

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

MARCOS RAFAEL ANDRADE DE MELO

**AIMÉ CÉSAIRE: CONEXÕES TRANSATLÂNTICAS,  
INTELECTUALIDADE E CRÍTICAS CONTRA COLONIAIS NA  
OBRA O DISCURSO SOBRE O COLONIALISMO (1950)**

GOIÂNIA

2024



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE HISTÓRIA

## TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

### E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

#### 1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação       Tese       Outro\*: \_\_\_\_\_

\*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

#### 2. Nome completo do autor

Marcos Rafael Andrade de Melo

#### 3. Título do trabalho

AIMÉ CÉSAIRE: CONEXÕES TRANSATLÂNTICAS, INTELECTUALIDADE E CRÍTICAS CONTRA COLONIAIS NA OBRA O DISCURSO SOBRE O COLONIALISMO (1950)

#### 4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento  SIM       NÃO<sup>1</sup>

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

**Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.**



Documento assinado eletronicamente por **Marcos Rafael Andrade De Melo**, **Discente**, em 20/12/2024, às 16:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **Elias Nazareno**, **Professor do Magistério Superior**, em 21/12/2024, às 08:37, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **5059358** e o código CRC **992392AC**.

---

MARCOS RAFAEL ANDRADE DE MELO

**AIMÉ CÉSAIRE: CONEXÕES TRANSATLÂNTICAS,  
INTELECTUALIDADE E CRÍTICAS CONTRA COLONIAIS NA  
OBRA O DISCURSO SOBRE O COLONIALISMO (1950)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Faculdade de História, da Universidade Federal de Goiás (UFG), como requisito para a obtenção do título de Mestre em História.

Área de concentração: Culturas, Fronteiras e Identidades.

Linha de Pesquisa: Fronteiras, Interculturalidades e Ensino de História.

Orientador: Prof. Dr. Elias Nazareno

GOIÂNIA

2024

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Melo, Marcos Rafael Andrade de  
Aimé Césaire: [manuscrito]: conexões transatlânticas, intelectualidade e críticas contra coloniais na obra O discurso sobre o colonialismo (1950) / Marcos Rafael Andrade de Melo. - 2024.  
190 f.

Orientador: Prof. Dr. Elias Nazareno.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2024.  
Bibliografia.

1. Aimé Césaire. 2. Discurso sobre o colonialismo. 3. Modernidade. 4. Decolonialidade. 5. Racismo. I. Nazareno, Elias, orient. II. Título.

CDU 94(8)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE HISTÓRIA

**ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO**

Ata nº **039/2024** da sessão de Defesa da **Dissertação** de **MARCOS RAFAEL ANDRADE DE MELO**, que confere o título de **Mestre(a) em História**, na área de concentração em **Culturas, Fronteiras e Identidades**.

Ao/s **dezesesseis dias do mês de dezembro do ano de dois mil e vinte e quatro**, a partir da(s) **14h30min**, via **Videoconferência**, realizou-se a sessão pública de **Defesa de Dissertação** intitulada **AIMÉ CÉSAIRE: CONEXÕES TRANSATLÂNTICAS, INTELECTUALIDADE E CRÍTICAS CONTRA COLONIAIS NA OBRA O DISCURSO SOBRE O COLONIALISMO (1950)**. Os trabalhos foram instalados pelo(a) Orientador(a), Professor(a) Doutor(a) **Elias Nazareno (PPGH/UFG)** com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor(a) Doutor(a) **Alexandre Martins de Araújo (FH/UFG)**, membro titular externo; Professor(a) Doutor(a) **Muryatan Santana Barbosa (UFABC)**, membro titular externo. Durante a arguição os membros da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta, a fim de concluir o Julgamento da **Dissertação**, tendo sido(a) o(a) candidato(a) **aprovado(a)** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo(a) Professor(a) Doutor(a) **Elias Nazareno**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, ao(s) **dezesesseis dias do mês de dezembro do ano de dois mil e vinte e quatro**.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Cristiano Pereira Alencar Arrais, Coordenador de Pós-Graduação**, em 19/12/2024, às 09:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Elias Nazareno, Professor do Magistério Superior**, em 20/12/2024, às 09:46, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alexandre Martins De Araujo, Professor do Magistério Superior**, em 20/12/2024, às 14:39, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **4988093** e o código CRC **5583E98E**.



MARCOS RAFAEL ANDRADE DE MELO

**AIMÉ CÉSAIRE: CONEXÕES TRANSATLÂNTICAS, INTELLECTUALIDADE  
E CRÍTICAS CONTRA COLONIAIS NA OBRA O DISCURSO SOBRE O  
COLONIALISMO (1950)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Faculdade de História, da Universidade Federal de Goiás (UFG), como requisito para a obtenção do título de Mestre em História.

Área de concentração: Culturas, Fronteiras e Identidades.

Linha de Pesquisa: Fronteiras, Interculturalidades e Ensino de História.

Orientador: Prof. Dr. Elias Nazareno

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Elias Nazareno  
Presidente – PPGH/UFG

---

Prof. Dr. Muryatan Santana Barbosa  
Avaliador Externo – PPGEPM/UFABC

---

Prof. Dr. Alexandre Martins de Araújo  
Avaliador Interno – FH/UFG

---

Prof. Dra. Sônia Maria de Magalhães  
Suplente Interno – PPGH/UFG

---

Prof. Dra. Ordália Cristina Gonçalves de Araújo  
Suplente Externo – UEG

*Aos meus e minhas ancestrais!*

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente, gostaria de agradecer a todos aqueles que vieram antes de mim e que abriram os caminhos para que esse sonho se tornasse possível. Afinal, “sou um investimento ao longo prazo dos meus ancestrais”<sup>1</sup>. Aqueles que me guardam e me guiam. Louvado seja os ancestrais!

Não cheguei aqui sozinho, sou fruto de um esforço coletivo. Um esforço coletivo, predominantemente feminino. Essas mulheres, aqui citadas, são a parte principal dessa empreitada, estar aqui é também uma vitória delas.

A minha família por todo o cuidado e amor incondicional; a minha mãe, Reginilda Andrade, pela sua existência, por me ensinar a enfrentar as adversidades com coragem e leveza em um mundo tão ácido. A minha irmã, Sabrina Andrade, por ser inspiração em minha vida, pelo carinho e conselhos nos momentos difíceis. As minhas irmãs Daiane Andrade e Jéssica Andrade por torcerem sempre por mim. Ao meu irmão Raniê Andrade, por acreditar nos meus sonhos, apoiar e celebrar cada um dos meus projetos. A todos vocês, minha eterna gratidão. Amo vocês!

Ao mais lindo e inesperado encontro: Mayllon Oliveira. Obrigado por partilhar e colorir a vida. Agradeço pelo carinho, afeto e cuidado nos dias difíceis. Sua determinação e coragem me inspiram. Sou grato por acreditar nos meus sonhos e me incentivar sempre. Obrigado por cuidar tão bem daqueles que cuidam de nós: Tito e Madalena. Foram eles que trouxeram aconchego e companhia durante o processo da escrita.

Agradeço ao meu orientador, Elias Nazareno, pelas orientações, pela leitura atenta, a paciência, as sugestões e críticas que foram valiosas contribuições para a construção desse trabalho.

Agradeço ao professor Muryatan Barbosa pela participação na minha banca de qualificação. Pela leitura cuidadosa, as sugestões, críticas e elogios apontadas na banca de qualificação. Suas contribuições foram valiosas para esse trabalho, sobretudo o terceiro capítulo. Assim como pelo aceite em compor a banca de defesa desse trabalho.

Ao professor Alexandre Martins, agradeço pela participação na minha banca de qualificação. Pela leitura atenta e por todas as sugestões que foram essenciais para a construção e desenvolvimento dessa dissertação. E por ter aceitado participar da minha banca de defesa.

---

<sup>1</sup> Frase da cantora baiana Xênia França em entrevista a Flavia Bezerra a Revista Glamour. Disponível em: <https://revistaglamour.globo.com/Na-Real/noticia/2018/12/cheguei-sp-e-fui-recebida-com-apartheid-social-xenia-franca.html>

Aquela que sempre acreditou no meu potencial e me incentivou a ir além: Janira Sodré. Sou profundamente grato por sua presença em minha vida, por me apresentar esse intelectual tão importante e inspirador, e pelas valiosas trocas e contribuições desde os tempos da graduação. Você é, sem dúvida, um exemplo e uma fonte constante de inspiração para mim!

A professora Patrícia Emanuelle Nascimento, pela valiosa contribuição desde a elaboração do projeto, por acreditar em mim, na minha pesquisa e sempre torcer pelo meu sucesso. Você é uma inspiração para mim!

Minha gratidão à psicóloga Anna Karolina Alencar, por seu acolhimento generoso, por me ouvir com atenção, por acreditar em mim e por incentivar meus projetos. Sou profundamente grato por cada sessão de terapia, pelos conselhos valiosos e por me mostrar novas perspectivas para apreciar a beleza da vida. Sua dedicação e empatia são uma verdadeira inspiração para mim!

Ao encontro inesperado: Ana Cláudia Costa, que tornou essa jornada mais leve e significativa. Sou grato pelas longas conversas, pelo apoio incondicional e por me incentivar a persistir na pesquisa e a sempre ir além. Sem dúvidas, sua trajetória é uma grande inspiração para mim!

Ao Núcleo de Estudos de Gênero, Raça e Africanidades (NEGRA/IFG) pelo espaço de fala e escuta. Pelas discussões teóricas, pelo afeto e por fazer desse espaço um quilombo potente. Vida longa ao NEGRA!

Como diz Maria Bethânia: “Agradecer os amigos que fiz e que mantém a coragem de gostar de mim. Apesar de mim”. Aos de longa data que me incentivaram a continuar e que tornaram essa caminhada mais leve: Sâmmarah Patrícia, Karine Lima, Vanessa Gomes, Lavínia Mendes. Aos encontros durante essa caminhada, que alegraram meus dias e que foi alívio em dias difíceis: Michael Douglas, Sarah Chaves, Mariana Pereira, Eduarda Fideles, Thaynara Mariana.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG), pela bolsa que permitiu que me dedicasse exclusivamente à minha pesquisa. Agradeço à Faculdade de História e ao Programa de Pós-Graduação em História (PPGH/UFG) pelos debates, troca de conhecimento, as redes de sociabilidade que me proporcionou e eventos que pude participar.

Aos professores da Faculdade de História e do Programa de Pós-Graduação em História, minha gratidão pelos debates enriquecedores e pelas trocas de conhecimento ao longo das disciplinas. Em especial, agradeço ao professor Cristiano Nicolini, que me

acompanhou desde o processo seletivo e, desde então, tem sido uma fonte constante de incentivo. Ao professor Rafael Saddi, sou grato pelas conversas após as aulas, que tanto ampliaram minha compreensão. Aprendi imensamente com cada um de vocês.

Aos técnicos administrativos do PPGH, minha sincera gratidão pela disponibilidade em esclarecer dúvidas e pelo suporte inestimável ao longo desses anos: Cintila Garcia, Margarida Amaral e Marco Aurélio.

Só tenho a agradecer a cada um de vocês! Como diz Emicida, “tudo, tudo, tudo, tudo que nós tem é nós!” **LOUVADO SEJA OS ANCESTRAIS!**

“Ó meu corpo, faz sempre de mim um homem que questiona!”

Frantz Fanon

“Eles combinaram de nos matar, a gente combinamos de não morrer!”

Conceição Evaristo

“E o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (*infans*, é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa”

Lélia Gonzalez

## **RESUMO:**

A presente pesquisa se propõe uma análise crítica das conexões transatlânticas e das críticas contracoloniais presentes na obra “Discurso sobre o colonialismo (1950)” de Aimé Césaire. A fonte analisada é uma obra de 1950, em que o autor apresenta uma proposta de narrativa contra colonial relacionada ao processo de colonização francesa e suas implicações contemporâneas, notadamente o racismo. A obra foi analisada segundo a perspectiva dos estudos contracoloniais. Aimé Césaire foi um intelectual, homem das letras, que teceu críticas a argumentação de grande parte da intelectualidade ocidental. A pesquisa investiga o contexto do processo de colonização da Martinica, *locus* de enunciação do Césaire, além de explorar os aspectos biográficos que influenciaram sua produção intelectual. Explora-se o surgimento de saberes contra hegemônicos a partir das experiências dos povos colonizados, que desafiam as narrativas históricas dominantes e abrem espaço para críticas indígenas, pensamentos negros e teorias decoloniais e contracoloniais. Por meio de uma análise da obra Discurso sobre o colonialismo evidencia-se a influência do marxismo na crítica de Césaire, destacando suas denúncias das contradições da modernidade ocidental e seu papel na desconstrução das narrativas coloniais. O estudo também investiga a recepção da obra no Brasil, ressaltando como seu legado anticolonial continua a inspirar debates acadêmicos e lutas por justiça social. Portanto, explorar a interseção entre literatura, política e história, reafirma a importância de Aimé Césaire como uma figura central para a compreensão e crítica das estruturas coloniais que moldaram a modernidade.

**Palavras-chave:** Aimé Césaire; Discurso sobre o colonialismo; Modernidade; Decolonialidade; Racismo.

**ABSTRACT:**

This research proposes a critical analysis of the transatlantic connections and counter-colonial criticisms present in Aimé Césaire's "Discourse on Colonialism (1950)". The source analyzed is a 1950 work in which the author presents a proposed counter-colonial narrative related to the process of French colonization and its contemporary implications, notably racism. Aimé Césaire was an intellectual man of letters who criticized the arguments of a large part of the Western intelligentsia. The research investigates the context of Martinique's colonization process, the locus of Césaire's enunciation, as well as exploring the biographical aspects that influenced his intellectual production. It explores the emergence of counter-hegemonic knowledges based on the experiences of colonized peoples, which challenge dominant historical narratives and open up space for indigenous criticism, black thought and decolonial and counter-colonial theories. A detailed analysis of *Discourse on Colonialism* shows the influence of Marxism on Césaire's critique, highlighting his denunciations of the contradictions of Western modernity and his role in deconstructing colonial narratives. The study also investigates the reception of the work in Brazil, highlighting how its anti-colonial legacy continues to inspire academic debates and struggles for social justice. Therefore, exploring the intersection between literature, politics and history, it reaffirms the importance of Aimé Césaire as a central figure for understanding and criticizing the colonial structures that shaped modernity.

**Keywords:** Aimé Césaire; Discourse on colonialism; Modernity; Decoloniality; Racism.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>17</b>
<b>CAPÍTULO I – UM CORPO NO MUNDO .....</b>	<b>28</b>
I - O lócus de enunciação de Aimé Césaire: o processo de colonização e a “descolonização” da Martinica.....	30
II - A afro-biografia de Aimé Césaire: desobediências poéticas e políticas.....	39
III – Estado do Conhecimento: ideias e saberes do poeta Aimé Césaire e a obra “Discurso sobre o colonialismo” .....	50
<b>CAPÍTULO II – RASURANDO O CÂNONE: TEORIAS E METODOLOGIAS A PARTIR DA EXPERIÊNCIA DOS POVOS COLONIZADOS .....</b>	<b>76</b>
I – O que é um intelectual?.....	78
II - A História Intelectual Latino-Americana .....	82
III – Uma maré crescente: novas paisagens para os intelectuais .....	87
IV – “O colonialismo é fundamentalmente indesculpável”: modernidade e racismo ....	91
V – Falando a partir das margens: descolonizando teorias, conhecimentos e saberes .	101
<b>CAPÍTULO III – “FONTE NUTRIDORA DA REVOLTA, A ALAVANCA DA CONSCIÊNCIA ANTICOLONIALISTA”: O DISCURSO SOBRE O COLONIALISMO (1950) .....</b>	<b>124</b>
I – Césaire leitor de Marx: aproximações da obra “Discurso sobre o colonialismo (1950)” e a teoria marxista.....	127
II - Em cena: a obra-manifesto e as críticas de Aimé Césaire ao processo colonialista francês.....	132
III – A modernidade ocidental e suas contradições: o nazismo, o problema do proletariado e o problema colonial .....	156
IV – O tempo em espiral: o pensamento de Aimé Césaire nos trópicos .....	160
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>171</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>175</b>

## INTRODUÇÃO

“Escrever é, certamente, uma maneira de sangrar, mas também de invocar e evocar vidas costuradas com fios de ferro, porém preservadas com a persistente costura dos fios da ficção”. Essa frase é um trecho do conto “A gente combinamos de não morrer”, da escritora e poetisa Conceição Evaristo (2016). Dentro das várias maneiras possíveis de interpretação, a partir dela pode-se afirmar que escrever é uma forma de recuperação das vozes de nossas histórias escondidas e silenciadas. Logo, escrever é um ato político e também emancipatório. É a partir da escrita e do uso da palavra como arte poética e como arma, representando uma forma de resistência, que sujeitos e sujeitas se opõem a posições coloniais, tornando-se sujeito escritor/a. O discurso desses indivíduos desempenha um papel crucial, pois é através desse processo que a concepção de conhecimento pode ser redefinida.

Aimé Césaire é um desses sujeitos. Ele encontra nas letras um espaço para criar possibilidades outras de resistência, desafiando as estruturas tradicionais de conhecimento e de poder. Sua obra, aliando o trabalho poético/linguístico com a atuação política implica em uma possibilidade de reconfiguração das muitas identidades negras marginalizadas.

A escrita desta dissertação é, em essência, um ato político que se manifesta na escolha temática e reflete a trajetória do sujeito escritor e pesquisador. Para mim, educação e pesquisa não se configuram apenas como espaços de construção do saber, mas como territórios de resistência e instrumentos de sobrevivência. Como homem negro, filho de uma família de poucos recursos, migrante nordestino que buscou no cerrado goiano melhores condições de vida e oportunidades de trabalho. Foi nesse cenário que iniciei minha alfabetização em escolas públicas, enfrentando os desafios impostos por uma realidade marcada pela desigualdade. Incentivado por professores dedicados e, especialmente, por minha mãe — que sempre acreditou no poder transformador da educação — percebi que o conhecimento era um caminho possível para transcender as limitações impostas pela estrutura social e alcançar novos horizontes.

Durante o ensino médio, precisei conciliar os estudos com o trabalho, contribuindo financeiramente para minha família. Concluir o ensino médio já era, à época, uma grande vitória. Apesar das adversidades, ingressar no ensino superior tornou-se um sonho que eu carregava não apenas por mim, mas por toda minha família, que até então não havia acessado esses espaços. Minha escolha pelo curso de História no Instituto

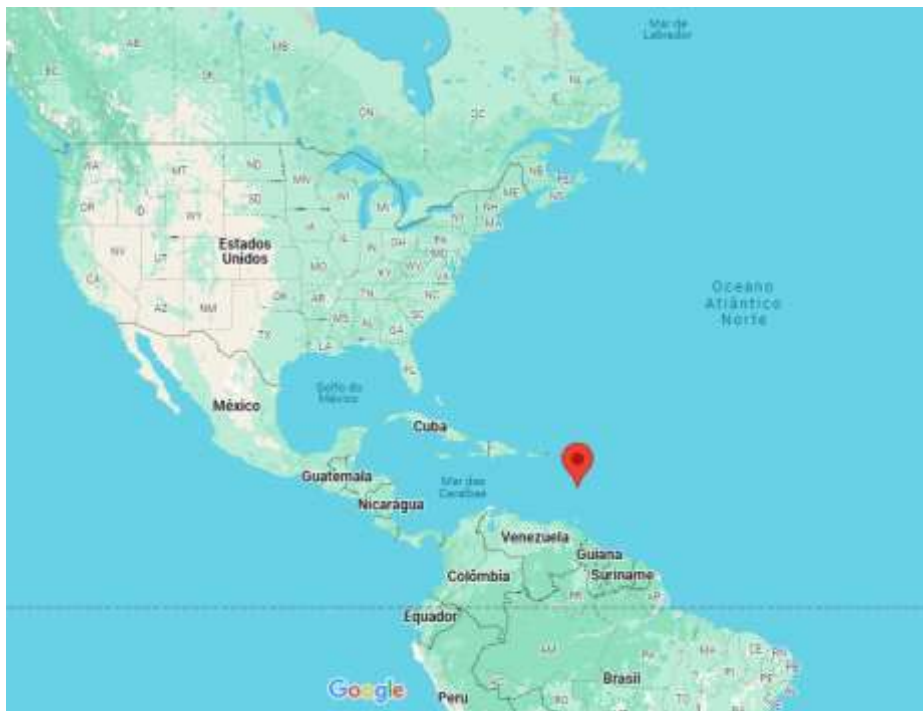
Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás – Câmpus Goiânia foi motivada tanto por gostar da disciplina quanto pelas inquietações com o silenciamento e a invisibilização das narrativas negras durante o período escolar.

A proposta de investigar a obra “Discurso sobre o colonialismo”, de Aimé Césaire, surgiu durante as reflexões promovidas no Núcleo de Estudos em Gênero, Raça e Africanidades (NEGRA/IFG), coordenado pelas professoras Janira Sodré e Luciene Almeida. Foi ao aprofundar-me nas discussões sobre colonialismo e racismo na obra “Pele negra, máscaras brancas”, de Frantz Fanon, que deparei com a figura de Césaire, professor de Fanon no ensino secundário e inspiração central na luta anticolonial. Uma recomendação da professora Janira me conduziu à leitura da obra analisada nesta pesquisa, cuja força narrativa me marcou profundamente. A leitura da obra do poeta martinicano provocou em mim um turbilhão de emoções: de um lado, a inspiração de um grande intelectual negro do século XX que ousou desafiar hegemonias; por outro lado, uma profunda indignação diante das atrocidades narradas sobre os processos coloniais em territórios não europeus. Esta dissertação, portanto, reflete a análise de uma obra fundamental ao se constituir como um compromisso ético e político com a desconstrução das narrativas coloniais, a visibilização de histórias marginalizadas e a promoção de um diálogo crítico e transformador.

Essa dissertação tem como tema as conexões transatlânticas, a intelectualidade e as críticas contra coloniais presentes na obra “O Discurso sobre o colonialismo (1950)” do poeta Aimé Césaire. A obra é escrita em 1950, “almejando questionar o futuro da humanidade” (Viveros Vigoya, 2021, p. 03), e num momento de extrema importância para os povos colonizados, que estavam presentes nas revoltas nacionalistas africanas, americanas, ameríndias e entre outras. Segundo Mário Andrade (1978, p. 08), o livro se tornou uma “fonte nutridora da revolta, a alavanca da consciência anticolonialista, pois o discurso se tornou uma arma preciosa no combate ideológico, o livro vermelho dos militantes da Ásia, da África, da Argélia e entre outros”.

Foi na Martinica, colônia francesa, que a obra foi produzida. A Martinica é uma ilha localizada no mar do Caribe, e pertence ao arquipélago das Antilhas situado no hemisfério Norte, entre a América do Norte (Flórida e México) e a América do Sul (Venezuela e Guianas), tendo a Oeste a América Central.

Imagem: Print da localização da Martinica



Fonte: da autoria da pesquisa, 2024.

Segundo a pesquisadora, Diva Damato (1995, p. 35), “a história da Martinica – como praticamente toda a história da América – tem sido contada a partir da chegada dos europeus, a partir do “Descobrimento”. Dessa forma, a Martinica irá refletir e repercutir os problemas das grandes potências europeias implicadas no processo de colonização.

Foi nas Antilhas, mais especificamente na ilha do Haiti, onde aconteceram as primeiras revoltas e rebeliões contra o regime colonial. A nova república negra do Haiti, com as crescentes revoltas envolvendo africanos e afrodescendentes, em busca de articular uma ação comum contra o regime colonial, foi um dos eventos que circularam o mundo afrodiaspórico. Como afirma Antônio Sérgio Guimarães (2003), “a formação do Haiti como nação negra, a partir de 1804, representou, sem dúvida, uma ruptura. O fato em si já seria um antecedente e condicionador maior das emancipações negras posteriores”. O Haiti foi de grande importância para o pensamento de Césaire. Segundo o pesquisador Petrônio Domingues (2009, p. 195), “na avaliação de Césaire, o Haiti foi o país em que a negritude se ergueu pela primeira vez”.

Nelson Maldonado-Torres afirma que a “Revolução Haitiana foi uma revolução político-epistêmica”, dessa forma, a “Revolução Haitiana pode ser vista como ponto chave da ‘guinada decolonial’ que impactaria em toda a região do Caribe e que inspiraria projetos de emancipação radicais até os nossos dias” (Maldonado-Torres, 2016, p. 88).

Assim, passam a circular “projetos intelectuais e projetos propriamente políticos e de construção de uma outra forma de existência. Resistência e projetos de reexistência ziguezagueiam pelo Atlântico Negro” (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2019, p. 17).

Um dos inúmeros projetos de resistências e existências é o que Antônio Sérgio Guimarães (2003) denominou de “Modernidade Negra”. Para o autor, “A modernidade negra é o processo de inclusão cultural e simbólica dos negros a sociedade ocidental” (Guimarães, 2003, p. 42), essa inclusão se deu a partir de inúmeros movimentos de resistência, revoltas intelectuais e artísticas. Similarmente, Paul Gilroy (2012) define esse movimento como “Atlântico Negro”. Assim, na perspectiva do autor, entendemos que às rotas do Atlântico Negro como “às redes da diáspora que estabelece solidariedade, circuito comunicativo, que capacitou às populações dispersas a conversar, interagir e sincronizar significativos elementos de suas vidas culturais e sociais” (Gilroy, 2012, p. 20-21).

É a partir deste circuito comunicativo, das redes de solidariedade que buscamos estudar essas conexões transatlânticas do poeta Aimé Césaire na produção de suas obras. Por detrás da sua escrita existe uma rede de solidariedade e de afetos que foram necessárias para sua formação intelectual e acadêmica. É a partir dessas conexões do Atlântico Negro que se tem uma circularidade cultural, com estudos que admitem conhecimentos “complexos e interdisciplinares a partir de pluriépistemologias e múltiplos saberes”, como aponta Elias Nazareno (2017, p. 120). Dessa forma, nosso interesse nessa pesquisa é investigar as conexões entre a participação de alguns sujeitos e sujeitas na práxis da produção do pensamento político e acadêmico do poeta Aimé Césaire para a produção da fonte “Discurso sobre o colonialismo”. Principalmente, suas conexões transatlânticas: Caribe (Martinica), África (Senegal), Europa (Paris) e América Latina (Brasil).

Logo, investiga-se a partir dos anos 1930, momento em que Aimé Césaire recebe uma bolsa de estudos do governo francês para estudar no Lycée Louis le Grand, em Paris. Foi a partir de então que o poeta martinicano conheceu o senegalês Léopold Senghor (1906-2001), o guianense Léon-Gontran Damas (1912-1978). A partir disso, inicia sua participação no salão literário das irmãs Paulette Nardal (1896-1985) e Jeanne Nardal (1900-1993), no qual se deu seu primeiro contato com o movimento de Nova York, conhecido como Harlem Renaissance. Entre outras conexões, até o ano da escrita, produção e publicação da fonte analisada, em 1950. Pois, sabemos que é com o contato

efetivo das redes de solidariedade e de afetos, assim como de movimentos contra hegemônicos, que denunciavam a opressão racial e a questão política colonialista, que estes estudantes constataram que a civilização ocidental – como modelo universal – não se sustenta. Foi nesse contexto, que se despertou uma consciência racial, assim como a luta a favor do revigoração da identidade cultural do povo negro (Domingues, 2009).

A fonte principal utilizada nessa pesquisa é uma obra literária da década de 1950. Escrita inicialmente como um artigo intitulado como *Discours sur le colonialisme*, publicado na revista *Éditions Réclame* e cinco anos mais tarde a obra foi aumentada e publicada pela revista *Présence Africaine*, em Paris. O texto utilizado como fonte é uma versão de 1978, da Livraria Sá da Costa Editora, em Lisboa, Portugal, e traduzida do francês por Noémia de Sousa, intitulada como “Discurso sobre o colonialismo”. O livro possui 69 páginas e tem como principal objetivo expor e aniquilar a falaciosa argumentação dos grandes patriarcas do “saber universal”, além de trazer um protesto contra os vastos horrores da dominação francesa na África, em Madagáscar, na Indochina e nas Antilhas. É preciso destacar que nenhum discurso é neutro, que a narrativa jamais é um veículo neutro, todavia “escrever contra significa falar contra o silêncio e a marginalidade criados pelo racismo” (Kilomba, 2019, p. 69). Pois, sabe que a linguagem é uma sequência de estruturas, movimento e forma, curso e recorrência (Bosi, 1977). A palavra, se verbo, indica ação (Porto-Gonçalves, 2005).

Essa dissertação, portanto, se configura como uma pesquisa qualitativa e bibliográfica orientada pela perspectiva dos Estudos decoloniais e contracoloniais que sugerem uma abordagem interpretativa da História baseada na ruptura com a história única, eurocêntrica, sustentada pelas metanarrativas que legitimaram o processo da colonização. Ao longo do trabalho, optou-se por aproximar e dialogar com teóricos e críticos contra-hegemônicos, cujas reflexões são significativas para a desconstrução dessas narrativas e para a construção de novos horizontes interpretativos.

A preocupação central da decolonialidade, apresentada nessa pesquisa, é a questão do conhecimento e pauta-se num lócus de enunciação negro através da sua dimensão política, do enraizamento nas lutas políticas de resistência e reexistência das populações afrodiáspóricas e africanas, indígenas e terceiro-mundistas. Diante disso, os estudos decoloniais assumem a necessidade de afirmação corpo-geopolítica para a produção do conhecimento, para afirmar a existência como um ato de qualificação epistêmica (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2019). Utilizaremos a exploração e leitura bibliográficas com exercícios compreensão sobre a fonte; um diálogo com a crítica

do pensamento negro, das teorias anticoloniais, pós-coloniais e decoloniais; assim como a problematização historiográfica sobre o espaço-tempo do autor e obra contextualizando a fonte, ou seja, abordar os aspectos históricos, social, cultural, intelectual e político na emergência do texto; assim como o cruzamento de reflexões historiográficas sobre o nascimento desta obra.

A escolha da fonte se deu por ser uma obra de autoria negra e afro-diaspórica, e por ser um discurso ácido e inédito ao contexto histórico-social em que a obra foi escrita e produzida. Oportunizando o diálogo com um teórico, escritor, pensador e intelectual negro do século XX. Como afirma a historiadora Beatriz Nascimento (2006, p. 101) “é tempo de falarmos de nós mesmos não como ‘contribuintes’ nem como vítimas de uma formação histórico-social, mas como participantes desta formação”. Dessa forma, o objetivo dessa dissertação é analisar as conexões transatlânticas e as críticas contracoloniais presentes na obra “Discurso sobre o colonialismo (1950)” de Aimé Césaire. Trata-se de uma análise que busca evidenciar os saberes e epistemologias contra-hegemônicas que emergem da experiência negra, enfatizando como esses conhecimentos desafiam as estruturas de poder e reconstróem narrativas históricas a partir de uma perspectiva de resistência.

Com essa investigação, procura-se amplificar a voz de protesto do poeta martinicano e de seus contemporâneos contra um regime racial estruturado pela hegemonia da branquitude, consolidada como um poder eurocêntrico que subjuga tanto a consciência quanto a existência política dos povos colonizados. A análise se debruça sobre as dinâmicas de espaço e tempo, bem como sobre as textualidades e performances que esses sujeitos elaboram ao confrontar uma modernidade apresentada como sinônimo de progresso, mas que, na prática, legitima a opressão e o apagamento das histórias não europeias. Nesse sentido, a dissertação também reflete sobre as denúncias contundentes de Césaire a um passado inóspito, marcado por violências sistêmicas e pela imposição de uma visão de mundo unilateral. Por meio de sua crítica, o autor reconfigura as bases da modernidade, expondo-a como um processo de dominação que disfarça suas atrocidades sob o véu do desenvolvimento.

A modernidade é marcada pelos grandes embates e eixos de reflexão teórica e de práxis política sobre a “questão racial” ou a “racialização” das relações econômicas, políticas e culturais. Na década de 1930, a Europa vivia uma convulsão econômica e política, que deflagrou num grande conflito bélico: a Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Período marcado pelos regimes nazifascistas, autoritários, conservadores e

violentos. Nesse período acreditava-se e circulava a ideia cientificista de “ciência” que confirmava uma suposta superioridade das raças, principalmente do branco colonizador, em face da inferioridade e subalternidade de outros grupos étnicos, negros, indígenas, judeus, entre outros.

A política do imperialismo, se sustentava sobre o arcabouço ideológico da pretensa superioridade europeia em relação às regiões do mundo habitadas por povos melanodérmicos nos diversos territórios não-europeus. Esses sujeitos que transitavam num mundo onde a cor da pele, o fenótipo e qualquer ascendência não-europeia definiam e fixavam a subalternidade racial. A partir dessa concepção, utilizaremos a fonte “O Discurso sobre o Colonialismo (1978)” que contrapõe a argumentação dos grandes pontífices do saber tido como universal, os europeus. O autor, Aimé Césaire, aborda criticamente o ocidente, com destaque para a França, em seus mais diversos domínios culturais - literatura, política, etnologia, filosofia - e nos revela e desmascara o racismo introjetado em suas mais diversas facetas, que foi ignorado e invisibilizado nas intenções colonizantes. É preciso, portanto, desconstruir o discurso, negritar os espaços, e colocar em debate as ideias e disputas presentes na fonte, ecoar a voz de protesto do intelectual martinicano Aimé Césaire contra um regime racial no qual a hegemonia se dá no polo da branquitude edificada como poder eurocentrado que oprime a consciência e existência política dos povos colonizados.

Dessa forma o presente trabalho está dividido da seguinte forma:

O primeiro capítulo, intitulado “Um corpo no mundo”, tem como objetivo central delinear a afro-biografia de Aimé Césaire, destacando os aspectos fundamentais de sua trajetória enquanto poeta, político e intelectual anticolonial. Além disso, busca-se analisar os deslocamentos de temporalidade e historicidade presentes na construção de sua subjetividade, evidenciando como esses elementos se articulam em suas incisivas críticas ao colonialismo e às narrativas hegemônicas que sustentam essa estrutura opressiva. O capítulo foi subdividido em três partes, a primeira “O lócus de enunciação de Aimé Césaire: o processo de colonização e “descolonização” da Martinica”, a segunda “A afro-biografia de Aimé Césaire: desobediências poéticas e políticas” e por fim “O estado do conhecimento: ideias e saberes do poeta Aimé Césaire e da obra “Discurso sobre o colonialismo”. Neste tópico, em específico, nosso objetivo foi o de realizar um levantamento acerca das produções acadêmicas, realizadas entre os anos de 2000 a 2022. Essas investigações, provenientes de diversos Programas de Pós-Graduação no Brasil, aqui nos interessa destacar as inúmeras contribuições do intelectual, mas também

evidenciar as lacunas, as ausências, os esquecimentos, e as poucas produções acadêmicas evidenciando o protagonismo do poeta afro-caribenho.

O segundo capítulo intitulado “Rasurando o cânone: teorias e metodologias a partir da experiência dos povos colonizados” tem como principal objetivo analisar a emergência dos conhecimentos, saberes contra hegemônicos a partir da experiência dos povos colonizados e das perspectivas outras para o campo do intelectual. Esse capítulo é subdividido em cinco tópicos: o primeiro “O que é um intelectual?”, aborda a gênese da palavra *intelligentsia* e do conceito de intelectual no Ocidente. Assim, como faz uma análise de quem pode ser considerado um intelectual nesse período histórico, assim como as mudanças de percepção no comportamento social e político. Seguindo essa linha, o segundo tópico “A História intelectual latino-americana” analisa como o conceito de intelectual foi sendo modificado na América Latina e como a partir de renovações e readaptações os intelectuais latino-americanos reescrevem a História a partir de seus problemas concretos, de sua realidade, de suas respostas.

Foi, principalmente, com a ampliação do conceito de intelectual e intelectualidade que o terceiro tópico, intitulado “Uma maré crescente: novas paisagens para os intelectuais” têm como objetivo apresentar as insurgências e a produção de conhecimentos que rompem com a história dos vencedores. Assim como os novos espaços geopolíticos, corporeidades que fissuram a hegemonia, em que descolaram as estruturas, e articulam novas produções de conhecimento e saberes. Desse modo, percebe-se que a concepção de intelectual está carregada de corporeidades presentes e insurgentes. Esses corpos-políticos fissuram a hegemonia eurocêntrica, deslocam as estruturas, articulam a produção do conhecimento e provocam tensões e rasuras nos espaços da produção intelectual e do conhecimento.

O terceiro tópico “O colonialismo é fundamentalmente indesculpável: modernidade e racismo” nos apresenta como o discurso hegemônico do processo da modernidade está relacionado a colonialidade. Duas faces da mesma moeda. A primeira é visível e a segunda é obscura (Mignolo, 2017). Aliado ao princípio organizador ou uma lógica estruturante de todas as configurações sociais e relações de dominação da modernidade: o racismo. “A realidade é que um país colonial é um país racista” (Fanon, 2021, p. 79), pois o racismo é a engenharia de legitimação da máquina de governar. Uma vez que, “como princípio constitutivo estabelece uma linha divisória entre aqueles que têm o direito de viver e os que não o têm, e será um princípio organizador daqueles que

podem formular um conhecimento científico legítimo e daqueles que não podem” (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2019, p. 11).

O quarto tópico: “Falando a partir das margens: descolonizando teorias, conhecimentos e saberes” tem como objetivo evidenciar as fissuras na história hegemônica, a partir dos conhecimentos e saberes lidos como subalternizados no processo de colonização, pois é a partir dos inúmeros processos de resistências e rupturas com a escrita da história hegemônica que se articulam grupos de estudos e pesquisas em algumas partes do mundo como o objetivo de criticar o eurocentrismo e o discurso dominante. Uma vez que, “trazer estas vozes que foram representadas como o Outro da razão universal transformará significativamente o cânone. Eles confrontam o cânone por dentro, mas também vão além e às vezes testemunham contra ele”<sup>2</sup> (Ehrmann, 2022, p. 394).

O terceiro capítulo é intitulado como “Fonte nutridora da revolta, a alavanca da consciência anticolonialista: o Discurso sobre o colonialismo (1950)”, se dedica a uma análise aprofundada da obra "Discurso sobre o Colonialismo", buscando explorar o surgimento do discurso crítico ao colonialismo e suas intencionalidades voltadas à desconstrução do sistema colonial. Essa investigação se fundamenta nas perspectivas históricas e teóricas que visam não apenas expor as falácias do colonialismo, mas também compreender as estratégias de resistência e ruptura promovidas por Aimé Césaire e outros intelectuais anticolonialistas.

Este capítulo está estruturado em quatro tópicos principais. O primeiro: “Césaire leitor de Marx: aproximações da obra ‘Discurso sobre o colonialismo (1950)’ e a teoria marxista”, tem como objetivo central analisar a influência do pensamento marxista na produção intelectual de Aimé Césaire. Busca-se evidenciar como o poeta e político martinicano se apropria das ferramentas críticas do marxismo, especialmente na sua crítica ao capitalismo, para desconstruir as narrativas justificadoras do colonialismo. Ao reinterpretar alguns conceitos marxistas, Césaire demonstra que o desenvolvimento humano não segue uma trajetória linear e universal, como pregado pelas metanarrativas eurocêntricas, mas é plural e multifacetado. Ele sublinha que a colonização, longe de ser um vetor de progresso, constituiu uma força de distorção, violência e opressão, desvelando as contradições intrínsecas do projeto civilizatório europeu.

---

<sup>2</sup> No original: Bringing in these voices who have been represented as the Other of universal reason will transform the canon significantly. significantly. They confront the canon from within, but also move beyond and sometimes bear witness against it (Ehrmann, 2022, p. 394)

O segundo tópico: “Em cena: a obra-manifesto e as críticas de Aimé Césaire ao processo colonialista francês” realiza uma análise historiográfica da obra *Discurso sobre o Colonialismo* (1950) como um manifesto teórico e político, em que Aimé Césaire formula uma crítica contundente ao colonialismo francês e à modernidade ocidental. A obra transcende a denúncia da violência colonial, propondo uma reflexão estrutural que desvela as contradições do projeto civilizatório europeu e evidencia o papel central do colonialismo na consolidação das desigualdades globais. A obra se destaca como um marco teórico essencial para as resistências anticoloniais, influenciando os debates contemporâneos sobre justiça social, diversidade cultural e a necessidade de alternativas ao modelo hegemônico de desenvolvimento imposto pela modernidade capitalista e colonial.

O terceiro tópico: “A modernidade ocidental e suas contradições: o nazismo, o problema do proletariado e o problema colonial” nosso objetivo é expor as críticas do intelectual à modernidade ocidental, destacando suas contradições intrínsecas. Ele argumenta que as atrocidades nazistas representam a continuidade lógica das violências estruturais empregadas nas colônias, onde a desumanização sistemática foi um mecanismo central de dominação. Césaire identifica o nazismo como "a barbárie suprema", apontando que suas práticas, antes aplicadas em contextos coloniais contra populações não europeias, retornam ao continente europeu, revelando o continuum entre colonialismo e fascismo. Assim, ele denuncia a modernidade ocidental como um projeto que, ao mesmo tempo em que proclamava os ideais de civilização e progresso, sustentava-se pela opressão colonial e pelo aprofundamento das desigualdades estruturais, expondo suas bases contraditórias e violentas.

E por fim, no último tópico intitulado “Tempos em espiral: o pensamento de Aimé Césaire nos trópicos”, dedica-se à análise da recepção da obra de Aimé Césaire no Brasil, destacando como seu pensamento dialoga com os contextos pós-coloniais tropicais. A recepção de suas ideias nesses territórios reflete uma interação rica e dinâmica entre o texto anticolonial e as realidades históricas locais, revelando como os escritos de Césaire são apropriados e ressignificados por leitores contemporâneos.

A circulação de sua obra nessas sociedades demonstra que suas reflexões ultrapassam fronteiras geográficas e temporais, adquirindo novos significados conforme se conectam a diferentes experiências históricas e culturais. O impacto do pensamento de Césaire, longe de se limitar a uma única leitura ou interpretação, evidencia uma

capacidade renovadora que enriquece tanto seu valor estético quanto sua relevância política, reafirmando a universalidade e a longevidade de sua crítica anticolonial.

Nesse cenário, recordar Césaire é necessário para entendermos a condição colonial, pois como afirma Grada Kilomba (2019, p. 223), “a escravização e o colonialismo podem ser vistos como coisas do passado, mas estão intimamente ligados ao presente. Pois, o colonialismo e o racismo coincidem”. São vetores de opressão do sistema capitalista e moderno ocidental. “Mais uma vez, invocaremos Césaire; gostaríamos que muitos intelectuais negros nele se inspirassem” (Fanon, 2020, p. 199), pois Césaire dismantela e desestrutura os mecanismos de controle a partir de narrativas outras, de outras lentes e abordagens, de resistências e de esperanças.

## CAPÍTULO I – UM CORPO NO MUNDO<sup>3</sup>



Ilustração do Aimé Césaire  
Fonte: Revista Piauí, 2022<sup>4</sup>

Aimé Césaire é notadamente uma figura expoente do seu tempo. Político, poeta, intelectual e ativo militante, ele encontra nas letras um espaço para criar possibilidades outras de resistência, combate e luta pela constituição da negritude como um campo teórico e político em que haja a libertação dos corpos negros frente ao colonialismo (Maldonado-Torres, 2006; Grosfoguel, 2006). Nelson Maldonado-Torres (2019) afirma que o “corpo aberto permite a possibilidade do questionamento crítico, mas também a emergências de visões do eu, dos outros e do mundo que desafiam os conceitos de modernidade/colonialidade” (p. 48). Portanto, podemos afirmar que Aimé Césaire é um corpo-questionador que articula políticas e poéticas.

É um corpo-político, um corpo aberto e questionador, bem como criativo, mas também é um corpo preparado para agir. Um corpo-político, pois Césaire eleva as críticas ao pensamento hegemônico, e contribui para a construção de “conhecimentos outros, pensado desde seu espaço, seu corpo, sua pele, e do outro lado da diferença colonial” (Grosfoguel, 2006, p. 149-150). Utiliza da autorreflexão e narrativas contra hegemônicas

---

<sup>3</sup> Um Corpo no Mundo é o nome do primeiro álbum da cantora baiana Luedji Luna, do ano de 2017. Composto por 11 faixas, que mesclam MPB, ritmos afro-brasileiros e jazz. Tem como principal objetivo apresentar a história, as vivências, questionamentos, percepções e análises da artista sobre a cultura negra. A música que dá nome ao álbum, e ao capítulo desse trabalho, é uma narrativa de resistência e críticas a sociedade.

Disponível em:  
<https://www.youtube.com/watch?v=kmLCDekyhbs&list=PLviC6RPXdPEIHKsvbY3bX0SRQnEOmS1LE>

<sup>4</sup> Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/colaborador/aime-cesaire/#>

como maneira de apresentar, viver o tempo, o espaço, a subjetividade, as redes de sociabilidade e intelectualidades negras.

Para Immanuel Wallerstein (2006, p. 08) a trajetória de Césaire é constituída por três grandes eixos: primeiro, o combate ao colonialismo; segundo, o comunismo, a partir do qual ele pensou durante parte da sua vida e abandonou em busca de uma forma mais potente na luta contra o colonialismo; por fim, é nessa busca, e a partir dela, que o poeta institui o conceito de negritude.

Esses três eixos de atuação tomam real valor no trabalho feito pelo poeta como representante da Martinica na Assembleia Nacional Francesa, onde ele lutou como líder pela descolonização das antigas colônias francesas. É também expressivo o trabalho como deputado na Assembleia Nacional em que se posicionou como um opositor da guerra da Argélia e porta-voz dos oprimidos. Ainda segundo Grosfoguel (2006), o martinicano é pioneiro na luta antirracista e dos estudos pós-coloniais, a partir do Caribe, como fonte inegável de inspiração para os movimentos da contemporaneidade. Dessa forma, “um ponto em comum em toda sua trajetória política e poética, é a busca por igualdade genuína, que não envolva assimilação sob algum suposto modelo branco ou europeu e que permita a afirmação e recuperação da identidade daqueles que foram historicamente oprimidos” (Wallerstein, 2006, p. 08 – Tradução nossa)<sup>5</sup>.

Aimé Césaire inaugura um pensamento crítico profundamente ancorado nas vivências históricas do colonialismo no contexto francófono, ao mesmo tempo em que elabora uma crítica anticolonial de caráter inovador, cujas implicações transcendem seu tempo histórico. Sua obra impacta significativamente os debates intelectuais e as práticas políticas, contribuindo para a articulação de processos de descolonização e de reconfiguração das relações identitárias. Ao entrelaçar história, literatura e política, Césaire se posiciona como uma referência fundamental para a compreensão das dinâmicas de opressão colonial e das estratégias de resistência, reafirmando o protagonismo dos povos colonizados na superfície das narrativas globais.

Traçar a afro-biografia do poeta Aimé Césaire, é o principal objetivo desse capítulo. Assim como analisar o deslocamento em termos tanto de temporalidade/historicidade da subjetividade do autor, ao tecer críticas ao colonialismo. Dessa forma, entendemos que a subjetividade é marcada por três dimensões: o “sujeito

---

<sup>5</sup> No texto original: Se trata de la búsqueda de una igualdad genuina, que no suponga la asimilación bajo algún supuesto modelo blanco o europeo y que permita la afirmación y la recuperación de la identidad de los que han sido historicamente oprimidos (Wallerstein, 2006, p. 08).

constituído e sustentado pela sua localização no tempo e no espaço, sua posição na estrutura de poder e na cultura, e nos modos como se posiciona em relação a produção do saber” (Maldonado-Torres, 2019, p. 48). É um homem da cultura negra com todos seus fundamentos, sua força e sua lógica. É um dos personagens mais importantes do século XX que não tinha medo de enfrentar as questões da política e da democracia. Um homem afro-potente, um homem de palavras, um homem questionador, um homem de combate, mas que “continua sendo um pensador ignorado, subestimado e quase desconhecido no Primeiro Mundo” (Grosfoguel, 2006, p. 147).

Em tempos de tantas ideias conservadoras e racistas, é preciso continuar os processos de resistências e processos esses que ecoam as vozes de intelectuais negros, que ainda são invisibilizados no ambiente acadêmico. Esses sujeitos precisam ser lembrados. Suas existências e resistências de luta contra as desigualdades, as opressões precisam ser expostas para as futuras gerações. É preciso lembrar desses sujeitos, poetizar esses lugares de resistências e vivências dos meus/nossos ancestrais. Com isso, iniciaremos esse capítulo apresentando os aspectos históricos e devastadores do processo de colonização da Martinica, local de nascimento de Césaire, assim como seus aspectos biográficos, enfatizando suas experiências pessoais e políticas, sua formação, trajetória acadêmica, produção intelectual e militância, suas redes de afeto e sobrevivência. Em seguida, apresentamos um levantamento das produções acadêmicas defendidas no Brasil nos mais diversos Programas de Pós-Graduação, com o objetivo de rastrear os estudos das obras de Aimé Césaire, visando compreender como o autor e suas obras foram recebidos, ou se foram negligenciados.

## **I - O lócus de enunciação de Aimé Césaire: o processo de colonização e a “descolonização” da Martinica**

A Martinica é uma ilha, situada no mar do Caribe, na região das Pequenas Antilhas. Pertence ao arquipélago das Antilhas situado no hemisfério Norte, entre a América do Norte (Flórida e México) e a América do Sul (Venezuela e Guianas), tendo a América Central a oeste (Damato, 1995). Suas ilhas são banhadas a Leste pelo Oceano Atlântico e a Oeste pelo mar do Caribe. A ilha da Martinica possui uma superfície de pouco mais de mil quilômetros quadrados e quase 400 mil habitantes e está separada da França pelo Oceano Atlântico numa distância de quase 7 mil quilômetros (União Europeia, 2012, p. 28). Possui um relevo acidentado, entre morros e montanhas, em seu

território se encontram seis vulcões, sendo o Monte Pélée (1400 m) o ponto culminante e fica próximo à região portuária de Saint-Pierre, ao norte da ilha. Atualmente, é um Departamento Francês da América, região ultramarina, e tem como sua cidade capital Fort-de-France (Canelas, 2017). Similarmente, Frantz Fanon (2021), no artigo “Nas Antilhas, o nascimento de uma nação?” publicado em 1958, no jornal *El Moudjahid*, destaca que:

O arquipélago das “Caraíbas”, como também se denominam as Antilhas (a partir do nome de seus primeiros habitantes, os índios caraíbas, todos mortos, primeiras vítimas da exploração branca dessa região), é constituído por uma miríade de ilhas, algumas grandes, outras minúsculas, que se alinham entre a América do Norte e a América do Sul. Dominam, assim, a passagem para o canal do Panamá, linha de comunicação essencial para a América (Fanon, 2021, p. 141)

Segundo a pesquisadora, Diva Damato (1995, p. 35), “a história da Martinica – como praticamente toda a história da América – tem sido contada a partir da chegada dos europeus, a partir do ‘Descobrimento’”. É sobretudo com a expansão ultramarina europeia, aliada ao capital comercial que os grandes impérios coloniais modernos vieram a se constituir. Dessa forma, a Martinica irá refletir e repercutir os problemas das grandes potências europeias implicadas no processo de colonização. A exemplo do que acontece com grande parte das colônias na América, muito do que se sabia da Martinica surgiu a partir dos relatos dos cronistas e viajantes. Cristóvão Colombo relata em seu diário ter avistado a ilha no dia 04 de novembro de 1493, na ocasião de sua segunda expedição ao Novo Mundo. É só em 1502, que ele desce na Martinica.

A Martinica era habitada pelos Caraíbas em número de mil a dois mil. Cronistas da época deram inicialmente um retrato físico e moral dos Caraíbas bastante positivo. À medida que a colonização foi se estendendo, os Caraíbas foram tachados de antropófagos (a palavra canibal seria originária da palavra Caraíba) e preguiçosos, já que desconheciam totalmente a ideia de acumulação de riquezas, trabalhando exclusivamente para seu sustento diário (Damato, 1995, p. 37).<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Essa discussão sobre os Caraíbas, apontado por Diva Damato (1995), se aproxima de uma discussão bastante forte entre os pós-coloniais, especialmente entre os intelectuais latino-americanos, como Roberto Fernández Retamar, Aimé Césaire, e outros autores cubanos, sobre Próspero e Caliban. As reinterpretações latino-americanas desta peça têm explorado a dinâmica entre Próspero, o colonizador europeu, e seus auxiliares escravizados, Ariel e Caliban, como afirma Elias Nazareno e Ludimila Stival Cardoso (2013). Próspero e Caliban são os personagens principais da obra “A Tempestade” de William Shakespeare, realizada no ano de 1611, que se trata de relações de legitimidade e usurpação. Para saber mais sobre a temática, ver: **NAZARENO, Elias; CARDOSO, Ludimila Stival. De Caliban a Próspero: uma nova leitura política de Shakespeare. In: VI Congresso Internacional de História, 2013.**

Outro fator importante é que, Aimé Césaire fez uma adaptação para o teatro negro da obra “A Tempestade”, em 1969. Sua releitura é intitulada de “Une Tempête” e sua proposta é apresentar uma releitura, uma nova

Os Caraíbas permaneceram na Martinica por mais ou menos seis séculos, eram descritos como homens de porte avantajado, cabelos negros e lisos, olhos amendoados e escuros. Em 1635, a França ocupou as ilhas da Martinica e Guadalupe, “quando o flibusteiro Pierre Belain d’Esnambuc monta ali uma colônia e toma a ilha em nome da França e da *Compagnie des iles d’Amérique*”, que tinha como principal objetivo promover a colonização das terras francesas da América (Campos, 2020, p. 79). O contato dos indígenas caraíbas com os franceses não foi muito longo, pois apesar do bom entendimento inicial, não demorou muito para aparecerem as divergências. Os indígenas auxiliaram os europeus, invasores da ilha, provendo hábitos de alimentação, moradia e sua farmacopeia, enquanto os colonizadores buscavam colaboradores dóceis para a implantação do sistema de plantação. Com a chegada dos primeiros africanos escravizados, a situação complicou, pois os indígenas começaram a proteger os escravos que fugiam<sup>7</sup>, e os franceses decidiram exterminá-los. Segundo Diva Damato (1995, p. 39) “é bastante provável que em 1658 tenham sido massacrados num mesmo dia e numa mesma hora previamente combinados, não só na Martinica como talvez em outras ilhas.” A autora ressalta que alguns indígenas resistentes, ao perceberem a derrota inevitável pela colonização francesa, teriam se lançado dos penhascos num suicídio coletivo. E esse fato tem sido evocado como forma de resistência ao processo de colonização no território martinicano.

O processo de colonização promoveu uma metamorfose abrangente na paisagem sócio-política da ilha da Martinica. A dinâmica colonial impôs restrições econômicas rígidas, onde as colônias estavam estritamente vinculadas à Metrópole, criando um regime exclusivista de compra e venda. Além disso, testemunhamos uma transição demográfica dramática, marcada pelo extermínio dos povos indígenas Caraíbas, seguido pela importação em massa de escravizados africanos. Este último aspecto, caracterizado pela implantação de um sistema de tráfico negreiro altamente organizado, revela um

---

perspectiva, centrada no ponto de vista do colonizado, sobretudo, questionando a visão eurocêntrica presente na obra original. Além disso, Césaire, ao longo da peça, explora os efeitos do processo de colonização sobre as identidades e culturas dos povos nativos, além de debater sobre as relações de poder e domínio entre colonizador e colonizado. Para saber mais, vê: **CÉSAIRE, Aimé. Une Tempête. Editora Points, 1997.**

<sup>7</sup> Para uma leitura mais completa sobre essa temática ou para pesquisas que abordem a relação indígenas e quilombos ou acerca das diferentes maneiras com as quais os quilombos se organizavam nesse período, verificar o trabalho: **ARAÚJO, Alexandre Martins; NAZARENO, Elias. Processos de etnogênese na formação de identidades de comunidades afrodescendentes. Revista Brasileira do Caribe, v. XIII, p. 587-614, 2013.**

desafio contínuo relacionado à disponibilidade de mão de obra, fundamental para a economia colonial. Frantz Fanon ressalta ainda que,

Havia um problema, o da mão de obra: os índios caraíbas não aguentaram o trabalho extremamente duro que lhes era exigido nas plantações. E logo o “tráfico de negros” foi o meio empregado para substituí-los: carregamentos inteiros de escravizados “importados” da África em condições pavorosas eram despejados sobre as Antilhas (Fanon, 2021, p. 142).

Durante séculos, africanos e africanas foram capturados, vendidos, comprados, aprisionados e obrigados a trabalhar forçadamente. Os primeiros africanos a chegarem as Antilhas foram os "ladinos"<sup>8</sup>, indivíduos que acompanharam seus senhores espanhóis, seja como escravizado subjugados ou como servos livres. Na história específica da Martinica, os primeiros escravizados foram obtidos através de aquisições dos portugueses, criadores e percursos do processo do tráfico transatlântico, ou através da chegada com os holandeses durante sua expulsão do Brasil. Inicialmente, os escravizados eram predominantemente provenientes de Angola e Cabo Verde, mas posteriormente surgiram indivíduos de uma vasta extensão da costa oeste da África, situada ao sul do rio Senegal. Dentro do contexto da Martinica, destacam-se os Aradas, Senegaleses e Congos como grupos étnicos entre os escravizados (Damato, 1995).

A pesquisadora Leticia Canelas (2017, p. 45), afirma que “em 1685, foi promulgado o “Código Negro”, *Le Code Noir*, um conjunto de sessenta ordenações que passaram a regulamentar a vida dos africanos e afrodescendentes, escravizados ou libertos, nas colônias francesas, legislando sobre seu estatuto civil e penal”. Com isso, a alforria tornou-se cada vez mais difícil, com o objetivo de o poder continuar concentrado nas mãos de uma minoria branca.

O século XVIII, é marcado pelo fato de a França se lançar decididamente ao tráfico negreiro. A população era majoritariamente formada por escravizadas e

---

<sup>8</sup>Os africanos denominados "ladinos" eram aqueles considerados social e culturalmente adaptados à sociedade escravocrata: falavam o português e demonstravam certa desenvoltura na interação com o meio social, o que, contudo, não implicava aceitação ou passividade. Esse termo contrastava com "boçal", utilizado para se referir aos africanos recém-chegados, que não dominavam o português nem conseguiam se comunicar por meio de sinais. O domínio do idioma português, imprescindível naquela sociedade, contrastava com a multiplicidade das línguas africanas, cuja preservação resistia ao apagamento cultural, exercendo influência significativa nas dinâmicas de comunicação e nos mecanismos de resistência. Para saber mais: LIMA, Ivana S. A língua de branco no Rio de Janeiro. **Revista do AGCRJ**. n.9, 2015, p.63-76 e ABREU, Marcos. **Ladinos e boçais**: o regime de línguas do contrabando de africanos (1831-c.1850). Dissertação de Mestrado em História, Unicamp, Campinas, 2012.

escravizados africanos. Essa diferença amplia muito mais nos anos e nas décadas seguintes, e é nesse mesmo período que as colônias francesas registram mais de 28 mil escravos, destes 14.500 na Martinica.

É, principalmente, com a introdução do sistema de plantação (*plantations*) e a produção do açúcar em grande escala que a Martinica se tornou uma das principais produtoras de açúcar deste século. Fanon (2021, p. 142) reforça ainda que “toda a história da Martinica foi marcada por sua localização, numa área de clima tropical, e pela riqueza de seu solo, que as torna particularmente propícias à produção de cana-de-açúcar”. Com o início de inúmeras revoltas, guerras, Revolução Francesa de 1789, e com a efervescência social que as condições de vida e trabalho foram se deteriorando. É a partir dessa diferença que estouram inúmeras rebeliões e revoltas na ilha da Martinica.

Após 1789, o Caribe Francês foi abalado por revoltas, guerras e revoluções, nas quais diversos setores da população se confrontaram. O grupo social mais importante e em maior número populacional, os escravos, tornou-se o mais radical em suas ações políticas. Em poucos anos, escravos e libertos se revoltaram nas colônias francesas antilhanas, frequentemente invocando a Declaração dos Direitos do Homem para justificar sua resistência. A insurreição do Bois Caïman foi o resultado de um longo processo inaugurado na Martinica, em 1789, e transmitida a Guadalupe e, então, a São Domingos. A luta armada era a ordem do dia nas colônias (Canelas, 2017, p. 46).

As formas de resistência ao regime escravocrata manifestavam-se de maneiras diversas e significativas. Uma dessas manifestações consistia em atos de protesto, sendo o suicídio uma expressão marcante, ocorrendo por meio de asfixia, recusa de alimentação ou inanição deliberada, além do envenenamento. Outra estratégia de resistência notável era a prática da marronagem<sup>9</sup>. Conforme destacado por Diva Damato (1995, p. 52), os marrons eram os escravizados que fugiam das plantações ou das residências de seus senhores. Tal fuga, conhecida como marronagem, no contexto do Caribe, está intrinsecamente associada à palavra "marrom", denotando insubmissão, fuga, refúgio, vida selvagem, locais de difícil acesso, incursões noturnas e, sobretudo, a busca pela

---

<sup>9</sup> No artigo “Processos de etnogênese na formação de identidades de comunidades afro descendentes”, os autores Alexandre Martins de Araújo e Elias Nazareno (2013), afirmam que “as demandas de reconhecimento de quilombos ocorrem no Caribe, na América do Norte ou na América do Sul, palenques, cimarrones, maroons, quilombos ou terras de preto guardam entre si, por mais que consideremos suas especificidades, semelhanças que tornam peculiar sua organização social e espacial” (2013, p. 589). Para saber mais sobre a temática, ver: ARAUJO, Alexandre Martins; NAZARENO, Elias. Processos de etnogênese na formação de identidades de comunidades afro descendentes. Revista Brasileira do Caribe, São Luis-MA, Brasil, Vol. XIII, nº26, Jan-Jun 2013, p. 587-614.

liberdade. Sobre as diferentes formas de liberdade no Caribe Francês, Leticia Canelas (2017) afirma que,

Em diferentes espaços coloniais, observa-se que a conquista da liberdade pelos escravizados era uma experiência de fato complexa, que os levava a buscarem estratégias que correspondessem ao contexto social e cultural em que viviam. As mulheres e homens escravizados também encontravam meios de usufruir dessas liberdades clandestinas e limitadas. Criavam seus espaços de economia interna, de insubordinação, redes de solidariedade, assim como estruturavam e mantinham relações entre famílias escravizadas e de libertos, ações que, em conjunto, fortaleciam sua autonomia. (Canelas, 2017, p. 78-79).

Como reação aos processos e invenção de “liberdade”, os colonizadores utilizam da violência, e políticas de preconceitos de cor, como forma de controle e a repressão a superioridade numérica dos escravizados. Dessa forma, o "preconceito de cor" desempenhava um papel fundamental na organização da sociedade martinicana durante o período do Antigo Regime, exercendo influência tanto nas interações sociais quanto nas esferas políticas e jurídicas. A manutenção da ordem colonial e a proteção dos brancos, que constituíam uma minoria numérica em relação aos escravos e aos indivíduos livres de cor, eram razões frequentemente invocadas para justificar a clara demarcação entre as comunidades branca e negra. Conseqüentemente, a classificação da população em diferentes castas, estratos ou categorias de cor desempenhava um papel crucial como mecanismo de controle social na sociedade colonial, caracterizando-se como uma forma de "racismo funcional" (Canelas, 2017, p. 81).

É com as sequências de ordenações e decretos e resoluções promulgadas pelos governos colonial e metropolitano ao longo do século XVIII até as primeiras décadas do século XIX que a ideologia da superioridade racial, moral e intelectual se propagou por todo meio da elite francesa metropolitana, e o “preconceito de cor” foi elemento fundamental para manutenção do controle e da ordem nas colônias.

O elemento fundamental para a manutenção da ordem nas colônias foi a instauração da política do preconceito de cor. Essa política pode ser resumida em quatro etapas: 1 – colocar os libertos, seus descendentes e os escravos num mesmo grupo: o da raça negra; 2 – manter a raça negra num estado permanente de humilhação. Os brancos se apresentam como superiores e o fosso entre as raças é intransponível; 3 – manter na colônia a crença de que os negros estão condenados à escravidão e os brancos destinados a mandar; e 4 – dar um conteúdo racial a divisão aristotélica entre homens livres e escravos. Assim, o poder procurava impedir que negros e mulatos tenham acesso a títulos, as terras, a bens,

a cargos. Em 1720, ficam proibidos de se vestir bem, de usar objetos de luxo (Damato, 1995, p. 57)<sup>10</sup>.

Neste contexto, o preconceito de cor surge como uma expressão do racismo, sustentado por estruturas jurídicas e institucionais da sociedade martinicana. A noção de raça é interpretada como um processo de hierarquização e preconceito de cor, baseado na cor da pele, no qual os indivíduos são atribuídos a um estatuto devido à sua cor, considerada como uma característica física imutável que é necessariamente transmitida aos descendentes (Canelas, 2017). Segundo, Frantz Fanon (2021, p. 143), “o racismo odioso foi a sequela mais cruel da escravidão, que opôs entre si brancos, negros e também mulatos” e que foi intensificado durante os longos séculos de colonização.

O século XIX, é marcado por inúmeras mudanças administrativas nas colônias, devido às transformações que ocorriam na França metropolitana, mas é também no início deste século que a metrópole se vê atormentada pelo espectro da nova república negra do Haiti, com as crescentes revoltas envolvendo africanos e afrodescendentes, em busca de articularem uma ação comum contra o regime colonial. Pois, como afirma Antônio Sérgio Guimarães (2003, p. 42), “a formação do Haiti como nação negra, a partir de 1804, representou, sem dúvida, uma ruptura. O fato em si já seria um antecedente e condicionador maior das emancipações negras posteriores”.

Assim, o governo e a elite colonial se sentiam ameaçados ainda com o crescimento da classe de livres de cor, e na década de 1840, o movimento abolicionista francês na metrópole ganhou força devido aos rearranjos da economia global, sobretudo pela abolição da escravidão nas colônias inglesas. Foi somente em 1848 que ocorreu a abolição da escravidão no Caribe Francês (Canelas, 2017). Desse modo,

O processo que levou à abolição do cativo não teria ocorrido apenas, nem principalmente, devido à escalada abolicionista durante a Monarquia de Julho. Arriscamos dizer que se os escravos e libertos nas colônias não tivessem dado concretude por meio de suas ações às críticas e medidas antiescravistas, o sistema seguiria quase que intacto ainda por muito tempo. A conjuntura política geral, a repressão ao

---

<sup>10</sup> Elias Nazareno, durante orientação (18/03/2024), destaca que “é interessante perceber que esta classificação de Aristóteles, estava baseada na ideia de que os escravos eram “instrumento vocale”, ou seja, o que os diferenciava dos demais animais era o fato de que falavam. Para Aristóteles um cidadão grego jamais se submeteria a escravidão, pois para se livrar dela bastava ceifar sua própria vida. A escravidão ocorria por conta das guerras ou dívidas. Esta concepção de escravidão muda completamente com o advento da modernidade/colonialidade, pois o argumento para a escravidão estava baseado agora da racialização das diferenças. Quem não era branco, era racialmente, linguisticamente e epistemologicamente, inferior a ele”. Para saber mais sobre a temática ver: NAZARENO, Elias; CARDOSO, Ludimila Stival. Crítica do Dualismo Ontológico Racionalista Ocidental a partir da Decolonialidade e da Enación. Fragmentos de Cultura (Online), v. 23, p. 245-254, 2013.

tráfico, a abolição da escravidão nas colônias inglesas, os desdobramentos da independência do Haiti e o rearranjo da economia global certamente são fatores que impactaram fortemente o processo de abolição da escravidão nas colônias francesas (Canelas, 2017, p. 432).

Não há dúvidas de que a instituição da escravidão foi marcada por sua violência em múltiplos aspectos, e inúmeras formas e dimensões, em todas as sociedades coloniais e mudanças só aconteceram devido a esforços das redes de solidariedade de pessoas escravizadas e libertas, assim como a pressão das inúmeras revoltas na Martinica, os desdobramentos da Revolução do Haiti e esforços de líderes abolicionistas, como Cyrille Bissette (1795-1858). Foram esses sujeitos atuantes politicamente que empreenderam e pressionaram a metrópole francesa para a abolição da escravidão nas colônias francesas, no ano de 1848 (Canelas, 2017).

Mesmo após abolição da escravatura, os antigos escravizados encontravam-se em uma condição de dependência e vulnerabilidade semelhante perante os proprietários das plantações de cana-de-açúcar, que exerciam controle sobre eles durante o período da escravidão (Fanon, 2021). Em todas as Antilhas, o movimento de emancipação econômica e política do século XIX integrou-se a um renascimento cultural multifacetado. Isso incluiu uma crescente consciência da história antilhana, o resgate das tradições populares, a redescoberta dos cultos africanos como meio de resistência à opressão ocidental e cristã (representada pelo "cristianismo forçado"), a reconciliação com o passado escravista e um forte senso de orgulho na identidade racial negra (Fanon, 2021, p. 144). As reivindicações foram se tornando cada vez mais enérgicas contra as opressões coloniais, raciais e as opressões sociais nas Antilhas.

Outro ponto é que a Martinica continuou sendo uma colônia francesa. Esse cenário só foi alterado com a Assembleia Nacional Francesa e com a presença de Aimé Césaire, que foi eleito representante da Martinica e “líder da descolonização por via de integração com igualdade cidadã (departamentalização) das antigas colônias francesas (Reunião, Martinica, Guadalupe e Guiana Francesa)” que ao lado de outros martinicanos lutou para a emancipação da Martinica, o que se efetivou, com intensas pressões, em 1946, conforme veremos mais adiante (Grosfoguel, 2006, p. 147).

A pesquisadora Carolina Massuia de Paula (2013) destaca que a departamentalização da Martinica, ocorrida em 1946, representa um processo interpretado não apenas como uma mudança administrativa, mas como uma transformação complexa que redefine as relações entre a antiga colônia e a metrópole francesa. Longe de ser apenas um marco temporal, essa transição reflete uma tentativa de

modernização institucional e espacial da ilha, que busca integrar o território ao padrão francês de organização política, econômica e social. Contudo, esse movimento carrega ambivalências significativas. Por um lado, a departamentalização promete a equiparação jurídica e a concessão de direitos aos habitantes da Martinica, apresentando-se como um passo em direção à igualdade entre colônia e metrópole. No entanto, na prática, essa igualdade se revela incompleta, funcionando mais como uma ilusão de ser francês do que como uma realização concreta.

Além disso, a departamentalização é acompanhada por uma série de transformações estruturais: a implementação de serviços administrativos, o desenvolvimento da infraestrutura urbana e a modernização econômica. Essas mudanças intensificam a urbanização, ampliando o poder de atração das cidades martiniquenses, mas também promovem uma reconfiguração das relações sociais. Em vez de garantir o pleno direito à cidade, entendido como o acesso ao espaço urbano e à participação na sua construção, essas transformações frequentemente convertem esse direito em um direito ao consumo, reforçando as necessidades do capital e criando uma ilusão de acesso ao urbano. Assim, a departamentalização absorve a condição de ex-colônia de forma mitigada, ao mesmo tempo em que perpetua desigualdades e insere a Martinica em uma lógica de dependência e adaptação aos padrões metropolitanos. Essa ambiguidade é fundamental para compreender os impactos dessa transição, tanto nas dinâmicas urbanas quanto na construção de uma identidade martiniquense (Paula, 2013).

Dessa forma, é nesse ano em que a Martinica deixa o status de colônia para Departamento Ultramarino da França. Para Aimé Césaire (*apud* Fanon, 2021, p. 148), “nós nos tornamos departamentos franceses, mas continuamos mergulhados numa terrível miséria. Logo, a aparência jurídica não é nada”. Esse processo de “descolonização” da ilha do Caribe não significou a ruptura da colônia com a metrópole colonial, mas sua integração ao território francês, ou seja, é a partir desse processo que a Martinica ganha autonomia via integração e igualdade cidadã ao território da França.

Foi numa sociedade ainda colonizada, com intensas políticas de preconceito de cor que ganhou força com o racismo cientificista do século XIX, que Aimé Césaire nasceu. A partir de um ambiente esmagador de certezas e de sonhos. Césaire se colocou na contramão de tudo que a sociedade pregava como sujeito ideal e lutou contra todas as formas de opressão e alienação da população negra.

## II - A afro-biografia de Aimé Césaire: desobediências poéticas e políticas

Aimé Fernand David Césaire, nasceu aos 26 de junho de 1913 no seio de uma família de classe média baixa numerosa, que vivia em frequentes dificuldades financeiras, e que habitava na Basse-Pointe, uma comuna do norte da Martinica, colônia francesa, limitada pelo oceano Atlântico, como aponta Rogério de Campos (2020). O seu pai, Fernand Elphége Césaire (1888-1966) era um pequeno funcionário público e a sua mãe, Marie Félicité Éléonore Hermine (1891-1983), era costureira. Aimé é o segundo de sete filhos do casal. Ele acreditava que sua descendência era do povo Igbo, da Nigéria.

A importância da educação era base primordial da família de Aimé Césaire. Seu avô paterno, Nicolas Louis Fernand Césaire (1868-1896), estudou em Lyon, na França, na *École Normale Supérieure de Saint-Cloud* e, de volta a Martinica, talvez tenha sido o primeiro professor negro do país. Sua avó paterna, Eugénie Macni, também sabia ler e escrever, coisa rara entre as mulheres de sua geração e foi a primeira professora do pequeno Césaire. Para ele, sua avó representava a África “pura” e perfeita. Segundo Rogério de Campos (2020, p. 87), “os pais, de Césaire, fazem de tudo o que podem pela educação dos filhos, até por tradição”. O autor reforça ainda que “Fernand fala da importância de aprender bem a língua francesa para ascenderem da miséria, da maldição negra...”. Eram bastante exigentes quanto à aplicação dele aos estudos, pois acreditavam na educação como saída para um futuro melhor.

Segundo Carlos Moore (2010), Césaire havia crescido num ambiente composto de pessoas esmagadas pela certeza da superioridade do mundo branco colonizador, solitário e minado pela incerteza de sua própria identidade. Isso é reflexo do que Frantz Fanon (2021, p. 144) afirma, no seu artigo “Nas Antilhas, o nascimento de uma nação?” de que, “os antilhanos da Martinica e de Guadalupe, “Departamento de Ultramar” sofrem há séculos a política de assimilação tão cara à França, que tende a destituí-los sistematicamente de sua personalidade”. Porém, como sua família tinha a possibilidade de estudar, “na infância, teve contato com histórias de pessoas escravizadas, sua opressão e sua revolta”. E isso faz com que “tanto a terra quanto o povo serão temas presentes em toda obra do escritor” (Vicente; Montavani e Reis, 2022, p. 13).

Em 1919, começou a frequentar a escola primária de *Basse-Pointe*, e apresentou um desempenho excelente nos estudos. Ganhou uma bolsa para estudar no *Lycée Victor-Schoelcher de Fort-de-France*, capital da Martinica. Sua família se mudou junto com ele. Foi nessa instituição que Césaire se tornou amigo de Léon-Gontran Damas, um estudante

da Guiana Francesa. Prosseguiu os seus estudos secundários como bolsista do governo francês no Lycée Louis le Grand, em Paris, para concluir seus estudos superiores. Os estudos lhe abriram novas possibilidades e novos horizontes. De acordo com Rogério de Campos (2020, p. 90), o governo francês concedia bolsas não apenas para demonstrar “generosidade” com os povos colonizados, mas principalmente com o intuito de integrar as elites das populações colonizadas e formar futuros burocratas para a administração colonial, atuando como intermediários entre os colonizadores brancos e os povos colonizados.

Ao chegar em Paris aos dezoito anos, em 1931, conheceu o senegalês Léopold Senghor, que lhe despertou interesses por suas raízes africanas, para a visão do seu lugar de mundo, através da troca de conhecimentos sobre o passado dos povos do continente ancestral, um “passado especificamente negro” (Moore, 2010, p. 14). Senghor, que era mais velho (nasceu em 09 de outubro de 1906), apadrinhou o recém-chegado. Os dois se tornam amigos para o resto da vida. Formaram um trio com Damas, que também estava estudando na França. Foi no período entreguerras que estudantes negros oriundos dos países colonizados, como as Antilhas e África iniciaram um processo de mobilização cultural. Foi com o contato efetivo com redes de solidariedade e de afetos, assim como movimentos contra hegemônicos, que denunciavam a opressão racial e a questão política colonialista. Nesse contexto, que se despertou uma consciência racial, assim como a luta a favor do resgate da identidade cultural do povo negro (Domingues, 2009).

Sobre o encontro e a rede de afeto existente entre eles, Gustavo Durão afirma que, “a amizade de Senghor e Césaire foi interessante, pois, de um lado, havia o estudante africano que precisava de um outro referencial intelectual não-europeu e do outro, um antilhano que buscava os saberes africanos para rever suas origens” (Durão, 2016, p. 34). E Carlos Moore (2010), complementa que:

O senegalês discursava sobre a necessidade de reconhecer os valores específicos desenvolvidos pelos povos de pele preta e ensina-lhes a amar a África de culturas milenares. Recupera-se aí, categoricamente, a existência de um “passado especificamente negro”. Um passado marcado ora pela glória, ora pelo trágico. Recuperar o passado negro: “única maneira daqueles que foram marcados com o ferro quente da infame escravidão racial se encontrarem ontologicamente” (Moore, 2010, p. 13).

A desqualificação epistêmica se converte em instrumento privilegiado da negação ontológica (Maldonado-Torres, 2007, p. 145), sendo assim, é cada vez mais necessário

afirmar a existência como um ato de qualificação epistêmica. É com o recuperar das experiências do passado negro que eles conseguiram traçar estratégias de (sobre)vivência para um presente e também de um “futuro especificamente negro”, sem necessidade de se converter no Outro para existir (Moore, 2010).

A rede de afetos e sobrevivência nesses espaços foi muito importante para a formação intelectual e acadêmica do poeta Césaire. Era na metrópole que o trio de amigos, Césaire, Damas e Senghor, frequentavam o salão literário da escritora e jornalista martinica Paulette Nardal (1896-1985) e suas irmãs Jeanne Nardal e Andrée Nardal. De acordo com o tradutor Rogério de Campos (2020, p. 90), “Paulette foi a primeira pessoa negra a estudar na Sorbonne” e complementa que “o salão das Nardal é talvez o principal fórum internacional de discussão da intelectualidade negra na época”. É nesse ambiente especificamente negro que Aimé Césaire e seus amigos tiveram maior contato com o movimento de Nova York, conhecido como *Harlem Renaissance*, e que começaram a definir e delinear o movimento da Negritude. O movimento conhecido como Harlem Renaissance, surgiu como uma contra narrativa, como um deslocamento nos discursos hegemônicos. É, sobretudo, uma manifestação artística que conectava elementos da cultura, arte e religião da população negra, que por anos foram desvalorizados e deslegitimados pela branquitude. O professor Petrônio Domingues afirma que,

Por volta de 1920, surgiu no bairro negro de Nova Iorque, o Harlem, nos Estados Unidos, um movimento literário e artístico denominado New Negro (ou “Negro Renaissance”), cuja proposta cultural era “exorcizar” os estereótipos e preconceitos disseminados contra o negro no imaginário social. Ao contrário de lamentarem-se pela sua condição racial, os ativistas desse movimento enalteciam em suas obras a cor do povo negro. Dentre os escritores que se destacaram, os que mais adquiriram notoriedade foram Langston Hughes, Claude Mackay e Richard Wright (Domingues, 2009, p. 195).

Influenciados pelas redes de sociabilidade e intelectualidades negras, assim como pelos movimentos contra coloniais, os estudantes negros africanos e afro-diaspóricos começaram a definir e delinear um internacionalismo negro, e que auxiliou no desenvolvimento do movimento da Negritude francófona, que tinha como, principal pauta a denúncia a opressão racial e a política de dominação cultural e colonialista. O historiador Muryatan Barbosa (2020), afirma que:

Nesse momento inicial da Negritude, as mulheres tiveram papel essencial como organizadoras e teóricas do movimento. Em especial, as irmãs antilhanas Paulette Nardal (1896-1985) e Jeanne Nardal (1900-

1993), que buscaram desenvolver um “internacionalismo negro” na França a partir de uma rede de ativismos negros da África e da diáspora (Barbosa, 2020, p. 44-45).

O internacionalismo negro é conceituado como um conjunto de esforços antirracistas e de enfrentamento das opressões vivenciadas pela população negra e africana, liderado por indivíduos negros da diáspora, com uma visão transnacional e ligada ao movimento de libertação negra. De forma geral, o internacionalismo negro almeja a emancipação universal de negros e negras, variando em seu comprometimento com a luta anticolonial e anti-imperialista. Este movimento começou a ganhar destaque a partir da década de 1920, após o término da Primeira Guerra Mundial, especialmente em grandes cidades como Paris e Londres. Embora o termo "*internationalisme noir*" não fosse amplamente difundido na época, é provável que tenha sido usado pela primeira vez pela escritora martinicana radicada em Paris na década de 1920, Jane Nardal (1900-1993). Ela se referia ao fortalecimento das conexões entre negros de diversas origens e nacionalidades, que compartilhavam um senso de orgulho racial e reivindicavam uma ancestralidade comum ao retornar à África, o berço da população negra. Portanto, o termo "internacionalismo negro" é mais comumente empregado por analistas contemporâneos do que pelos próprios participantes, servindo como uma ferramenta explicativa que abarca uma variedade de iniciativas, com destaque para o Pan-Africanismo (Mattos, 2019, p. 142-143).

O internacionalismo negro representa a solidariedade e cooperação entre indivíduos de origem africana em escala transnacional, entre o continente africano e a diáspora negra, contra a opressão racial, visando alcançar justiça, igualdade e liberdade. Para Pablo Mattos (2019, p. 143) “não se pode compreender este internacionalismo sem levar em consideração seu caráter de encruzilhada, encontro de territórios dispersos e ideias diversas”.

Em fevereiro de 1934, Césaire publicou o artigo “*L’Étudiant noir*” em uma revista chamada “*L’Étudiant martiniquais*”, da Associação dos Estudantes Martiniquenses, da qual se tornou presidente no final de 1934. Foi a partir da inauguração desse periódico associativo e de combate que as ideias e lutas desses estudantes começaram a circular na metrópole, no início essa circulação se deu de forma bem restrita, mas como veremos adiante, ganhou grande destaque posteriormente, pois foi a partir dela que surgiu o conceito de Negritude, um movimento literário e cultural e que com o passar dos anos foi ganhando outras interpretações. É nesse mesmo ano que Aimé Césaire passou no

vestibular da prestigiada instituição École Normale Supérieure, mas “vive muito estressado pela pressão nos estudos e angustiado pela precariedade de sua situação financeira” (Campos, 2020, p. 93). É nesse ambiente de incertezas que o estudante martinicano se iniciou na escrita de poesias como uma espécie de terapia (Campos, 2020, p. 93).

Os estudantes negros e negras Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, Jane e Paulette Nardal, Suzanne Lacascade, Suzanne Roussi e Léon-Gontran Damas lançaram em Paris a revista *L'Étudiant Noir* (O Estudante Negro). Esses jovens intelectuais e militantes em suas intenções, tinham como principal objetivo disseminar as vozes dos oprimidos. A revista era contra as políticas assimilacionistas das potências europeias, com condenação do modelo cultural ocidental, ou seja, colonialista, e a favor da liberdade criadora e emancipadora do negro.

Léon Damas proclamava: “não somos mais estudantes martinicanos, senegaleses ou malgaches, somos, cada um de nós e todos nós, um estudante negro”. Daí o título da revista. Contrapondo-se à política assimilacionista das potências europeias, retomaram a bandeira a favor da liberdade criadora do negro e condenaram o modelo cultural ocidental. Como instrumentos ideológicos de libertação, advogavam o comunismo, o surrealismo e volta às raízes africanas (Domingues, 2009, p. 196)

Rogério de Campos (2020, p. 92) afirma que “em um dos textos da revista, Césaire alerta contra o perigo que o fascismo representa especificamente para os estudantes negros”. O periódico teve importância fundamental na reivindicação negra no mundo francófono e posteriormente no movimento da negritude. É a partir dessa revista que estudantes negros reafirmam sua existência corpo-geopolítica (Maldonado-Torres, 2019) para a produção do conhecimento. Rogério de Campos afirma que em entrevista para o poeta haitiano René Depestre, em 1967, durante o Congresso Cultural de Havana, Césaire explica sobre o termo utilizado para ser o nome da revista.

Como os antilhanos se envergonhavam de ser negros, procuravam todos os tipos de perífrase para designar um negro. Dizia-se ‘um homem de pele curtida’ e outras estupidezes como essas... e então adotamos a palavra negro como uma palavra-desafio. Era um nome de desafio. Era um pouco a reação de um jovem em cólera. Já que se envergonhavam da palavra negro, justamente por isso, usaríamos a palavra negro. Devo dizer que quando fundamos *L'Étudiant noir* eu queria chamá-la, na realidade, *L'Étudiant nègre*, mas houve uma grande resistência no meio antilhano... Alguns pensavam que a palavra ‘nègre’ era por demais ofensiva, por demais agressiva: por isso tomei a liberdade de falar de negritude. Havia em nós um desejo de desafio, de violenta afirmação

na palavra *négre* e na palavra *negritude* (Césaire, *apud* Campos, 2020, p. 92).

É a partir da inversão do sentido da palavra *négre* (negro) que esses sujeitos balançam a estrutura hegemônica de dominação racial: a linguagem (Domingues, 2009). A autora Grada Kilomba (2019, p. 13) reforça que “só quando se reconfiguram as estruturas de poder é que as muitas identidades marginalizadas podem também, finalmente, reconfigurar a noção de conhecimento”.

No ano de 1935, conhece Suzanne Roussi, com quem se casou em 1937. No ano de 1939, apresentou seu trabalho de conclusão intitulado “O papel do Sul na literatura negra dos Estados Unidos”. Nesse mesmo ano, como um grito de resistência contra a ordem racial e a negação do negro, pelo Ocidente, Césaire escreveu o poema clássico *Cahier d'un retour au pays natal* (Diário de um retorno ao país natal). É também nessa obra poética que Césaire “evoca as paisagens da região e mostra seu interesse pela fauna e a flora das Antilhas, assim como pela natureza em geral” (Vicente; Montavani e Reis, 2022, p. 13). Segundo Moore (2010), o poema é belo, longo e telúrico “poema-manifesto”, essa conclamação consagrou de maneira formal, a existência da Negritude como movimento, ação, pensamento e noção.

Sua reflexão poética, converter-se-ia em um programa de combate e quase filosofia de emancipação, que definiria, os movimentos para os negros do mundo inteiro, a própria práxis da busca identitária ao longo do século XX e na atualidade. Pois, como afirma Alfredo Bosi (1977), o poeta é o primeiro a dar, pela própria composição do seu texto, um significado histórico às suas representações e expressões. Dessa forma, a poesia dá voz à existência simultânea, aos tempos do tempo que ela invoca, evoca, provoca.

Assim, podemos destacar que a criação poética de Aimé Césaire se tornou um ato político, uma revolta contra a ordem colonial, o imperialismo e o racismo (Munanga, 2012, p. 55). A fase inicial da negritude francófona foi marcada por seu caráter cultural. A proposta era negar os conjuntos de padrões de comportamento, das crenças, das instituições e dos valores transmitidos coletivamente, pelo Ocidente. Assim, era preciso enaltecer e resgatar os valores e símbolos culturais dos seus ancestrais, ou seja, da matriz africana.

Césaire e Suzanne retornaram para a Martinica. Algum tempo depois, ele assumiu o cargo de professor de literatura no Lycée Schoelcher e influenciou vários outros jovens a prosseguirem nos estudos e, sobretudo, a partir de uma perspectiva contra hegemônica – tais como Frantz Fanon (1925-1961) e Édouard Glissant (1928-2011). A Segunda

Guerra preocupava a todos, pois Hitler invade a França e as colônias francesas passam a ser administradas com um grau de violência racista maior que o anterior. “Na Martinica, o poder da elite branca volta a ser ampliado. Não apenas os sindicatos são proibidos, mas até o carnaval. A Igreja Católica avança e a cultura afro é ainda mais reprimida” (Campos, 2020, p. 96). O ano de 1941, foi marcado pelo lançamento do primeiro número da revista *Tropiques*, que tem como objetivo se posicionar do lado contrário ao colonialismo e ao levante fascista na Europa. A revista contava com a organização do casal Césaire, René Menil, Georges Grantiant e Aristide Mauge. O periódico foi censurado pelo governo colaboracionista de Vichy, e encerra suas atividades em 1943, após cinco edições, devido a duras críticas, dos editores, ao contexto social e cultural da época.

A ilha é também marcada por operar como um campo de concentração para diversas pessoas que fugiam da Europa a caminho do exílio nos Estados Unidos e são detidas na Martinica. Entre os vários detidos está André Breton (1896-1966), um escritor francês, poeta e líder do movimento Surrealista na literatura e na arte. É por acaso que Breton conheceu a revista *Tropiques* e se encontrou com os editores responsáveis. É nesse encontro que “Césaire descobriu que era um surrealista sem saber” (Wallerstein, 2006, p. 07). Breton ao ler *Cahier d’un retour au pays natal*, diz que “é o maior monumento lírico do nosso tempo. É o protótipo de dignidade, e sua palavra é bela como o oxigênio nascente” (Campos, 2020, p. 97). O surrealista francês se tornou um grande divulgador de Césaire e do pensamento da revista *Tropiques*.

Em 1944, Paris está livre, os alemães batem em retirada. Porém a censura é algo que continua presente nas ilhas da Martinica. Nesse mesmo ano o escritor e médico surrealista Pierre Mabille, convidou Aimé e Suzanne para passarem uma temporada de vários meses no Haiti. O casal conheceu as pesquisas a respeito do vodu e da cultura afro-haitiana, desenvolvidas por Mabille, pelo escritor Jacques Roumain e pelo etnólogo Alfred Métraux. O Haiti terá sempre uma importância muito grande no pensamento de Césaire. “Na avaliação de Césaire: o Haiti foi o país em que a negritude se ergueu pela primeira vez” (Domingues, 2009, p. 195). Segundo Rogério de Campos (2020, p. 99), “as autoridades francesas passam a ser mais atentas aos passos de Césaire depois dessa viagem. Temem que ele esteja se articulando em um movimento pela libertação das colônias caribenhas.” Anos mais tarde, Césaire publica a biografia do revolucionário haitiano *Toussaint Louverture*.

No ano de 1945, Aimé Césaire inicia sua carreira política. Como era uma figura proeminente em sua comunidade, recebeu um convite do Partido Comunista Francês, pelo

qual tinha simpatia, mas não filiação, para concorrer como candidato na ilha à Assembleia Nacional da França. Ele foi eleito e emergiu como um defensor proeminente da "departamentalização" da Martinica e de outras três colônias francesas. Posteriormente, após se juntar ao Partido Comunista Francês, Césaire também se candidatou a prefeito e venceu as eleições (Wallerstein, 2006).

O poeta se filiou ao Partido Comunista Francês (PCF) pois em suas declarações o partido se declarava radicalmente anticolonialistas, e isso ia ao encontro de suas questões políticas. Na justificativa de sua adesão, Césaire ressalta que:

Entrei para o Partido Comunista porque, num mundo que não se curou o racismo e o qual a exploração feroz das populações coloniais persiste, o Partido Comunista encarna a vontade de trabalhar efetivamente pelo advento da única ordem social e política que podemos aceitar, porque tem como base o direito a dignidade de todos os homens, sem preconceito de origem, religião ou cor de pele (Campos, 2020, p. 100).

O poeta martinicano afirmou que “não separo minha ação política do meu engajamento literário. O escritor escreve no absoluto. Um político trabalha no relativo”. Em entrevista ao poeta René Depestre, Césaire afirmou que a “Negritude é parte da esquerda. Nunca pensei por um momento que nossa libertação poderia vir da direita, é impossível” (Campos, 2020, p. 102). Seu foco foi a luta política e principalmente contra a direita colonialista, contra as violências dos militares e na luta pela defesa dos ativistas, da situação econômica e da autonomia da Martinica. Após algumas divergências com o Partido Comunista, em 1956, Césaire rompeu com PCF, com uma carta aberta a Maurice Thorez, seu dirigente máximo. Césaire criticou como o Partido lidou com as questões coloniais em algumas situações, como a posição do partido sobre a invasão soviética na Hungria, aos métodos antidemocráticos de Stálin, e do governo de Mollet na Argélia. Com isso, o autor afirmou que,

Acredito deixar claro que não estou renunciando ao marxismo nem ao comunismo, o que condeno é o uso que alguns fazem do marxismo e do comunismo. O que eu quero é que o marxismo e o comunismo sejam postos a serviço do povo negro, e não que o povo negro seja posto a serviço do marxismo e do comunismo. A doutrina e o movimento devem servir aos homens, não os homens servirem a doutrina ou ao movimento (Césaire, 2006, p. 82 – Tradução nossa)<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Texto no original: Creo haber dicho lo bastante para que se comprenda que no es ni del marxismo ni del comunismo de lo que reniego, que lo que repruebo es el uso que algunos han hecho del marxismo y del comunismo. Que quiero que marxismo y comunismo esten puestos al servicio de los pueblos negros y no

A obra de Aimé Césaire fornece diretrizes fundamentais para a resistência e o desmantelamento das estruturas imperiais, articulando uma perspectiva anticolonial profundamente enraizada na experiência histórica e cultural dos povos colonizados. Sua trajetória política e intelectual, particularmente após a publicação do Discurso sobre o Colonialismo, levou-o a uma ruptura crítica com projetos metropolitanos como o Partido Comunista Francês, ao qual renunciou em 1956. Tal decisão refletiu sua recusa em subordinar a "questão colonial" a agendas globais que ignoravam as especificidades das realidades locais.

Em sua carta de renúncia, Césaire destaca a importância da autodeterminação como princípio inegociável, argumentando que as alianças deveriam ser baseadas em reciprocidade e respeito mútuo, e não em imposições ideológicas alheias às condições concretas das populações colonizadas. Embora permanecesse alinhado a certas premissas do marxismo, Césaire o reorientou como ferramenta crítica voltada às lutas específicas do Caribe e do Terceiro Mundo. Ele defendeu que a unidade dos povos colonizados deveria ser construída a partir de suas histórias, culturas e aspirações políticas comuns, posicionando a autodeterminação como elemento central de sua visão anticolonial e emancipatória. Para Césaire, a ruptura possui um caráter mais profundo, vinculado à natureza das relações entre Oriente e Ocidente ou, em termos contemporâneos, entre o Norte e o Sul global. Grínor Rojo (2010) destaca que o cerne dessa discordância está enraizado na defesa da singularidade dos povos colonizados, um elemento que não pode ser reduzido apenas à luta por reconhecimento identitário ou racial. Nesse sentido, a obra de Césaire transcende o contexto de sua época, oferecendo reflexões atemporais para a descolonização e a afirmação de soberanias locais.

Aimé Césaire dirige uma crítica contundente às atrocidades cometidas durante o período stalinista na União Soviética, mas sua preocupação se aprofunda ao abordar a sustentação estrutural dessas práticas, o que ele denomina como a "pasta do sistema". Essa expressão se refere a uma prática política específica que, na visão de Césaire, continua vigente mesmo após o relatório de Nikita Khrushchev, que denunciou os crimes de Stalin. Para Césaire, essas práticas não são apenas desvios individuais, mas indicativos de uma lógica sistêmica que permeia o modelo soviético, com exceções pontuais, como no caso da Iugoslávia (Rojo, 2010).

---

los pueblos negros al servicio del marxismo y del comunismo. Que la doctrina y el movimiento esten hechos para los seres humanos, y no los seres humanos para la doctrina o para el movimiento (Césaire, 2006, P. 82)

Ao expor essa crítica, Césaire aponta para um problema mais amplo: a incapacidade de certas ideologias políticas romperem com estruturas de poder centralizadoras e autoritárias, que frequentemente replicam as formas de opressão que afirmam combater. Essa análise revela a insatisfação de Césaire com modelos que, mesmo em contextos socialistas, não conseguem superar os mecanismos coloniais de controle e exclusão, reforçando sua busca por alternativas que valorizem a autonomia e a singularidade dos povos historicamente subjugados.

Césaire não rejeita a luta pela valorização das identidades colonizadas, mas resiste à instrumentalização dessa demanda como o único objetivo do movimento anticolonial. Como observa Grínor Rojo (2010), a singularidade, no pensamento de Césaire, deve ser compreendida de maneira ampla, integrando dimensões culturais, históricas e políticas, sem se limitar à satisfação imediata das reivindicações identitárias. Assim, sua renúncia ao partido reflete uma busca por autonomia política e epistemológica para o Sul global, em oposição ao universalismo homogêneo do eurocentrismo comunista. Dessa forma, o gesto de Césaire reafirma sua crítica tanto ao colonialismo quanto às ideologias que perpetuam as assimetrias de poder globais, ressignificando o papel dos intelectuais anticoloniais como agentes de ruptura e transformação.

Ao expor essa crítica, Césaire aponta para um problema mais amplo: a incapacidade de certas ideologias políticas romperem com estruturas de poder centralizadoras e autoritárias, que frequentemente replicam as formas de opressão que afirmam combater. Essa análise revela a insatisfação de Césaire com modelos que, mesmo em contextos socialistas, não conseguem superar os mecanismos coloniais de controle e exclusão, reforçando sua busca por alternativas que valorizem a autonomia e a singularidade dos povos historicamente subjugados. Aimé Césaire, em sua abordagem para o contexto martinicano, reafirma a necessidade de um socialismo que emane das especificidades da sociedade civil antilhana, enraizado em suas tradições e orientado pelas contribuições africanas, em vez de meramente reproduzir modelos europeus ou franceses. Sua visão articula uma crítica ao marxismo e ao comunismo tradicionais, argumentando que essas ideologias devem ser adaptadas às realidades dos povos negros, colocando-se a serviço de suas demandas históricas, culturais e políticas, e não o contrário.

Após a Segunda Guerra Mundial temos, em Paris, a criação da revista *Présence Africaine*<sup>12</sup> (1947), uma das revistas culturais mais respeitadas do século XX. Coordenada por Alioune Diop e sua companheira, Christiane Diop, com a colaboração e cooperação dos jovens intelectuais e principais nomes da negritude francófona, Aimé Césaire, Léopold Senghor, Léon-Gontran Damas, assim como a de intelectuais internacionais de destaque, como André Gide, Albert Camus, Emmanuel Mounier, Jean Paul-Sartre, Richard Wright, entre outros. O principal objetivo da revista foi restaurar a cultura africana em seu lugar no concerto das nações<sup>13</sup>. É através desse veículo de comunicação que a África Negra e o mundo negro como um todo são expressos em uma ampla audiência. Instrumento este de alcance nacional e internacional, um internacionalismo de pensamento e conexões negras. O historiador Muryatan Barbosa (2020) reforçou que o movimento da negritude francófona se consagrou na década de 1950 como um fenômeno de amplitude global. Tratava-se de mostrar a contribuição cultural do negro à civilização universal.

Em 1950, Césaire lançou sua mais importante obra: “Discurso sobre o Colonialismo”. Escrito inicialmente como um artigo intitulado como *Discours sur le colonialisme* e publicado na revista *Éditions Réclame* e posteriormente, cinco anos mais tarde, a obra foi aumentada e publicada pela revista *Présence Africaine*, em Paris. A obra tem como principal objetivo contrapor a argumentação das referências canônicas do saber tido como universal, os europeus. O autor, Aimé Césaire, aborda criticamente o Ocidente, com destaque para a França, em seus mais diversos domínios culturais – literatura, política, etnologia, filosofia – e nos revela e desmascara o racismo introjetado em suas mais diversas facetas, que foi ignorado e invisibilizado nas intenções colonizantes. Assim, a obra gira em torno de um discurso crítico e contra-hegemônico ao modelo europeu de civilização, fortalecido em seu pano de fundo, o colonialismo. Além de criticar o conceito de humanismo; grande parte das ciências humanas europeias; e a ideia de nação aos moldes do imperialismo, que prega e propaga discursos sobre uma superioridade nacional em relação a outros países, ou continentes (Césaire, 1978).

---

<sup>12</sup> Revista Presença Africana (1947), coordenada por Alioune Diop e Christiane Diop e demais intelectuais. Disponível em: <http://www.presenceafricaine.com/info/9-revue>.

<sup>13</sup> Para saber mais sobre Cheikh Anta Dipo, ou para pesquisas que debatem a questão da historiografia africana, vê: **BRITO, Mauro Eugênio Evangelista Silva. Por uma descolonização da história: a historiografia africana da década de 1950, Kenneth Onwuka Dike e Cheikh Anta Diop. Dissertação (mestrado) – Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.**

É a partir da busca por igualdade que Césaire funda o Partido Progressista Martiniquês, cuja palavra de ordem é “uma Martinica autônoma numa França descentralizada”, e teve como principal objetivo instaurar um “tipo de comunismo martinicano mais decidido e responsável no pensamento e na ação” (Campos, 2020, p. 113). O partido em poucos anos se tornou o principal da Martinica, pois segundo Wallerstein (2006, p. 08) “o partido herdou essencialmente o eleitorado do Partido Comunista na ilha e que dominou a política martiniquês durante o resto do século XX.

Nos anos seguintes conciliou sua vida política e poética. Césaire é eleito presidente da câmara municipal de Fort-de-France desde o ano de 1945 até o ano de 2001 em que decide definitivamente abandonar a vida de político. Na extensa carreira política de Césaire, é essencial ressaltar sua contribuição no âmbito cultural, especialmente através da fundação do Serviço Municipal de Ação Cultural (SERMAC). Este organismo promove oficinas de expressões artísticas populares, como dança, artesanato e música, além de ser responsável pela organização do renomado Festival de Fort-de-France (Vicente; Montavani e Reis, 2022).

Césaire publicou mais de quatorze obras dentre elas poesias, peças de teatro, ensaios. Suas obras foram traduzidas em várias línguas. “Na Martinica, Aimé Césaire é nome do principal aeroporto, de ruas, praças, escolas e museus. Em Paris é nome de rua, praça, escola, biblioteca e de uma estação de metrô” (Campos, 2020, p. 126). O homem de ação e o pai da negritude, faleceu no dia 17 de abril de 2008, em Fort-de-France, e recebeu homenagem de várias personalidades do mundo. O corpo de Césaire está sepultado na cidade de Fort-de-France, onde construiu boa parte de sua trajetória política e intelectual.

### **III – Estado do Conhecimento: ideias e saberes do poeta Aimé Césaire e a obra “Discurso sobre o colonialismo”**

Escritor, poeta, ensaísta, dramaturgo e político. Aimé Césaire se distingue como uma figura de destaque e referência do seu período histórico. Utiliza da escrita como forma de resistência, mas também como forma de protesto e críticas ao colonialismo, ao racismo e ao projeto de controle e de poder hegemônico do Ocidente, enquanto também ilumina as diversas formas de resistência popular. O poeta é uma referência obrigatória na história da luta contra o colonialismo, considerado pai da Negritude e voz proeminente da poesia francesa, Aimé Césaire criou obras ricas e complexas, influenciada pela

experiência vivida sob o processo de colonização e pela necessidade de ultrapassá-la (Perina, 2022, p. 09). Os textos de Aimé Césaire marcaram uma época e continuam a influenciar os debates acerca da descolonização e das identidades pós-coloniais.

É um dos personagens mais importantes do século XX, destemido diante das questões política e da democracia. Um homem afro-potente, um homem de palavras, um homem questionador, um homem de combate. No entanto, como observado por Ramón Grosfoguel (2006, p. 147) “continua sendo um pensador ignorado, subestimado e quase desconhecido no Primeiro Mundo”.

Dessa forma, este estado do conhecimento tem como principal objetivo realizar um levantamento acerca das produções acadêmicas, realizadas entre os anos de 2000 a 2022. Este período é caracterizado pelo aumento substancial de estudos dedicados a Aimé Césaire e ao conceito de negritude, mas também é marcado por avanços em políticas públicas por reivindicações dos movimentos sociais, e em destaque os Movimentos Negros. Outro ponto importante de destacar desse período, é a efervescência dos estudos anticolonias, das teorias pós-coloniais, subalternas, do pensamento caribenho, latino americano em solo brasileiro. Essas investigações, provenientes de diversos Programas de Pós-Graduação no Brasil, aqui nos interessa destacar as inúmeras contribuições do intelectual, mas também evidenciar as lacunas, as ausências, os esquecimentos, as poucas produções acadêmicas evidenciando o protagonismo do poeta afro-caribenho.

As obras produzidas pelo poeta Aimé Césaire são de gêneros literários diversos como: poesia, teatro, ensaios, história e áudio. Algumas mais conhecidas e traduzidas para o português brasileiro são: Diário de retorno a um país natal (1939)<sup>14</sup>; Discurso sobre o colonialismo (1950); A tragédia do rei Christophe (1963)<sup>15</sup>; Uma temporada no Congo

---

<sup>14</sup> A obra original *Cahier d'un Retour au Pays Natal* de 1939 é uma série de poemas de Aimé Césaire, a tradutora classifica a obra como um canto dos colonizados e desenraizados sonhando em restabelecer o cordão umbilical com a Mãe África. A tradução para o português brasileiro aconteceu no ano de 2012 pela professora Lilian Pestre de Almeida, numa edição bilíngue – francês e português – pela editora EDUSP. Coloque nas referências.

<sup>15</sup> A obra original *La Tragédie du Roi Christophe* é uma peça teatral de 1963, publicada na Revista *Présence Africaine*. A peça aborda a realidade histórica do Haiti no início do século XIX e analisa as noções de dominação colonial e as contradições enfrentadas pelo líder, Christopher, no desejo de mudar o curso da história do Haiti. A tradução para o português brasileiro só acontece no ano de 2022 por Sebastião Nascimento e foi publicada pela editora Cobogó.

(1967)<sup>16</sup>; Discurso sobre a negritude (1987); Eu, laminária (1994)<sup>17</sup>. Nesse trabalho a fonte selecionada é a obra Discurso sobre o colonialismo produzida no ano de 1950.

A fonte escolhida para a elaboração deste trabalho é a obra “Discurso sobre o colonialismo”, escrita pelo poeta martinicano Aimé Césaire, em 1950. A obra intitulada “*Discours sur le colonialisme*” é publicada pela primeira vez em 1950, pela *Éditions Réclame*, “e teve pouca repercussão”, no primeiro momento, mas foi fazendo história aos poucos, como aponta Rogério de Campos (2022, p. 107). Em 1952, o jovem psiquiatra Frantz Fanon<sup>18</sup>, que foi aluno de Aimé Césaire no Lycée Schoelcher, em Fort-de-France na Martinica, abre o livro “Pele negra, máscaras brancas” com uma citação do livro. Em 1955, Aimé Césaire atualiza e aumenta a primeira versão da obra e a publica pela revista *Présence Africaine*, em Paris.

Em 1978, o livro é publicado pela Livraria Sá da Costa Editora, em Lisboa, Portugal, e traduzida do francês, para o português de Portugal, por Noémia de Sousa (1926-2002), uma poetisa moçambicana, tradutora, jornalista militante na luta de libertação nacional. Segundo o site Biografias de Mulheres Africanas<sup>19</sup>, desenvolvida pela Rede Multidisciplinar de Estudos Africanos do Instituto Latino-Americano de Estudos Avançados da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (ILEA-UFRGS), a poeta é lembrada como a “mãe dos poetas moçambicanos e seus poemas são inspirados pela cultura negra e expressões da diáspora africana.” O livro intitulado como “Discurso sobre o colonialismo” possui 69 páginas e tem como principal objetivo expor e aniquilar a falaciosa argumentação dos grandes patriarcas do “saber universal”, além de trazer um protesto contra os vastos horrores da dominação francesa em África, em Madagáscar, na Indochina e nas Antilhas.

A obra analisada é a edição portuguesa de 1978. Ela é prefaciada por Mário Pinto de Andrade (1928-1990), um ativista político angolano, divulgador da cultura negra, ensaísta e presidente do Movimento Popular de Libertação da Angola (MPLA) foi amigo de Aimé Césaire. Mário Andrade afirma que a obra de Césaire é moldada no estilo

---

<sup>16</sup> A obra original *Une saison au Congo* é uma peça teatral de 1967, que abarca os eventos ocorridos na República Democrática do Congo entre 1959 e 1961, incluindo os marcos políticos da independência e da nomeação de Patrice Lumumba como primeiro-ministro, culminando com o assassinato do líder congolês, que resistiu e lutou pela libertação de seu país. A peça de teatro só foi traduzida, de forma inédita, para o português brasileiro no ano de 2021 pelos professores João Vicente, Juliana Estanislau de Ataíde Mantovani e Maria da Glória Magalhães dos Reis, e publicado pela editora Temporal.

<sup>17</sup> A obra original *Moi, laminaire...* de 1994 é uma coletânea dos últimos poemas de Aimé Césaire. Foi traduzido em 2022 pela professora Lilian Pestre de Almeida e publicado pela editora Papéis Selvagens.

<sup>18</sup> Frantz Omar Fanon nasceu em 1925 na Martinica e formou-se em psiquiatria na França. Foi um dos mais importantes pensadores e ativistas a tratar das questões anticolonias e antirracistas.

<sup>19</sup> Disponível em: <https://www.ufrgs.br/africanas/noemia-de-souza-1926-2002/>

vulcânico e tão transparente que apresenta uma interpretação “do processo dos valores da Europa capitalista, responsável por um odioso empreendimento etnocidário – a colonização”, na qual “o autor se dirigia aos intelectuais burgueses que pretendiam representar então a consciência liberal, mas também a todos os militantes fincados, na revolta nacionalista” (ANDRADE, 1978, p. 5). Segundo o angolano, o livro se tornou uma “fonte nutridora da revolta, a alavanca da consciência anticolonialista, pois o discurso se tornou uma arma preciosa no combate ideológico, o livro vermelho dos militantes da Ásia, da África, da Argélia e entre outros” (ANDRADE, 1978, p. 8).

A obra é dividida em seis tópicos que podemos analisar da seguinte forma: no primeiro tópico o autor apresenta o processo de colonização, assim como a diferenciação entre colonização e civilização; no segundo tópico, o autor aborda a crítica ao humanismo europeu e a sociedade capitalista burguesa, a empreitada colonial, a relação entre colonizador e colonizado, e identifica nesse processo a coisificação do sujeito. A terceira parte discute o conceito de raça, da importância de reafirmação do ser negro e as possibilidades de construção de outros mundos, outras experiências. O quarto tópico é composto pela crítica, do autor, ao capitalismo e à “cientificista ciência” do século XIX. Césaire define alguns “cientistas” como os “cães de guarda do colonialismo”, entre eles estão, o geógrafo francês Pierre Gourou (1900-1999), o missionário franciscano Placide Tempels (1906-1977), o psicanalista e etnólogo Octave Mannoni (1899-1989), o escritor e crítico literário Yves Florenne (1908-1992). O autor também destaca a responsabilidade de jornalistas, historiadores, sociólogos, romancistas e universitários diante da produção ou da propagação de mentiras que justificam a colonização (Perina, 2022). Em seguida, retoma as críticas ao conceito do humanismo, à “cientificista ciência” e ao eurocentrismo. Por fim, no sexto tópico, o autor reforça que o perigo do colonialismo é imenso, pois os conceitos e ideários de nação, homem e humanismo, são conceitos criados pela e a partir da Europa, que inviabiliza as possibilidades de outras existências e vivências.

A obra é traduzida no Brasil apenas em 2020, após 70 anos da publicação original, pela Editora Veneta que publicou a tradução do Discurso sobre o colonialismo, com tradução de Cláudio Willer e ilustração de Marcelo D’Saete. Em 2022, a Editora Cobogó lança o livro “Textos escolhidos” da coleção Encruzilhada, coordenada por José Fernando Peixoto de Azevedo. O livro conta com três obras do poeta Aimé Césaire: A tragédia do rei Christophe (1963), Discurso sobre o colonialismo (1950) e Discurso sobre a negritude (1987), traduzidas por Sebastião Nascimento. Muito do que se sabe sobre o intelectual Aimé Césaire, no Brasil, existe a partir dos ativistas negros e intelectuais negros

brasileiros como Abdias do Nascimento (1914-2011), Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982), Ironides Rodrigues (1923-1987), principalmente pela proximidade com o conceito de negritude.

O levantamento do estado do conhecimento foi realizado a partir de consultas nos seguintes bancos de dados: Catálogo de Teses e Dissertações da Capes – Plataforma Sucupira; Banco Digital Brasileira de Teses e Dissertações; Periódico Capes e Scielo, isto porque são de âmbito nacional e internacional, para além disso, é a partir dessas plataformas que se organiza e indexa boa parte da produção científica no Brasil. Foram utilizadas as palavras-chave: “Aimé Césaire” e “Discurso sobre o colonialismo” para compor as buscas. A pesquisa foi realizada entre agosto a dezembro de 2022. Ao realizar a pesquisa com as palavras-chave foram encontrados os seguintes resultados:

Quadro 01: Resultados quantitativos da busca nos bancos de dados

Banco de Dados	Palavras-chave	
	“Aimé Césaire”	“Discurso sobre o colonialismo”
Banco Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD)	17	04
Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES – Plataforma Sucupira	14	00
Scielo	19	00
Periódico CAPES	1159	05

No quadro abaixo relacionamos as teses e dissertações que foram encontradas no Banco Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) e no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES – Plataforma Sucupira, com as palavras-chave “Aimé Césaire” e “Discurso sobre o colonialismo”.

Quadro 02: Busca na Plataforma CAPES e Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) com a palavra-chave Aimé Césaire – Busca realizada entre agosto e dezembro de 2022.

Ano	Autor	Título	Área e Instituição	Banco de dados	Nível
-----	-------	--------	--------------------	----------------	-------

2000	Idália Morejón Arnaiz	A questão da língua na Revista Tropiques	Letras e Literatura Francesa – USP	Plataforma CAPES	Dissertação
2005	Kátia Frazão Costa Rodrigues	Cahier d'un retour au pays natal e Moi, laminaire.: rotação de uma poética em Aimé Césaire	Letras – UFF	Plataforma CAPES	Dissertação
2006	Leandro Pasini	Identificações problemáticas: lírica e sociedade em quatro poetas latino-americano	Letras (Teoria Literária e Literatura Comparada - USP	BDTD e Plataforma CAPES	Dissertação
2006	Elio Ferreira Souza	Poesia negra das Américas: Solano Trindade e Langston Hughes	Letras – UFPB	BDTD	Tese
2009	Kátia Frazão Costa Rodrigues	A escrita de uma subjetividade “sem sujeito” em Aimé Césaire e Edouard Glissant	Letras – UFF	Plataforma CAPES	Tese
2009	Daviane Moreira e Silva	Cahier, Caderno, um diálogo possível	Letras e Estudos Literários - UFJF	BDTD e Plataforma CAPES	Dissertação
2009	Miriam de Andrade Levy	Palavras ao vento: os novos ares da Crioulidade diante do turbilhão da Negritude	Letras Neolatinas - UFRJ	Plataforma CAPES	Dissertação
2009	Maria Helena Valentim Duca	O Haiti como lócus ficcional da identidade caribenha: olhares transnacionais em Carpentier, Césaire e Glissant	Letras – UFF	Plataforma CAPES	Tese
2011	Suelany Christtyny Ribeiro Mascena	Memória e tradição no romance A Varanda do Frangipani, de Mia Couto	Letras – UFPB	BDTD e Plataforma CAPES	Dissertação
2012	André Luiz de Souza Filgueira	A escrita descolonial de Manoel Bomfim: uma conversa com o seu pensamento social e político	Ciências Sociais – UnB	BDTD e Plataforma CAPES	Dissertação
2013	Daiana Pereira Neto	De Paul Groussac a Richard Morse: apropriações e releituras de A Tempestade de Shakespeare	História - UFJF	BDTD	Dissertação
2014	Christian Rodrigues Fischgold	Representações pós-coloniais em Ruy Duarte: uma leitura de Os papéis do inglês	Letras – UERJ	BDTD	Dissertação
2014	Magdalena Sophia Ribeiro de Toledo	Marronismos, bricolagens e canibalismos: percursos de artistas e apropriações de Aimé Césaire da Martinica contemporânea	Antropologia Social – UFRJ	Plataforma CAPES	Tese

2015	Thalles do Nascimento Castro	Enigma da doce deriva: travessia e metamorfose em Dany Laferrière	Letras e Estudos Literários – UFJF	BDTD	Dissertação
2016	Glaucimara Alves da Costa Vieira	Local de enunciação e pensamento decolonial: representação do Caribe em Une Tempête, de Aimé Césaire	Letras – UFPI	Plataforma CAPES	Dissertação
2019	Regina Fatima Oliveira de Sá	Engaging with Africa: a study of Chimamanda Ngozi Adichie's Americanah	Letras – UERJ	BDTD	Dissertação
2019	Maria Vagneide de Oliveira Ferreira	Construção da identidade e da alteridade em processo pós-colonial?: A escravidão contada à minha filha (2002), de Christiane Taubira	Estudos da Linguagem - UFRN	BDTD	Dissertação
2019	Cristian Paula Santana	O Caribe Negro nos poemas de Nancy Morejón: um olhar para Cuba	Letras – UFGD	BDTD	Dissertação
2021	Franciele Rodrigues Guarienti	Quando o Caliban desperta: Negritude em relação na poética de Aimé Césaire	Literatura – UFSC	Plataforma CAPES	Tese
2021	Xenia Roque Benito	Os livros ilustrados por Wifredo Lam: Confluências do Surrealismo à Antilhanidade	Estética e História da Arte – USP	BDTD	Tese
2021	Suelen dos Santos Villanova	O silenciamento e a vocalização das mulheres em Niketche e O sétimo juramento, de Paulina Chiziane	Letras – UFRGS	BDTD	Dissertação
2021	Graziela Oliveira Neto da Rosa	História que a história não conta: Art. 26-a LDBEN no caminho do trem!	Educação – UFRGS	BDTD	Dissertação
2021	Marcelo de Troi	Salvador, cidade movente: corpos dissidentes, mobilidades e direito à cidade	Cultura e Sociedade – UFBA	BDTD	Tese

Podemos destacar que a maioria das teses e dissertações defendidas no Brasil em que a produção está relacionada a Aimé Césaire ou a suas obras, são de Programas de Pós-Graduação situados na região Sul/Sudeste. A partir desse levantamento podemos observar que Aimé Césaire é lido em diversas áreas de estudos, majoritariamente pela área de Letras e Literatura (04 teses e 13 dissertações), e também nas áreas de

Antropologia (01 tese), Cultura e Sociedade (01 tese), Educação (01 dissertação), História (01 dissertação), Ciências Sociais (01 dissertação).

Nem todos os trabalhos identificados tomam Aimé Césaire ou suas obras como objeto de pesquisa ou como referencial teórico privilegiado para interpretar a realidade social. Alguns trabalhos estabelecem uma comparação do autor ou de suas obras com outras obras e teóricos, como é o caso de: Pasini, 2006; Ferreira De Souza, 2006; Moreira E Silva, 2009; Neto, 2013; Castro, 2015; Santana, 2019. Algumas das pesquisas fazem apenas menção do autor ou da obra sobre alguma temática ao longo do trabalho: Lúcio, 2011; Mascena, 2011; Filgueira, 2012; Fischgold, 2014; Ferreira, 2019; Sá, 2019; Villanova, 2021; Troi, 2021. Outras fazem a utilização do conceito de negritude, a partir do poeta martinicano: Benito, 2021; Rosa, 2021. A pesquisa da Arnaiz, 2000 não se encontra disponível em formato virtual.

No quadro 03, apresentamos alguns artigos, livro ou capítulo de livros que foram encontradas nos bancos de dados citados anteriormente.

Quadro 03 – Artigos, Livro, Capítulo de Livro

Ano	Autor (a)	Título	Lugar de publicação	Tipologia
2000	Robin D.G. Kelley	<i>A poetics of anticolonialismo</i>	Estados Unidos	Prefácio de livro
2006	Immanuel Wallerstein	<i>Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud</i>	Madri – Espanha	Introdução do livro
2006	Samir Amin	<i>De la crítica del racialismo a la crítica del euroccidentalismo culturalista</i>	Madri – Espanha	Capítulo de Livro
2006	Ramón Grosfoguel	<i>Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopia desde la diferencia colonial</i>	Madri – Espanha	Capítulo de Livro
2006	Nelson Maldonado-Torres	<i>Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo</i>	Madri – Espanha	Capítulo de Livro
2006	Walter D. Mignolo	<i>El giro gnosiológico decolonial: la contribucción de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpo-política del conocimiento</i>	Madri – Espanha	Capítulo de Livro

2006	Kátia Frazão Costa Rodrigues	Aimé Césaire, da anamnese à enunciação",	Goiás (Brasil)	Artigo
2009	Françoise Vergès	Aimé Césaire et la lutte inachevée	Rio de Janeiro (Brasil)	Artigo
2012	Ramón Grosfoguel	Decolonizing Western Uni-versalisms: Decolonial Pluri-versalism from Aimé Césaire to the Zapatistas	Califórnia (Estados Unidos)	Artigo
2016	Antônio Gomes da Costa Neto	A denúncia de Césaire ao pensamento decolonial	Brasília (Brasil)	Artigo
2017	Blanca Zulema Ballesteros Trujillo	Reflexión sobre el pensamiento anticolonial expresado por Aimé Césaire en el "Discurso sobre el colonialismo" y algunas preocupaciones vigentes	La Paz (Bolívia)	?
2019	Gustavo de Andrade Durão	O pós-colonial de um ponto a outro do atlântico - Léopold Sédar Senghor e Aimé Césaire na revisão do movimento da negritude	Rio de Janeiro (Brasil)	Capítulo de Livro
2019	Franciele Guarienti	Aimé Césaire: escrita e engajamento na poética da Negritude	Florianópolis (Brasil)	Capítulo de Livro
2021	Marta Fernández	Aimé Césaire: às exclusões e violências da modernidade colonial denunciadas em versos	Salvador (Brasil)	Capítulo de Livro
2021	Mara Viveros Vigoya	Discurso sobre o colonialismo de Aimé Césaire: uma chave de leitura feminista latino-americana descolonial	Rio Grande do Norte (Brasil)	Artigo

Na plataforma Scielo, banco de dados de importantes periódicos nacionais e internacionais, ao pesquisar sobre “Aimé Césaire” foram encontrados 17 artigos e 02 resenhas, entre os anos de 2001 a 2021, com publicações em inglês, francês e espanhol, nos países da Argentina, Colômbia, Chile, Brasil, Portugal, Bolívia, Peru e África do Sul. As buscas relacionadas ao “Discurso sobre o colonialismo” não obtiveram nenhum resultado. As buscas na Plataforma Periódico CAPES foram as que mais apresentaram

resultados, quando utilizado “Aimé Césaire”, apresentou o resultado de 1159 respostas, entre artigos, resenhas, entrevistas, capítulo de livros e entre outras. Já quando pesquisado com a palavra-chave “Discurso sobre o colonialismo” o banco de dados apresentou 05 respostas com artigos, entrevistas e resenhas do livro. Mais à frente descreveremos com mais detalhes cada uma dessas pesquisas.

Após as buscas nos bancos de dados, apresentamos em ordem cronológica as pesquisas, em formato de tese, dissertação, livro, capítulo de livro e artigos, que tratam sobre a intelectualidade negra do poeta Aimé Césaire ou sobre a fonte analisada “Discurso sobre o colonialismo (1950)”.

Em 1979, Eurídice Figueiredo defende a dissertação em Língua e Literatura Francesa intitulada “Do negro á negritude: significado do teatro histórico de Aimé Césaire” na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), orientada por Lilian Pestre de Almeida, porém este trabalho não está disponível em formato online. A orientadora do trabalho, Lilian Pestre de Almeida é uma das referências em tradução das obras de Aimé Césaire no Brasil. Ela traduziu “Diário de um retorno ao país natal” [*Cahier d’un retour au pays natal*] no ano de 2012, publicado pela editora EdUSP. A obra chega ao Brasil após 56 anos da publicação da versão original e definitiva, em 1956. Dessa forma, “Césaire consegue criar uma obra que transgride as regras da poesia francesa: apropriou-se do francês e quebrou a sua estrutura para expressar a sua rebelião” (Martínez, 2013, p.16)<sup>20</sup>.

É a partir dos anos 2000 que observamos um crescimento de trabalhos acadêmicos citando o poeta Aimé Césaire, seja a partir do conceito de Negritude, seja por análise dos seus poemas e de suas dramaturgias (teatro). Assim, a editora *Monthly Review Press*, em 2000, lançou uma edição da obra *Discourse on Colonialism*, com prefácio do professor afro-americano de História Americana na Universidade da Califórnia de Los Angeles (UCLA), Robin D.G. Kelley, intitulado “*A poetics of anticolonialism* (Uma poética do anticolonialismo)”. O historiador afirma que a obra do poeta martinicano pode ser melhor descrita como uma declaração de guerra contra os antigos impérios da velha ordem colonial, um dos textos-chave dessa “onda” de literatura anticolonial produzida no pós-guerra. Para Robin D.G. Kelley (2000), o Discurso sobre o colonialismo tem um sentido duplo, de um lado é o discurso de Césaire sobre a destruição material e espiritual criada

---

<sup>20</sup> No texto original: “Césaire logra crear una obra transgresora de las reglas de la poesía francesa: se apropió del francés y quebró su estructura para expresar su rebelión” (Martínez, 2013, p.16).

pelo colonialismo, e é uma crítica ao discurso colonial. Dessa forma, Aimé Césaire coloca a questão colonial na frente e no centro do debate.

O autor afirma que existem poucas avaliações da crítica pós-colonial que dão atenção ao Discurso sobre o colonialismo, e quando existe é uma “litania”, de trabalhos “pioneiros” sem se preocupar em elaborar seu conteúdo (Kelley, 2000, p. 15). Reforça que “os críticos literários tendem a pular ou descartá-lo como uma anomalia”. Para Robin Kelley (2000), a obra *Discurso sobre o colonialismo*, oferece novos *insights* sobre as consequências do colonialismo e um modelo para sonhar uma saída para nossa situação pós-colonial. Embora ainda precisamos derrubar todos os vestígios da velha ordem colonial, destruir a antiga é apenas metade da batalha.

Uma obra importante sobre o poeta martinicano e suas obras é o livro “*Discurso sobre el colonialismo*” da Editora Akal, de Madri em que faz parte da coleção “*Cuestiones de antagonismo*” de 2006, em língua espanhola. A obra não possui autoria dos organizadores. E reúne um compilado de quatro importantes trabalhos do autor Aimé Césaire, são eles: “*Discurso sobre el colonialismo*”; “*Cultura y colonización*”; “*Carta a Maurice Thorez*” e “*Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y culturas afro-americanas*”. Essa edição, em especial, contém a introdução do Immanuel Wallerstein, intitulada “*Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud*”, e, conta ainda, com quatro apêndices: “*De la crítica del racismo a la crítica del euroccidentalismo culturalista*” por Samir Amin; “*Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopia desde la diferencia colonial*” por Ramón Grosfoguel; “*Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo*”, por Nelson Maldonado-Torres e “*El giro gnosiológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpo-política del conocimiento*” por Walter D. Mignolo. Essa edição foi fundamental para uma aproximação dos escritos de Aimé Césaire com a decolonialidade, devido a influência desses autores com a teoria e com os estudos decoloniais na América Latina.

Para Ramón Grosfoguel (2020, p. 13), o “*Discurso sobre o colonialismo*” é um “manifesto decolonial – na qualidade de texto fundacional do pensamento decolonial afro-caribenho”. É, portanto, uma obra-manifesto de alto impacto para as lutas anti-coloniais. “Ele enuncia o ponto de vista do colonizado e expressa consoante com a razão europeia, mas apresentando seus silêncios, seus limites e seu racismo” (Grosfoguel, 2006, p. 192). Esse outro ponto de vista, “é uma resposta do mundo colonizado, e particularmente da diáspora africana, ao projeto civilizatório moderno europeu”, nos

lembra Nelson Maldonado-Torres (2006, p. 175). Assim, a obra é “um questionamento radical ao euro-ocidentalismo dominante”, como complementa Samir Amin (2006, p. 95). Dessa forma, concordamos que “sua reflexão vem do corpo, da persistência quase incurável da ferida colonial, da memória sem arquivos” (Mignolo, 2006, p. 198).

No ano de 2006, Kátia Frazão Costa Rodrigues publica o artigo, na Revista Brasileira do Caribe, “Aimé Césaire, da anamnese à enunciação”, nesse artigo a autora busca investigar sobre o “eu” que se enuncia na obra “*Nègre je suis, nègre je resterai*”, publicada em novembro de 2005, pelos autores Aimé Césaire e Françoise Vergès. Importante destacarmos que a Revista Brasileira do Caribe é fruto de esforços da historiadora cubana, Dra. Olga Cabrera, como ferramenta de circulação de conhecimento sobre o Caribe no Brasil. A professora aposentada da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, foi uma das figuras de destaque na pesquisa sobre o Caribe no Brasil. Em 1999, fundou o Centro de Estudos do Caribe no Brasil (CECAB) para preencher a lacuna existente nos estudos caribenhos no país, que era evidente até mesmo no contexto dos estudos latino-americanos, assim como a intenção de criar um espaço de diálogo nacional e internacional (Cabrera, 2013).

O CECAB foi um centro de pesquisa vinculado ao Conselho Nacional de Ciência e Tecnologia - CNPq e a Universidade Federal de Goiás, e simultaneamente, a sociedade civil e científica. Seu pioneirismo nas pesquisas e publicações sobre os estudos caribenho e pós-coloniais no Brasil, o constituiu como um marco na produção científica brasileira voltado para os estudos, pós-coloniais relacionado às as culturas afrodescendentes do Caribe. A composição dos seus membros era formada, em sua maioria, por historiadores, antropólogos, educadores, filólogos e outros, em diferentes níveis de graduação acadêmica e instituições (UFG, UFF, UFBA, UFMA, UnB, entre outras) contribuindo para o debate interdisciplinar e a circulação do conhecimento. A criação do grupo de pesquisas proporcionou um crescimento nos trabalhos, em que a temática versava sobre a relação Brasil e Caribe, a perspectiva caribenha, estudos culturais e interculturais. Pois, o grupo percebe a produção do conhecimento como uma possibilidade para ampliar as fronteiras para além do pensamento eurocêntrico.

Sob a liderança da professora Olga Cabrera, o Centro de Estudos desempenhou um papel central na criação da Revista Brasileira do Caribe, no ano de 2000, e na organização de Simpósios Internacionais, que aconteciam a cada dois anos. De acordo com Olga Cabrera (2013, p. 260), a revista chegou ao contexto goiano observando e mergulhando na perspectiva do “outro”, em que a presença negra ou indígena era muitas

vezes ocultada, silenciada, negligenciada e obscurecida, manifestando-se apenas nas tradições e no folclore. Reforça ainda que a revista é “um local de diálogo interdisciplinar e intercultural”, que tem como objetivo fornecer conhecimento sobre as teorias e os espaços culturais do Caribe em suas conexões com o mundo atlântico e latino-americano, especialmente com o Brasil.

A Revista continua em circulação, representando um espaço dedicado à promoção e difusão de estudos exclusivamente voltados para o Caribe no país, assim como as culturas caribenhas e suas relações com outras regiões. No entanto, após a aposentadoria da professora Olga Cabrera em 2008, o CECAB encerrou suas atividades na UFG, realizando seu último simpósio em 2013, em Goiânia, na Universidade Federal de Goiás (UFG). A temática do evento tratou-se das “Paisagens e Narrativas no entre-lugar das culturas”. A Revista Brasileira do Caribe, editada publicada atualmente pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão - UFMA, tem como foco o estudo das culturas Afro-Americanas na sua relação com outras culturas e com suas matrizes africanas e ameríndias.

Em continuidade aos trabalhos e estudos do CECAB, a linha de pesquisa “Fronteiras, Interculturalidades e Ensino de História”, criada em 2010, no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás (PPGH/UFG), tem, de certa forma, dado prosseguimento ao trabalho iniciado pelo CECAB. A partir de 2009, parte dos integrantes dessa linha de pesquisa, sobretudo os professores Elias Nazareno e Alexandre Martins de Araújo, trouxeram para o programa os estudos acerca da modernidade/colonialidade/decolonialidade, com “ênfase nos grupos subalternizados, povos indígenas, populações quilombolas e religiões de matriz africana”, como destaca Ordália Araújo, Elias Nazareno e Leandro Mendes (2022, p. 198), no artigo “Estudos étnicos e interculturais” do livro em comemoração aos 50 anos do Programa de Pós-Graduação em História na UFG. Os autores ressaltam que a linha de pesquisa iniciada no ano de 2010 se estabeleceu, ao longo dos anos como um campo de estudos pluriepistemológicos centrados na interculturalidade crítica e nos estudos interétnicos, especialmente dos povos indígenas e afrodescendentes, seguindo as discussões teóricas-metodológicas, promovidas pelo grupo de pesquisadores latino-americanos. Segundo os autores essas categorias ganham forças a partir da “virada historiográfica resultante das demandas postas pelos movimentos sociais de negros, afro-brasileiros e indígenas desde os anos 1970” (2022, p. 205).

Assim como, o grupo de estudos e pesquisas “História Indígena e História Ambiental: interculturalidade crítica e decolonialidade da UFG” coordenado pelo professor Dr. Elias Nazareno e vinculado ao Grupo de Pesquisa do CNPq, que conta com a participação de pesquisadores de diversas áreas do conhecimento e alunos de graduação, mestrado, e doutorado, interessados nas discussões, além de uma vasta produção de saberes e conhecimentos. Vinculados a linha “Fronteiras, interculturalidade e ensino de História”, bem como ao grupo de estudos, já foram concluídas 17 dissertações de mestrado e 07 teses de doutorado, com mais 04 dissertações de mestrado em andamento e 03 teses de doutorado.

A autora, Kátia Frazão Costa Rodrigues no artigo “Aimé Césaire, da anamnese à enunciação”, busca evidenciar o importante papel da memória no reconhecimento e reafirmação identitária. Ao longo do artigo apresenta a fonte analisada no seu trabalho em que o poeta martinicano, Aimé Césaire, é entrevistado pela professora francesa da Universidade de Londres, Françoise Vergès.

Kátia Rodrigues (2006) destaca que em Césaire, ser negro remete a uma história transcontinental. Antes de tudo, a África é origem de uma diáspora que explodiu por todo o mundo. A autora aponta que em Césaire, "relembrar uma história negra, falar em igualdade e fraternidade, é trazer à tona uma série de outras questões, dentre elas o problema da ‘identidade’, termo que representa tantas lacunas, desde o passado colonial" (Rodrigues, 2006, p. 481). E isso afetaria diretamente o desenvolvimento da consciência individual e coletiva antilhana. Assim,

Césaire coloca em cena o eu de uma nova estética que aponta para uma existência africana, negra, mas também laminar, lacunar, híbrida e mutante, sustentada pela força de ir além e por uma temporalidade fluida que ocupa o espaço do inominável, refletindo o desejo numa expressão sempre reinventada, em consonância com a concepção que se tem da diáspora moderna (Rodrigues, 2006, p. 481).

No trecho acima a autora remete a uma subjetividade reinventada. É a partir dessa subjetividade reinventada que a pesquisadora Kátia Rodrigues (2006, p.469) reforça que "Césaire destrói acidentalmente as barreiras do tempo, mostrando a evolução profunda de uma subjetividade, que caminha, com esperança, pelo antigo espaço do drama, ligando passado e presente às expectativas do amanhã". Conclui que reler Césaire à luz do presente dá aos debates de hoje uma história, uma "genealogia" que os fundamenta. Sua voz se faz resistência à atual tendência política mundial, marcada pelo silêncio, pela

ignorância e pela indiferença de toda a história da humanidade com respeito à condição do negro. A autora finaliza afirmando que é preciso ler Césaire.

Em 2009 a mesma autora citada acima defende a tese de doutorado em Letras intitulada “A escrita de uma subjetividade ‘sem sujeito’ em Aimé Césaire e Edouard Glissant” na Universidade Federal Fluminense (UFF), orientada por Dra. Paula Glenadel. A pesquisa tem como objetivo propor o diálogo entre Césaire e Glissant, a partir da expressão de uma subjetividade que se constrói e opera a partir da ruína, que possibilita compreender o homem como uma experiência em processo. E espera-se que a pesquisa se aproxime da palavra que afirma o diverso, contrariando, assim, todo pensamento que se limita ao um e caminha para a intolerância. A autora ressalta a ideia de que a escrita de Césaire surgiu em total consonância com os movimentos culturais da época, em que fazia oposição ao etnocentrismo, às tradicionais formas de expressão da arte, assim como pela revisão dos conceitos de beleza e espaço. Para Kátia Rodrigues (2009), investigar a subjetividade nesse contexto é convocar para a cena a voz que se apresenta como "Eu" na escrita, e que através do existir enriquece a condição de sujeito histórico.

A partir da obra de Aimé Césaire e de Édouard Glissant, provocando curiosidade, inquietação e diferença, pela forma livre e responsável com que se movimenta nas duas poéticas. Livre porque parece estar fora de sistemas que limitam a sua significação e reduzem consciências, impedindo a criação de outras estratégias de vida, baseadas na ética e no respeito ao outro; responsável porque incita à reflexão e a um olhar mais esperançoso em relação ao futuro da Humanidade – desafio de todo Homem (Rodrigues, 2009, p. 142).

Segundo a autora, a escrita produzida na diáspora amadurece e revela a autoria de um “sem sujeito” que resiste, localizando-se à margem da história, que experimenta novas alternativas para a comunicação e cria uma rede de outras possibilidades, pela consciência da heterogeneidade e pela inclusão de todas as diferenças constituintes. Assim, uma pluralidade de vozes habita o discurso incontestável da singularidade que marca toda existência.

Em 2009, Françoise Vergès publica, na revista ALEA: Estudos Neolatinos, o artigo intitulado “Aimé Césaire et la lutte inachevée” em que destaca a importância de poeta martinicano como “um dos autores que contribuiu para a desconstrução da biblioteca colonial que desde o século XVI organiza o mundo segundo uma hierarquia que parte de um centro, a Europa, para se desdobrar no tempo e no espaço”. A autora ressalta ainda que “seu trabalho é essencial porque ele está entre os primeiros a

questionar *de um lugar singular*, uma colônia francesa que viveu a escravidão e o colonialismo, a narrativa hegemônica europeia” (Vergès, 2009, p. 24).

Para a autora é na obra *Discurso sobre o colonialismo*, que Césaire leva a julgamento a civilização europeia que, sob o disfarce de uma missão civilizadora, que espalhou mortes, genocídio e a destruição de culturas, de populações. Reforça ainda que a crítica cesariana ao colonialismo se baseia na visão de um "novo humanismo", que consiga integrar a experiência dos “condenados da terra” (Vergès, 2009).

Em 2011, Gustavo de Andrade Durão defende a dissertação de mestrado, intitulada "A construção da Negritude: a formação da identidade do intelectual através da experiência de Léopold Sédar Senghor (1920-1945)", defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação de Dr. Robert Wayne Andrew Slenes. Sua pesquisa se propõe a analisar a trajetória do escritor senegalês Léopold Sédar Senghor (1906-2001), principalmente a partir da criação e participação ativa no movimento da Negritude e na luta política em oposição ao colonialismo francês. E tem como objetivo compreender como o conceito de negritude surge e sua importância na conscientização e na divulgação de noções como traços da "cultura negra" ou africana através do mundo. Dessa forma, afirma que:

Para a história é necessário lembrar que através da narrativa da negritude pode-se chegar a questões importantes como os processos de preconceito estipulados pelas teorias pseudocientíficas, à exclusão dos povos africanos acusados ainda de primitivos (de acordo com a lógica imperialista) e a participação de novos atores sociais que a partir do acesso ao estudo acadêmico na França, buscam as críticas ao sistema colonial imposto nos seus países (Durão, 2011, p. 15).

O movimento da negritude francófono foi de grande importância em seu período histórico entre o ano de 1920 até 1945, como uma resposta encontrada para combater o racismo. Gustavo Durão (2011, p. 18) revela que compreender a atuação desses escritores foi uma “tarefa complicada” já que grande parte das suas obras está no original do francês, a ausência de pesquisa feita sobre o movimento da Negritude e reforça que seu interesse como "estudo historiográfico é perceber que a negritude surge do contato colonial e da necessidade de se rejeitar as estruturas geradas através da colonização".

Dessa forma, com as questões centrais da Negritude foi possível perceber a historicidade e como a narrativa foi construída por autores negros que formavam uma elite intelectual, no contexto colonial, com objetivo de contradizer as justificativas

pseudocientíficas da inferioridade do negro e a possibilidade de divulgação dos valores culturais dos povos negros.

Para o autor "as questões ao redor da Negritude ainda não estão esgotadas e faz-se necessário incorporar estas questões à nossa historiografia, não só porque a Negritude fez parte dos debates coloniais, mas por abranger escritores importantes que se caracterizaram como protagonistas da escrita da história" (Durão, 2011, p. 141). A falta de tradução das fontes produzidas por estes pensadores e o distanciamento por partes dos historiadores explica a ausência de trabalhos historiográficos sobre a temática.

Em 2014, Raissa Brescia dos Reis, defende sua dissertação de mestrado intitulada "Négritude em dois tempos: emergência e instituição de um movimento (1931-1956), defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais, orientada pela professora Dra. Vanicléia Silva Santos. O trabalho tem por objetivo investigar a trajetória da institucionalização do movimento da Negritude, desde a fundação do grupo e sua relação com as redes de sociabilidades mobilizadas em torno do neologismo na década de 1930 e também nas décadas de 1940 e 1950, e do discurso homogêneo criado sobre ele e seu lugar de origem de uma Literatura Negro-Africana, quando novos pensadores e possibilidades outras de diálogo chegaram em Paris, em que se institucionalizou e nomeou uma nova comunidade intelectual francófona.

A autora utiliza de um esforço comparativo para a construção de uma análise que toma o Négritude como um movimento que se constrói em dois processos diferentes: um relacionado a emergência de um discurso específico acerca da identidade do homem negro num mundo em construção e desconstrução e o outro processo marcado pela institucionalização e reconhecimento.

A autora justifica que a escolha da fonte se trata de um objeto pouco explorado na historiografia brasileira. Um objeto carente em abordagens historiográficas no Brasil ou em interpretações das suas condições de enunciação. Reforça ainda que "falta no cenário nacional uma análise que o insira em seu contexto de produção e informação ao invés de se concentrar em posicionar-se política e normativamente diante das propostas e do discurso do movimento" (Reis, 2014, p.17). Diante disso a autora declara que:

pretendendo ocupar um lugar de problematização da historiografia dominante e de aprofundamento da produção nacional, sua proposta parte de um olhar voltado para o Négritude como um movimento forjado em consonância com as práticas e representações de um grupo de estudantes e posteriormente de intelectuais negros unidos em Paris.

Com ênfase em seus encontros e desencontros e sem intentar antever ou prescrever bandeiras e comprometimentos ideais (Reis, 2014, p. 16)

Para a autora, os intelectuais negros francófonos estabeleciam-se como sujeitos mediadores ou tradutores de uma linguagem própria ao negro na sociedade francesa, ou seja, de uma construção e legitimação de uma intelectualidade negra. Conclui sua dissertação reforçando a dificuldade de se acessar do Brasil os textos fundadores do movimento da Negritude, tanto em francês, quanto em traduções para o português, enfatiza que estes são quase inexistentes ou apenas portuguesas. Corroborando ainda que resta muito a fazer na historiografia brasileira acerca da vivência, de experiências das identidades, das culturas e das literaturas negras construídas no mundo no século XX.

No ano de 2014, a tese de doutorado em Antropologia Social intitulada “Marronismos, bricolagens e canibalismos: percursos de artistas e apropriações de Aimé Césaire da Martinica contemporânea” foi defendida pela Magdalena Sophia Ribeiro de Toledo no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), orientada pela Dra. Olívia Maria Gomes da Cunha. A pesquisa tem como ponto de partida os percursos de artistas martinicanos (artistas plásticos, atores, diretores de teatro) que se consideram de alguma forma influenciados por Césaire ou que utilizam seus conceitos, poemas, discursos, peças, entre outras, em seus artefatos. A autora reforça,

sigos os artistas (Victor Anicet, René Louise e Christian Bertin) e seus artefatos para compreender de que forma realizam as apropriações de Césaire e seus conceitos. Assim, acompanhando o percurso sugerido pelos próprios artistas através de suas obras, busco compreender de que modo estes resolveram ‘fazer cultura martinicana’ por meio do uso e produção de artefatos, e como o próprio Aimé Césaire aparece como artefato simbolicamente relevante neste processo. Através deste percurso, sugerido pela experiência com os artistas e seus artefatos, pretendo, por fim, demonstrar como a transformação de ideias e memórias de experiências foram transformadas em objetos que têm propósitos ‘filosóficos’, ‘anti-coloniais’, ‘estéticos’ ou ‘existenciais’ (Toledo, 2014, p. 25).

Para a autora é através do Serviço Municipal de Ação Cultural (SERMAC), política cultural implementada por Césaire, que a “arte” aparece como uma forma de fabricação de autenticidades e que conecta uma série de valores que se forjaram no percurso do movimento da negritude e das apropriações surrealistas na Martinica, tais como “origens”, “resistência”, “desalienação”, “identidade” (Toledo, 2014, p. 21). Ressalta ainda que, “as negritudes se assemelhavam a afetos que, entre os artistas que conheci, fertilizam, instigam e mobilizam posicionamentos, ações e criações”. E esses

artistas utilizam da arte como um meio de "autoconhecimento, compreensão, formulação e expressão de uma 'caribeidade' ou da 'consciência de ser negro'" (Toledo, 2014, p. 207), como forma de oposição e resistência cultural as formas estéticas europeias dominantes, e para a formação de uma identidade cultural martinicana.

Em 2016, o artigo "A denúncia de Césaire ao pensamento decolonial" foi publicado, na Revista Eixo, pelo professor Antônio Gomes da Costa Neto. Seu artigo tem como objetivo "ressaltar a necessidade de construções de novos paradigmas de conhecimento através das manifestações de pensadores como Aimé Césaire, apresentando-a como uma das mais robustas manifestações sobre o colonialismo" (Costa Neto, 2016, p. 46). Segundo o autor, a denúncia de Césaire na obra "Discurso sobre o colonialismo" demonstra a capacidade da opção decolonial como um novo paradigma. Dessa forma, o autor questiona a Modernidade e seus objetivos, assim como o papel das ciências sociais nesse contexto. Para ele, "repensar a modernidade se faz necessário pela decolonização do poder em razão da identidade dos não ocidentais, além de uma nova abordagem pela indagação do universalismo" (Costa Neto, 2016, p. 48)

No tópico Colonialidade e Decolonialidade na América Latina, o autor afirma que referencia-se na Luciana Ballestrin (2013) para apontar que,

desde a constituição do pensamento do Grupo Modernidade/Colonialidade formada no final dos anos 1990 por intelectuais latino-americanos, situados nas diversas universidades das Américas, e com a introdução de pensamentos como a colonialidade do Poder, do Saber e do Ser, além das contribuições iniciais da tríade francesa (Césaire, Memmi e Fanon), foram fundamentais nesse processo (Costa Neto, 2016, p. 50).

Importante destacar aqui que não seria uma "tríade francesa", mas sim uma tríade africana e afro-diaspórica, pois como afirma Ramón Grosfoguel (2006, P. X), "*estos pensadores negros pensando desde su cuerpo, desde su piel, desde el lado outro de la 'diferencia colonial'*". Com o *locus* de enunciação Aimé Césaire e Frantz Fanon a partir da Martinica (Caribe) e Albert Memmi da Tunísia (África).

O autor apresenta a obra "Discurso sobre o colonialismo" apenas como um exemplo de uma obra de denúncia sobre o colonialismo. Na qual Césaire apresenta os horrores do colonialismo, do racismo, da exploração dos limites científicos e entre outros. Reforça que a crítica de Césaire permanece relevante nos dias de hoje, abordando questões contemporâneas como a modernidade e o colonialismo. Isso demonstra como a decolonialidade pode ser vista como uma abordagem filosófica essencial para transcender

esse processo, inclusive no contexto da formação das nações, concebidas por Césaire como um fenômeno resultante da influência burguesa (Costa Neto, 2016).

Em 2017, a socióloga boliviana Blanca Zulema Ballesteros Trujillo publica na revista *Temas Sociales*, o artigo "Reflexión sobre el pensamiento anticolonial expresado por Aimé Césaire en el 'Discurso sobre el colonialismo' y algunas preocupaciones vigentes". A autora destaca a importância do conceito de Negritude, criado pelos estudantes Aimé Césaire, Léon Damas e Léopold Sédar Senghor, na França nos anos trinta, para desmascarar os horrores do "espírito colonial" europeu contra as populações negras. Destaca que "la 'negritud' se transformó entonces en un arma conceptual de lucha contra algunas ideas instaladas, como la inferioridad, la bestialidad, la falta de civilización y la cultura del negro y los africanos en rechazo a las prácticas imitativas de la cultura francesa por parte de los pueblos colonizados" (Trujillo, 2017, p.183). Destaca que, ainda que o pensamento do poeta martinicano tem importantes consequências epistemológicas, pois questiona a qualidade nefasta dos referentes autoritário e excludentes euro-norteamericano-cêntricos. Para a autora,

En la propuesta de Césaire extraño la alusión explícita y específica de la situación de los derechos de la mujer de color, cuya imagen representa, allende fronteras, al género femenino en su totalidad. Por su importancia, sostengo que ni hablando genéricamente se puede suponer su presencia en el Discurso de la colonialidad. Insisto en esta omisión por las nefastas consecuencias históricas, políticas, sociales y culturales que provoca este descuido discursivo, que incluye la escandalosa omisión de nombrar a las múltiples subjetividades, tradicionalmente olvidadas. Es urgente que esa terrible distracción sea reparada para que la reivindicación de Césaire goce de sentido completo (Trujillo, 2017, p.191).

Em 2019 são publicados dois capítulos de livros, um escrito pelo historiador Gustavo de Andrade Durão, intitulado "O pós-colonial de um ponto a outro do atlântico - Léopold Sédar Senghor e Aimé Césaire na revisão do movimento da negritude" e o texto da Franciele Guarienti, intitulado "Aimé Césaire: escrita e engajamento na poética da Negritude".

No ano de 2021, a autora Marta Fernández publica o capítulo de livro intitulado "Aimé Césaire: às exclusões e violências da modernidade colonial denunciadas em versos". O principal objetivo do capítulo é chamar a atenção para os limites e ambiguidades do universalismo europeu denunciados em versos por Césaire. A autora afirma que sua pesquisa tem como objetivo contribuir para os esforços recentes voltados

para conferir visibilidade ao pensamento de Césaire, que foi, de um modo geral, pouco analisado pelos estudos pós-coloniais, ainda que muitas das suas reflexões se mantenham extremamente atuais (Fernández, 2021, p. 36-37). Césaire acreditava que para o movimento anticolonial era preciso a desalienação e o reconhecimento da diferença, assim utiliza a poesia como arma, como uma forma de romper com as narrativas hegemônicas e construir uma nova linguagem capaz de comunicar a herança africana (Fernández, 2021, p.48)

Segundo a autora "a releitura de Césaire nos ajuda a entender esse processo por meio do qual o colonizador teme e daí se diferencia do "Outro" colonizado, mas, ao mesmo tempo, precisa e deseja o "Outro" para ser reconhecido como superior" (Fernández, 2021, p.40). Finaliza seu capítulo reforçando as potencialidades e sensibilidades estéticas do poeta, assim como sua influência em relação às inúmeras ideias desenvolvidas por pensadores latino-americanos, na perspectiva decolonial. Para a autora, "Césaire nos convida, ontem e hoje, a repensar os direitos humanos desde o ponto de vista das margens, da experiência (pós)colonial marcada pela violência e pela injustiça, a pluriversalizar o mundo que nos foi apresentado como uno, nos intima a descentrar a Europa da sua posição totalizante e a particularizar a sua história, ou a versar sobre mundos outros, plurais e dinâmicos" (Fernández, 2021, p. 53-54).

Ainda em 2021, Franciele Rodrigues Guarienti defende a tese de doutorado em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), intitulada "Quando o Caliban desperta: Negritude em relação na poética de Aimé Césaire", orientada pela Dra. Susan Aparecida de Oliveira. A tese de doutorado apresenta um estudo de poemas do escritor Aimé Césaire em que ele faz referência ao Brasil.

A autora utiliza-se da prática tradutória para investigar a relação entre o discurso político e poético da obra analisada. A tese tem como objetivo apresentar uma proposta de tradução para o português brasileiro dos poemas selecionados de Aimé Césaire. Ela apresenta a tradução para o português brasileiro dos seguintes poemas de Aimé Césaire, em que o autor faz referência a integração das culturas negras das Antilhas, da América do Sul, especialmente do Brasil: *Batouque* (1943), *Le verbe marronner* (1955), *Lettre de Bahia de-tous-les-saints* (1966) e *Mot-macumba* (1982).

A partir do contexto histórico, político e literário a autora propõe a reelaboração da dor da experiência colonial e da construção das subjetividades das identidades afrodiáspóricas através do uso da linguagem. A autora reforça que a pouca circulação em

português brasileiro dos autores da Negritude no Brasil levou à escolha de Aimé Césaire. Guarenti aponta que,

Em diversos momentos, me questionei – e me questiono – sobre a dificuldade de acesso às obras de autoras(es) francófonas(os). Mesmo se tratando de um campo de estudos reconhecido, não se encontra com facilidade as produções literárias escritas em francês – fora da França e da Europa – por antilhanos, magrebinos, africanos etc. Sendo assim, esses são poucos estudados e reconhecidos em ambientes acadêmicos, bem como em meios comerciais. Com poucas traduções disponíveis – ou nenhuma – de autoras(es) da diáspora de língua francesa, comecei a refletir sobre como a educação ocupa um importante espaço no processo de colonialidade do saber, pois a estrutura colonial serve-se do sistema de ensino para incorporar valores coloniais. Considero a prática de tradução um elemento diretamente ligado à possibilidade de acesso às diversas culturas e de descolonização de pensamento tendo em vista que a tradução privilegiou, durante muitos séculos, a veiculação do discurso hegemônico (Guarenti, 2021, p. 18-20).

A autora afirma que a poesia se dá e está no princípio de tudo na vida de Aimé Césaire, pois é a partir dela que o autor se apresenta na literatura, de textos escritos, "é por meio das palavras que o autor formula possibilidades de viver em um mundo em relação" (Guarenti, 2021, p. 15). Desta forma a palavra é articuladora das relações dos homens com o mundo, ela é o instrumento de mudança. Pois é a partir delas e com elas que esses sujeitos construíram oposição às narrativas eurocêntricas e hierarquizantes. Assim, "no caso de Césaire, a escrita se inscreve em uma experiência colonial que tem como intuito pensar novas formas de resistência, de lutas e de emancipação individual e coletiva" (Guarenti, 2021, p. 15).

A autora reforça que é a partir dessa reescrita da história pelo olhar do oprimido, que os escritores da negritude reivindicaram a condição do sujeito negro no sistema colonial e que influenciou vários movimentos sociais e culturais na África, na Europa e nas Américas. Segundo a autora, "a escrita da Negritude iniciou o processo de pensar novas formas de resistência, de uma consciência diaspórica, a liberdade criadora, a possibilidade de sermos autênticos, de lutas e de emancipação individual e coletiva" (Guarenti, 2021, p.153-154).

No mesmo ano, Mara Viveros Vigoya - a coordenadora da Escuela de Estudios de Género da Universidad Nacional de Colombia – publica, na revista *Equatorial*, o artigo "Discurso sobre o colonialismo de Aimé Césaire: uma chave de leitura feminista latino-americana descolonial". O artigo foi produzido a partir de uma aula inaugural proferida para o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do

Rio Grande do Norte. Para a autora, a obra “Discurso sobre o colonialismo” é um dos textos inaugurais do giro decolonial. Sua pesquisa tem como principal objetivo investigar a relevância da obra para o mundo afro-latino-americano e seu potencial de contribuição para os projetos feministas descoloniais latino-americanos contemporâneos. Segundo a autora, "embora se fale muito de Césaire como intelectual, poeta e escritor, seu pensamento político é menos conhecido" (Vigoya, 2021, p. 3). Reforça ainda que,

Discurso sobre o colonialismo é um dos mais fortes questionamentos ao colonialismo e ao racismo como vetores consubstanciais ao capitalismo e à modernidade ocidental; inclusive, poderia ser considerado como um precursor das críticas ao pensamento e às práticas internacionais de desenvolvimento. Nesse livro, Césaire desvelou os primeiros pressupostos epistemológicos do universalismo ocidental e formulou uma das críticas mais devastadoras da Era do Iluminismo e suas formas de exclusão e hierarquia (Vigoya, 2021, p. 3).

Em sua pesquisa destaca três pilares do Discurso sobre o colonialismo: "o primeiro é a crítica ao eurocentrismo, expressada na sua análise e interpretação da história europeia da metade do século XX. O segundo é a proposta teórico-política da descolonização, como uma terceira via que se abre no pós-guerra e o terceiro é a pertinência de seus questionamentos em torno das demandas de igualdade e de reconhecimento das diferenças" (Viveiros Vigoya, 2021, p. 04-05).

Assim, a análise de Césaire "evidencia que a produção de conhecimento não está desligada da localização geográfica e corporal do sujeito que enuncia, e que essa ancoragem é a que permite questionar o mito universalista que oculta quem fala e qual é a localização epistêmica nas estruturas de poder a partir da qual esse sujeito fala. A ocultação desse lugar de enunciação é o que possibilita a expansão colonial, a dominação e a construção de hierarquias entre civilizações".

A autora afirma que "o trabalho de Césaire, a luz do presente, oferece uma profundidade histórica e uma genealogia teórico-política necessárias para a compreensão dos debates atuais sobre colonialismo e colonialidade, identidade e alteridade" (Viveiros Vigoya, 2021, p. 03). Assim como para pensar no colonialismo e no racismo como vetores de opressão, tanto da modernidade ocidental quanto do capitalismo.

Dessa forma, para a autora, reler o Discurso sobre o Colonialismo "hoje é participar de uma tarefa genealógica do pensamento anticolonial e decolonial. Esse texto já anunciava o debate formulado atualmente em torno de um mundo mais justo e sem racismo; propunha o que hoje é conhecido como o giro decolonial e a decolonialidade"

(Viveiros Vigoya, 2021, p. 10). A autora finaliza com o chamado do Discurso sobre o Colonialismo para "transformar o universal abstrato em pluriversal concreto, que descolonize a modernidade eurocentrada e possibilita que todas as identidades coletivas particulares, sem exceção, possam aprofundar suas singularidades, “não para afundar em uma sorte de solipsismo comunitário ou no ressentimento” como afirma Césaire, mas para desdobrar todas suas possibilidades vitais e “avançar na conquista de uma nova e mais ampla relacionalidade que dê lugar a todos os outros mundos possíveis" (Viveiros Vigoya, 2021, p.14).

A ausência de obras e comentadores do autor no Brasil, mesmo que a obra tenha sido publicada há mais de 70 anos, indica a invisibilização de um autor tão importante para a afirmação e a recuperação da identidade negra frente ao colonialismo e ao racismo. É preciso estranhar as ausências produzidas, questionar e exigir a presença do diverso, do contraditório em nossos espaços. Nesse cenário, recordar Césaire é necessário para entendermos a condição colonial, pois como afirma Grada Kilomba (2019, p. 223), “a escravização e o colonialismo podem ser vistos como coisas do passado, mas estão intimamente ligados ao presente. Pois, o colonialismo e o racismo coincidem”. São vetores de opressão do sistema capitalista e moderno ocidental.

Aimé Césaire foi um sujeito comprometido com sua época, com sua realidade imediata e histórica. E ao longo da sua vida trabalhou com distintos gêneros literários, e obteve um grande destaque na sua vida política e intelectual. Foi de extrema relevância para o Caribe, principalmente para a Martinica e para os países colonizados.

A principal tese de Aimé Césaire – na fonte analisada – é afirmar que a Europa se asselvajou, os europeus se tornaram selvagens, que utilizaram o empreendimento colonial como um laboratório e os povos originários, africanos e afro-diaspóricos, como vítimas. Dessa forma, essa pesquisa se propõe a pensar a obra “Discurso para o colonialismo (1950)” para além de um trabalho militante, mas como um trabalho histórico/historiográfico que tece críticas a invenção da modernidade forjada pela Europa, pois seu texto é anticapitalista. É um texto fundador na base daquilo que se produziu. Seu texto é uma plataforma de denúncia, mas também de reflexão. Para o autor Fernando Cordobés (2008) a obra "Discurso sobre o colonialismo de Césaire "no son algo del pasado, sin conexión con el presente". Ressalta ainda que "en sus textos hay una impronta de rebeldía, de inconformismo, provocación y desafío. No se trata de un autor del pasado. Su obra se puede leer como una reflexión lúcida e inconformista sobre el mundo injusto que todos habitamos" (Cordobés, 2008, p. 35)

É a partir dos processos de descolonização do conhecimento que iremos reafirmar e reinventar este poder que por anos foi branco, hegemônico, universal e tradicional. É preciso um deslocamento do lugar de enunciação, de geopolítica, de episteme e assim proporcionar que outras interpretações possíveis da história sejam enunciadas e evidenciadas. Narrativas outras, de resistência, mas também de esperança e reexistência. É preciso uma aproximação dos historiadores com esses intelectuais negros que foram e são base para os estudos de políticas anticoloniais, crítica da colonização e de suas consequências para a sociedade. Dessa forma, a martinicana Françoise Vergès reforça que,

Para Césaire, a emancipação é um horizonte que se redesenha constantemente. A qualquer momento, o contexto político, econômico e cultural transforma as respostas. Nunca há, portanto, uma resposta definitiva, mas uma busca constantemente renovada de uma posição onde nem a singularidade nem o universal triunfe sobre o outro. É na tensão entre essas duas posições que Césaire vê um processo de emancipação onde a idealização e a amargura são afastadas (Vergès, 2009, p.34).

Sabemos que é “urgente o diálogo e a afirmação de perspectivas de conhecimentos e de povos que foram subalternizados dentro da modernidade/colonialidade” (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2019, p. 16). Recordar Césaire é refletir e reafirmar que o colonialismo e o racismo são vetores de opressão, tanto do capitalismo quanto da modernidade ocidental. O colonialismo tem em seu núcleo a violência (física, simbólica, epistêmica, psicológica). Um regime de produção de corpos, subjetividades. Não é algo do passado, continua atuando no presente, de forma sofisticada. Por isso, é urgente um processo de libertação e descolonização dos corpos negros frente ao colonialismo e ao racismo da modernidade ocidental.

Recordar Césaire é necessário para entendermos a condição colonial a partir de outras lentes e outras abordagens, mas para além disso é dismantelar e desestruturar os mecanismos de controle para que assim entoemos a canção da liberdade. “Mais uma vez, invocaremos Césaire; gostaríamos que muitos intelectuais negros nele se inspirassem” (Fanon, 2020, p. 199). Ler Césaire é importante. Ele deve ser lido e relido hoje, não como uma simples testemunha, mas como voz crítica de uma leitura crítica da realidade em que estava inserido (Vergès, 2009, p. 25). Para além disso, retornar em Césaire é perceber suas confluências entre poética e política como formas de suprir as lacunas e “esquecimentos” da história hegemônica e oficial, assim como seus projetos políticos para a emancipação das Antilhas, em especial a Martinica. Pois, Aimé Césaire dismantela

e desestrutura os mecanismos de controle a partir de narrativas outras que promovam contra narrativas hegemônicas a partir de outras lentes e abordagens, de resistências e de esperanças. Césaire é inspiração para as futuras gerações, sua voz de protesto precisa ecoar para além dos Atlânticos, pois seus versos são latentes, potentes, pretos, são poesia<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Versos da música Principia do cantor Emicida com participação especial de Pastor Henrique Vieira, Fabiana Cozza e Pastoras do Rosário. A música faz parte do álbum AmarElo (2019). Disponível em: [https://youtube.com/playlist?list=PL\\_N6VL1gm0aLlr0HQ6yl2lRXdSfuxMt-s](https://youtube.com/playlist?list=PL_N6VL1gm0aLlr0HQ6yl2lRXdSfuxMt-s).

## **CAPÍTULO II – RASURANDO O CÂNONE: TEORIAS E METODOLOGIAS A PARTIR DA EXPERIÊNCIA DOS POVOS COLONIZADOS**

“O passado europeu é um passado imperial e colonial”, afirma a autora Gurinder K. Bhambra no artigo “A Decolonial Project for Europe” (2022). A socióloga propõe um olhar crítico sobre o passado colonial europeu e a necessidade de ações reparativas pós-coloniais como parte de um projeto descolonizador para a Europa. A proposta, da autora, procura demonstrar como a Europa necessita também se decolonizar percebendo por meio de suas histórias coloniais no centro dos debates por meio de uma abordagem crítica e reflexiva que reconheça e confronte o legado colonial da Europa. Enfatiza ainda que a importância de reconhecer e confrontar esse passado imperial e colonial buscando reparação em relação as injustiças históricas ligadas ao colonialismo, como a exploração, a opressão, e a desigualdade resultante das práticas coloniais. Uma de suas propostas é transformar as narrativas eurocêntricas dominantes, em que questiona as estruturas de poder e suas hierarquias que sustentam as desigualdades e a marginalização do mundo que foi colonizado. Pois, “essas questões não pertencem apenas a um passado colonial. Elas reverberam bem em nosso passado, como pode ser visto em debates em andamento no tempo presente”, como afirma Jeanette Ehrmann (2022, p. 389).

É evidente o impacto provocado pelo colonialismo na realidade atual e também futuras, como afirma Bhambra (2022), neste sentido rasurar o cânone a partir de outros discursos e narrativas é essencial para disseminar a contribuição de diferentes povos, de diferentes culturas, de diferentes saberes. A autora Jeanette Ehrmann, no artigo *Within, beyond or against the canon: What does it mean to decolonize social and political theory?* (2022), defende que para que aconteça essas mudanças é necessário “aprender por meio de diálogo com aqueles representados como 'Outro’” (Bhambra and Holmwood, 2021, apud Ehrmann, 2022, p. 394). Para a autora, essa abordagem dialógica deve incluir tanto autores quanto conceitos dos diversos movimentos anticoloniais e antirracistas contra a dominação europeia” (Ehrmann, 2022, p. 394).

Dessa forma, nosso objetivo neste capítulo é investigar o surgimento e a emergência de conhecimentos e saberes não hegemônicos a partir das experiências dos povos colonizados e das perspectivas outras para o campo intelectual. Esse capítulo é subdividido em cinco tópicos: o primeiro “O que é um intelectual?”, aborda a gênese da

palavra *intelligentsia* e do conceito de intelectual no Ocidente. Assim, como faz uma análise de quem pode ser considerado um intelectual nesse período histórico, assim como as mudanças de percepção no comportamento social e político. Seguindo essa linha, o segundo tópico “A História intelectual latino-americana” analisa como o conceito de intelectual foi sendo modificado na América Latina e como a partir de renovações e readaptações os intelectuais latino-americanos reescrevem a História a partir de seus problemas concretos, de sua realidade, de suas respostas.

É, principalmente, com a ampliação do conceito de intelectual e intelectualidade que o terceiro tópico, intitulado “Uma maré crescente: novas paisagens para os intelectuais” têm como objetivo apresentar as insurgências e a produção de conhecimentos que rompem com a história dos vencedores. Assim como os novos espaços geopolíticos, corporeidades que fissuram a hegemonia, em que descolaram as estruturas, e articulam novas produções de conhecimento e saberes. Desse modo, percebe-se que a concepção de intelectual está carregada de corporeidades presentes e insurgentes. Esses corpos-políticos fissuram a hegemonia eurocêntrica, deslocam as estruturas, articulam a produção do conhecimento e provocam tensões e rasuras nos espaços da produção intelectual e do conhecimento.

O terceiro tópico “O colonialismo é fundamentalmente indesculpável: modernidade e racismo” nos apresenta como o discurso hegemônico do processo da modernidade está relacionado a colonialidade. Duas faces da mesma moeda. A primeira é visível e a segunda é obscura (Mignolo, 2017). Aliado ao princípio organizador ou uma lógica estruturante de todas as configurações sociais e relações de dominação da modernidade: o racismo. “A realidade é que um país colonial é um país racista” (Fanon, 2021, p. 79), pois o racismo é a engenharia de legitimação da máquina de governar. Uma vez que, “como princípio constitutivo estabelece uma linha divisória entre aqueles que têm o direito de viver e os que não o têm, e será um princípio organizador daqueles que podem formular um conhecimento científico legítimo e daqueles que não podem” (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2019, p. 11).

O quarto tópico: “Falando a partir das margens: descolonizando teorias, conhecimentos e saberes” tem como objetivo evidenciar as fissuras na história hegemônica, a partir dos conhecimentos e saberes lidos como subalternizados no processo de colonização, pois é a partir dos inúmeros processos de resistências e rupturas com a escrita da história hegemônica que se articulam grupos de estudos e pesquisas em algumas partes do mundo como o objetivo de criticar o eurocentrismo e o discurso dominante.

Pois, “trazer estas vozes que foram representadas como o Outro da razão universal transformará significativamente o cânone. Eles confrontam o cânone por dentro, mas também vão além e às vezes testemunham contra ele”<sup>22</sup> (Ehrmann, 2022, p. 394).

## **I – O que é um intelectual?**

A afro-americana bell hooks<sup>23</sup>, ao estudar a falta de reconhecimento do trabalho intelectual e as dificuldades enfrentadas por uma mulher negra, aponta que “o trabalho intelectual é uma parte necessária da luta pela libertação fundamental para os esforços de todas as pessoas oprimidas e/ou exploradas que passariam de objeto a sujeito que descolonizariam e libertariam suas mentes” (hooks, 1995, p. 466). A autora atribui uma função ao trabalho intelectual, que além de produzir ciência ele deve atuar no processo de libertação, como parte constituinte de um movimento político mais amplo.

O termo “intelectual” passou por constantes processos de ressignificação, por isso, a definição do termo, está contemporaneamente em disputa e em constante movimento. A concepção acerca do que é um de intelectual está diretamente ligada ao processo de conformação da modernidade ocidental. De maneira geral, sua representação esteve historicamente vinculada a figura masculina, se mantém fortemente presente no imaginário social, e associado ao homem branco, culto, letrado, detentor de uma erudição necessária, tendo o seu posicionamento público legitimado. Dessa forma, o intelectual está associado a influência que exerce no debate público, no desenvolvimento cultural e social.

A palavra *intelligentsia* tem origem na Rússia, entre o final do século XIX e início do século XX e se associou a ideia de elite ou categorias de indivíduos que se definiam pelo grau de formação e de competência para a realização do seu exercício, a partir do conhecimento adquirido nas universidades e com o meio cultural, quase sempre a hegemônica, de origem Ocidental (Aron, 2017; Vieira, 2008; Wasserman, 2015).

Segundo o historiador Carlos Eduardo Vieira (2008, p. 68), o protótipo da *intelligentsia*, no Ocidente, é o homem culto, orador persuasivo, nacionalista e defensor

---

<sup>22</sup> No original: Bringing in these voices who have been represented as the Other of universal reason will transform the canon significantly. significantly. They confront the canon from within, but also move beyond and sometimes bear witness against it (Ehrmann, 2022, p. 394)

<sup>23</sup> A grafia em minúsculo, do nome da autora afro-americana bell hooks, é um posicionamento político como uma forma da recusa egóica. Pois, hooks queria que prestássemos atenção em suas obras, em suas palavras e não em sua pessoa.

de mudanças sociais e sempre ligado as elites de sangue ou econômica. Assim, o termo foi usado para designar aqueles sujeitos da sociedade em que se dedicavam à atividade intelectual (Aron, 2017; Vieira, 2008). Em outras palavras, a *intelligentsia* é como uma conquista que tem por princípio separar aqueles que a tem - e são categorizados como intelectuais - e aqueles que não. Mais do que isso, há também implícito, nesse demarcador quem pode ou não falar em nome do saber.

Raymond Aron em “*El opio de los intelectuales*” (2017) define *intelligentsia* como,

[...] uma das principais características das sociedades industriais a categoria de indivíduos que receberam, em universidades ou escolas técnicas, a qualificação necessária para o exercício desses ofícios é chamada de *intelligentsia*. Escritores, estudiosos e artistas criadores são colocados em primeiro lugar, professores ou críticos em segundo, divulgadores ou jornalistas em terceiro, profissionais, advogados ou engenheiros saindo da categoria na medida em que cedem ao desejo de eficiência e perdem preocupação com a cultura. [...] No Ocidente, eles prefeririam o segundo, reduzindo-o ainda mais, limitando-o àqueles cuja "única profissão é escrever, ensinar, pregar, aparecer no palco ou praticar as artes ou as letras" (Aron, 2017, p. 150 – tradução nossa)<sup>24</sup>.

Desde o princípio, *intelligentsia* é uma categorização relacionada a algumas pessoas com base em sua posição na sociedade, nível educacional e conhecimentos adquiridos durante a formação, reforçando a ideia de conquista, por isso a importância atribuída ao título presente no sistema acadêmico até hoje. Originalmente, o termo referia-se ao compromisso moral e patriótico e à defesa e difusão de discursos nacionalistas (Vieira, 2008; Wasserman, 2015). Deste modo, segundo Oliveira Junior (2017), “a origem do termo está atrelada à combinação de atividades cognitivas e culturais, mas também a um irrevogável teor político decorrente da sua atuação pública autônoma”.

Assim, esses sujeitos se vinculavam “a ideias de grupos de capacidades superiores de análise e elaboração de propostas sociais, se constituía assim como protagonista político privilegiado”, um intelectual (Vieira, 2008, p. 69). Porém, o termo pode ser visto também como um exemplo de categorização cultural, em que a cultura e os valores de

---

<sup>24</sup> No original: O se considera como uno de los rasgos principales de las sociedades industriales el número de los expertos y se denomina *intelligentsia* a la categoría de los individuos que han recibido, en las universidades o las escuelas técnicas, la calificación necesaria para el ejercicio de esos oficios de encuadre; o se ubica en primer término a los escritores, los sabios y los artistas creadores, a los profesores o críticos en el segundo, a los vulgarizadores o periodistas en el tercero, a los prácticos, juristas o ingenieros saliendo de la categoría en la medida en que se abandonan al deseo de eficacia y pierden la preocupación por la cultura. [...] En Occidente, se inclinarían preferentemente por la segunda, reduciéndola aún más, al limitarla a aquéllos cuya “única profesión es escribir, enseñar, predicar, aparecer en escena o practicar las artes o las letras” (Aron, 2017, p. 150).

uma determinada elite intelectual são privilegiados, valorizados em relação aos demais grupos sociais.

O termo intelectual, por sua vez, surge na França, tem origem no latim “*intellectus*” e significa inteligência ou capacidade de compreender. Segundo Cláudia Wasserman, a expressão (2015, p. 67) “foi utilizada não apenas para designar a condição profissional do sujeito ou ao fato de ele dedicar-se a atividades não manuais, mas, passou a referir-se a alguém que assume uma posição política ou ideológica e intervém nos assuntos públicos”. De forma sucinta, o termo foi designado para nomear ou descrever um indivíduo ou um grupo da sociedade que tem como especialidade produzir ideias, saberes e conhecimentos. E a partir disso, buscam valorizar a sua cultura e política, a partir dos seus conhecimentos. Assim, os intelectuais foram definidos como os “representantes da ‘alta cultura’, acepção que se generalizou na Europa Ocidental” (Wasserman, 2015, p. 67), ressaltando que são essas ideias e esses representantes que são decisivos na defesa de pautas, agendas e diferentes posições sociais e políticas, assim como na formação de opinião.

Desde então o termo está associado as elites e aos letrados, como o “representante do *ethos* da renovação, da modernidade, da civilidade, do progresso do povo e da nação” (Vieira, 2008, p. 70). Logo, como afirma Cláudia Wasserman (2015, p. 65), “a definição de intelectual é ampla, seja pela heterogeneidade de opiniões, de posicionamentos políticos, de atividades profissionais e de comportamentos diante dos problemas e temas da sociedade”. Deste modo,

Os intelectuais se mostraram extremamente competentes para criar sua própria imagem, pois, além de deterem competência para operar com a palavra, com o discurso, ocuparam púlpitos socialmente valorizados na imprensa, no Estado, nas instituições de ensino e nos círculos de cultura (Vieira, 2008, p. 74).

Mesmo sendo de definição ampla, um grupo seletivo de pessoas, os intelectuais, sobretudo os europeus, tiveram – entre os séculos XIX e XX – a possibilidade de criar e promover sua própria imagem, construindo para si um ideal de autoridade que os autoriza a falar, geralmente em nome de outrem e/ou dos seus objetos de estudo. Por terem a permissão para falar, os intelectuais, desde então, colocam-se na posição de quem pode criar e promover a imagem que determinam para si. Em um sistema e uma sociedade que nem todos tinham a liberdade ou direito de se expressar embora esse seja um, esses sujeitos tinham a autorização para criar sua imagem, assim como utilizar da linguagem e

do discurso para ocuparem posições de privilégios na sociedade, como as plataformas na imprensa, posições no Estado, nas instituições de ensino e entre outros.

Como resultado desse processo, há a escrita da história intelectual, feita a partir e por essas pessoas. A história intelectual, segundo Jorge Myers (2016, p. 24-25), consiste na exploração da produção, nas mais diversas formas de expressão humana de diferentes linguagens – escrita, artística, discursos, entre outras –, realizadas pelas elites letradas do passado, a partir de sua própria “condição de inteligibilidade histórica”, de um contexto social e cultural, assim como simbólico e material. O autor destaca ainda que

a historicidade da história intelectual tem raiz em seu projeto de apreender as ideias, os discursos, o pensamento, as ideologias como artefatos históricos **cuja condição de possibilidade de serem portadores de significado exige a presença de um conjunto de interlocutores cuja identidade sócio-histórica possa ser empiricamente reconhecida** (Myers, 2016, p. 27, grifo nosso).

Considerando que os intelectuais são os responsáveis por produzir também as ideias do seu tempo. Sua atuação é, de certa forma, também responsável pela própria escrita da história, uma vez que, em alguns casos, as fontes analisadas são as descrições e análises que esses intelectuais fazem do seu próprio tempo, por exemplo. Isto é, eles atuam como interlocutores teórica e empiricamente reconhecidos entre o presente e os fatos ocorridos no passado. Deste modo, aos intelectuais é dada a chance de atuação como agentes e protagonistas políticos na história que eles mesmo escrevem, isso porque,

A história intelectual investe na análise dos processos de produção, circulação e recepção das ideias e dos discursos científicos, políticos, pedagógicos ou artísticos [...]. Reassociar as ideias, os sentidos, as representações e/ou os discursos aos seus contextos de produção e de recepção é condição para construir uma história intelectual intimamente articulada à história das linguagens, das profissões ligadas à esfera cultural, das formas de transmissão da cultura e dos meios e dos lugares de difusão do conhecimento (Vieira, 2008, p. 80).

Considerando essa perspectiva apontada acima, o que fica evidente é que a produção desses intelectuais aliada à linguagem é marcada pelos rastros que eles deixaram perceptíveis na história por meio de seu trabalho, através das formas de divulgação desses conhecimentos e da circulação desses enunciados entre seus pares. Isso reforça que tanto na história dos intelectuais quanto na história intelectual, é fundamental identificar e caracterizar os indivíduos nelas envolvidos, de forma direta ou indireta, para

estabelecer as conexões entre o plano subjetivo dos significados e o plano objetivo das práticas sociais.

Esse processo de identificação e nomeação dos agentes, sejam eles figuras proeminentes no pensamento científico ou grupos profissionais e religiosos, exige rigor, pois envolve a atribuição de significados que afetam a interpretação do processo histórico (Vieira, 2008). Com isso, podemos observar que a história intelectual, junto com o uso dos termos *intelligentsia* e intelectuais pode representar uma mudança de percepção no comportamento social e político.

Edward Said (2005, p. 25) afirma que o intelectual é “um indivíduo com um papel público na sociedade, que não pode ser reduzido simplesmente a um profissional sem rosto, um membro competente de uma classe, que só quer cuidar de suas coisas e de seus interesses”. A questão central para Said “é o fato de o intelectual ser indivíduo dotado de uma vocação para representar, dar corpo e articular uma mensagem, um ponto de vista, uma atitude, filosofia ou opinião para, e também por, um público” (Said, 2005, p. 33).

## **II - A História Intelectual Latino-Americana**

A historicidade da produção intelectual depende não somente do empenho individual de cada autor, mas sobretudo das teias e redes de relacionamentos e trocas que são estabelecidas com múltiplos contextos. Especialmente na América Latina, por conta de sua distância espacial, para tanto torna-se necessário a construção de “espaços geográficos transnacionais e/ou internacionais” (Rezende, 2016, p. 09).

As reflexões praticadas sobre a história intelectual na América Latina estavam inicialmente preocupadas com a história da cultura. O historiador Luciano dos Santos (2016) destaca que o desenvolvimento do termo intelectual na América Latina, se deu em uma historicidade própria. Assim, a palavra intelectual passou a ser usada com mais prestígio na América Hispânica no final do século XIX e início do século XX. Complementa ainda que, “o termo intelectual define, em princípio, o homem de letras e só depois se referirá a um sujeito que pode ter influência social e política e homens do discurso político” (Santos, 2016, p. 42). Segundo Carlos Altamirano (2007) a História Intelectual Latino-Americana é habitualmente reduzida a uma História das Ideias, devido ao protótipo intelectual latinoamericano ser ligado à ideia de intelectual da Europa Ocidental. O historiador Eugênio Carvalho (2015, p. 49) afirma que a história das ideias na América Latina se consolida em meados do século XX, como um movimento

intelectual que não pode ser compreendido desconsiderando as interconexões e interdependências entre seus dois projetos disciplinar e extra-disciplinar.

Para o autor a História das ideias latino-americana passa por quatro grandes eixos: “1) ampliação do objeto historiográfico “ideias””, que trata das variadas manifestações das ideias, como as não acadêmicas e as de natureza ideológica, em sua relação com a estrutura social, política e econômica, mas ao mesmo tempo, dotadas de certo poder transformador dessa mesma estrutura; “2) ampliação do campo geográfico de seu alcance para além do nacional”, que se dá na dimensão de uma unidade histórica na América Latina e por um projeto comum de libertação e integração da região, baseado na preocupação com a identidade regional; “3) redefinição do ‘status’ epistemológico da disciplina História das Ideias”, que consideram a transformação em uma “metadisciplina” a partir de mudanças significativas que vai para além dos campos tradicionais de conhecimento e se utiliza de suas produções; e “4) renovação dos enfoques e tratamentos da História das Ideias”, que pode se dá a partir de duas propostas interligadas. A primeira é reescrever a história das ideias a partir da realidade atual da América Latina. E a segunda é entendê-la como história da consciência social, dos problemas enfrentados e das respostas oferecidas a eles (Carvalho, 2015, p. 49).

Dessa forma, a História das Ideias Latino-Americana, segundo Carvalho (2015), está para além de tratar as ideias, mas percebê-las condicionadas por uma estrutura política, social, econômica e de mudanças. Considerando esses fatores, Myers (2016) aponta que a partir de uma perspectiva latino-americana, em meados do século XX havia então dois grandes campos de pesquisa: o analítico e o interpretativo da história intelectual, cada um com sua tradição e regras próprias e dentro dos quais era possível imaginar uma exploração em um modo sistemático de produção cultural, intelectual e discursiva do passado, sem estar necessariamente subordinado ao espaço disciplinar da filosofia.

Tendo em vista o aspecto funcional como a confrontação de pontos de vista, a definição de um próprio pensamento de uma filosofia da história e uma filosofia da libertação latino-americana, apontado na história das ideias, o autor ainda indica que,

Tal consciência histórico-social do passado, enfocada a partir do presente, se estenderia a esse último, instrumentando os historiadores para o enfrentamento dos problemas ainda persistentes na circunstância concreta do presente latino-americano (dependência, dominação, fragmentação, entre outros), motivando e fortalecendo seu compromisso com a transformação dessa realidade em um projeto de

futuro. Assim, tal enfoque da história das ideias reforçaria ainda mais o seu valor funcional de fonte legitimadora de uma filosofia da história e de uma filosofia da libertação latino-americanas (Carvalho, 2015, p. 53).

Significa dizer que é necessário romper com a instrumentalização dos historiadores da noção de “história das ideias” que aponta para um presente latino-americano de dependência, dominação e fragmentação, seria necessário ampliar a perspectiva historiográfica na noção de ideia, bem como seu campo geográfico para além dos limites geográficos do nacional, redefinir o status da disciplina e renovar o enfoque e tratamento da história das ideias, só assim será possível à História Intelectual Latino-Americana romper com a premissa de que o pensamento intelectual é constituído apenas pela elite intelectual, acadêmica e universitária, mas expressas nos discursos cotidianos, nas vivências e experiências dos diversos sujeitos.

Essa produção mais diversa e considerando os diversos sujeitos aproxima-se daquilo que Joanne Rappaport (2007) caracteriza como “co-teorizações”. A partir de uma etnografia produzida em colaboração com pesquisadores indígenas colombianos, a autora aponta que se faz necessário a reformulação das formas de produção do conhecimento de modo colaborativo que seja para além de uma compreensão simplista. O processo de colaboração possibilita uma redefinição do campo, novas opções conceituais e metodológicas, assim como a criação de novas teorias, novas interpretações da história e novos veículos narrativos para recontar o passado. Caminho que se aproxima mais da perspectiva da História das Ideias latino-americanas das práticas da *intelligentsia europeia*.

A autora, conceitua a co-teorização como a produção coletiva de veículos conceituais que ocupam tanto um corpo de teorias antropológicas quanto os conceitos desenvolvidos pelos interlocutores, com o principal objetivo de romper com a investigação moderno-colonial. É a partir desse espaço de reflexão e de construção da teoria e de uma metodologia colaborativa, através do diálogo coletivo, que resultou em novas formas de escrita espiral como veículo para narrar o passado e para romper com o molde das formas históricas ocidentais que abordam a história de forma linear e teleológica (Rappaport, 2007).

Para Alejandro Haber (2011, p. 16) “é a ciência disciplinar que disciplina o mundo”. Dessa forma, o autor propõe, no artigo “Nometodología Payanesa: notas de metodologia indisciplinada”, indisciplinar a ciência e como primeira medida radical, é preciso indisciplinar a metodologia. Segundo o autor,

consiste em indiscipliná-la de seus pressupostos: a relação de objetivação/subjetivação, a linearidade temporal da sequência da produção do conhecimento, a distribuição topológica do conhecimento teórico e do mundo, e a autonomia prática do conhecimento em relação as relações sociais/vitais (Haber, 2011, p.18).

O intelectual Gersen Baniwa (2019) destaca ainda que é principalmente com o avanço da liberdade e da autonomia de pensamento nas antigas colônias europeias, setores e sujeitos sociais e intelectuais iniciaram uma forte crítica a esta cultura sistêmica de colonialidade e começaram a esboçar ideias alternativas para possível superação ou enfrentamento da cultura colonial enraizada nas sociedades colonizadas. E ao romper com essas lógicas impostas, pensando “a partir de outros lugares que não aqueles que nos levam institucionalmente a construir o nosso privilégio epistêmico. Esses outros lugares são de reconhecimento, aprendizado e solidariedade” (Haber, 2011, p. 18). Para o autor é a partir desses lugares que se instala uma mudança, uma atitude da aprendizagem. Pois, é no reconhecimento que denunciemos a violência epistêmica, e na solidariedade que se funda uma corrente afetiva e se orienta pelas ampliadas subjetividades (Haber, 2011).

Deste modo, a ciência assume novos posicionamentos teóricos, surgem novas contribuições ao campo das teorias do discurso, do sujeito e das ideologias. Em suma, considerar que o objeto são as ideias, mas também os sujeitos produtores dessas ideias (Carvalho, 2015). Nesse sentido, “os intelectuais são, simultaneamente, sujeitos e objetos, interpretação e prática social, ciência e arte política” (Vieira, 2008, p. 81).

Tomando esse cenário, deve-se utilizar, em detrimento da “história das ideias”, a perspectiva da “história intelectual”, isto é, um campo que abarca um conjunto das formas de pensamentos, de discussões e imaginações. Um encontro de distintas tradições, desde a história política à crítica literária, da história das ideias à história das linguagens. De acordo com Maria Elisa de Sá (2016), as revistas, projetos editoriais, ideias, imaginários, redes e vínculos, escritores, leitores e entre outros, são exemplos dos objetos do campo da história intelectual.

O historiador Jorge Myers (2016, p. 23) define a história intelectual como “uma forma de interrogar o passado e que privilegia e enfatiza as formas de pensar, de discorrer e de imaginar como os seres humanos manifestaram em seu tempo”. Reforça ainda que a “história intelectual consiste em uma exploração da produção realizada pelas elites letradas do passado”. Para a historiadora Cláudia Wasserman (2015, p. 64), a história intelectual diz respeito às inúmeras interpretações sobre os agentes, as práticas, os

processos, produtos e aponta que “esses atores sociais usaram suas habilidades de discutir, argumentar, projetar o futuro a serviço de combates políticos, o que demonstra a relevância dos intelectuais nas sociedades, como detentores do poder ideológico”.

Na perspectiva de Carlos Altamirano (2007, p. 11), a história intelectual está para além de uma simples função da história social, pois “ela privilegia certa classe de fatos – em primeiro lugar, os fatos dos discursos – porque eles dão acesso a uma decifração da história que não pode ser obtida por outros meios e porque proporcionam pontos de observação únicos sobre o passado”. Dessa forma, os fatos postos em discursos é que servirão de baliza para a escrita da história.

Dessa feita as ideias e atitudes no conjunto das práticas sociais são como uma inflexão na história política latino-americana no sentido de valorizar o uso e o sentido da linguagem, os atores e os meios de circulação e de produção de ideias (Sá, 2016). Assim, de forma sucinta, Jorge Myers (2016, p. 53) destaca que a história intelectual “analisa os processos de produção de significados no interior de uma sociedade, centrando seu exame tanto no resultado final desses processos, com seus conteúdos – que estão abertos a uma pluralidade de interpretações –, quanto nos produtores e nos contextos em cujo interior estão inseridos os discursos”. Desse ponto de vista,

Se a história intelectual privilegia uma análise que enfatiza as formas de pensar, de discorrer e de imaginar que os seres humanos manifestaram no passado, isso não se dá porque se pense que resida aí uma solução definitiva e única aos enigmas do passado, mas, antes, porque simplesmente se pensa que sem uma atenção meticulosa e exaustiva, sem investigação sistemática dedicada a essa problemática, nossa compreensão da história permaneceria incompleta (Myers, 2016, p. 23).

Maria Elisa Sá (2016, p. 13), complementa ainda que a história intelectual se refere às investigações que analisam os processos de produção e de significados no interior de uma sociedade, centrando sua análise tanto no resultado final desses processos, com seus conteúdos, quanto nos produtores e nos contextos em cujo interior estão inseridos os discursos que estão abertos a uma pluralidade de interpretações.

Cláudia Wasserman (2015, p. 74), por sua vez, reforça que a abordagem da história intelectual latino-americana se refere, “aos autores que ultrapassaram as fronteiras do Estado nação em suas análises e que estiveram preocupados com as regularidades e com as diferenças regionais, sub-regionais e continentais”. A partir dessas renovações e readaptações dos eixos que a História das ideias escritas pela lente da

América Latina que se entende como “história da consciência social latino-americana dos problemas concretos de sua realidade e das respostas a eles oferecidas” (Carvalho, 2015, p. 53). Pois, a história produzida pelos intelectuais latino-americanos responde “quem somos”, ao mesmo tempo em que enfatiza o “por que não somos de uma determinada maneira” (Altamirano, 2007, p. 16).

A perspectiva latino-americana, deste modo, tem um duplo trabalho. Um primeiro de registrar e rastrear os acontecimentos a partir dos discursos e dos meios de circulação deles; o segundo de reafirmar-se enquanto diferente da história já escrita por intelectuais europeus. Reconhecer esses “conhecimentos outros” dos mundos subalternizados é “a ampliação do espaço epistêmico e social” do pensamento autônomo que surge das lutas e do pensamento “de baixo”. Dessa forma, é urgente o diálogo e a afirmação de perspectivas do conhecimento de povos que foram subalternizados a partir da lógica da modernidade colonial, principalmente com o objetivo de uma articulação entre os diversos saberes, de indígenas e não indígenas, que consiga “reconhecer o outro como complementar”, a partir de uma matriz intercultural que considera e articula os diferentes tipos de saberes, de conhecimentos, de experiências e vivências (Pimentel da Silva, 2017, p. 207). É preciso ampliar os debates e ecoar os processos de resistência, mas também de esperança e reexistência.

### **III – Uma maré crescente: novas paisagens para os intelectuais**

A concepção e ideia de intelectual vem sendo rasurada ao longo do tempo. Para Stuart Hall (2008), o conceito sob rasura é aquele que não é mais suficiente para pensar o contexto em que ele se insere, mas que não ainda outro conceito à altura para substituí-lo. Assim,

o sinal de “rasura (X) indica que eles não servem mais – não são mais “bons para pensar” em sua forma original, não reconstruída. Mas uma vez que eles não foram dialeticamente superados e que não existem outros conceitos, inteiramente diferentes, que possam substituí-los, não existe nada a fazer senão continuar a se pensar com eles – embora agora em suas formas destotalizadas e desconstruídas, não se trabalhando mais no paradigma no qual eles foram originalmente gerados (Hall, 2008, p. 104).

A concepção de intelectual é carregada de corporeidades presentes e insurgentes. Esses corpos-políticos fissuram a hegemonia eurocêntrica, deslocam as estruturas, articulam a produção do conhecimento e provocam tensões e rasuras nos espaços da

produção intelectual e do conhecimento. Dessa forma, temos como exemplo inúmeros ativistas e intelectuais, tais como: Luiz Gama, Maria Firmina dos Reis, Milton Santos, Abdias do Nascimento, Guerreiro Ramos, Beatriz Nascimento, Antônio Bispo dos Santos, Carolina Maria de Jesus, Lélia Gonzalez, Clóvis Moura, Ailton Krenak, Sueli Carneiro, Silvio Almeida, Du Bois, C.L.R. James, Angela Davis, Davi Kopenawa, Célia Xakriabá, Sônia Guajajara, Gersem Baniwa, bell hooks, entre tantos outros. Os intelectuais negros pensam a partir da geopolítica do corpo, ou seja, apresentam narrativas e ponto de vista contra hegemônico a partir de diferentes posições e localizações. Pois, como afirma Joaze Bernardino-Costa (2017, p. 478), o corpo negro foi excessivamente visto pelo olhar imperial como um objeto de estudo, ao mesmo tempo foi invisibilizado como um sujeito produtor de conhecimento. Assim, a negação da produção de conhecimento desses corpos tidos lidos como subalternizados, no processo de colonização, retira-lhes a afirmação de sujeitos do conhecimento.

A filósofa Sueli Carneiro afirma que esse processo de anulação e desqualificação do conhecimento, principalmente no contexto dos intelectuais negros, pode ser caracterizado como epistemicídio.

o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender (Carneiro, 2005, p. 97).

Nesse sentido, é importante destacar a atuação dos intelectuais negros em busca do reconhecimento. O historiador Petrônio Domingues (2019, p. 95) destaca que “ao reivindicar o direito ao conhecimento e como produtores de conhecimento, os intelectuais negros desnaturalizam o cânone e ajudam a desvelar o quanto ele sempre foi racial, androcêntrico, classista e eurocêntrico”. Ressalta ainda que esses intelectuais produziram um amplo e denso conhecimento que se coloca em oposição ou como alternativa ao cânone ocidental, a partir de uma perspectiva inclusiva, questionadora e emancipatória e que racializa a questão da intelectualidade.

Ao mencionar as rupturas possíveis e provocadas por intelectuais negros, Nilma Lino Gomes (2010) aponta que,

O intelectual negro é também aquele que indaga a ciência por dentro e problematiza conceitos, categorias, teorias e metodologias clássicas que, na sua produção, esvaziam a riqueza e a problemática racial ou transformam a raça em mera categoria analítica retirando-lhe o seu caráter de construção social, cultural e política. E ainda, é aquele que coloca em diálogo com a ciência moderna os conhecimentos produzidos na vivência étnico-racial da comunidade negra (Gomes, 2010, p. 500).

O autor Joaze Bernardino-Costa afirma que “a experiência vivida do negro no mundo moderno-colonial permitiu a cada um desses intelectuais formular uma resposta ao colonialismo e ao racismo de acordo com as especificidades históricas do lugar político-epistêmico de onde cada um observava o mundo” (Bernardino-Costa, 2019, p. 248). Ramon Grosfoguel (2006, p. 150) complementa que

trata-se de algo mais profundo. É uma correção à visão limitada que o eurocentrismo produz no mundo, é a produção de uma verdade histórica com implicações universais que epistemologicamente foi invisível ao homem europeu perceber e, conseqüentemente conceituar e aceitar.

É a partir dessa aproximação do conceito de intelectual e de raça que conseguimos diversificar e apresentar narrativas outras de representatividade de grupos que foram marginalizados e subalternizados durante o processo histórico da modernidade/colonialidade. Esses pesquisadores insurgentes que ocupavam as margens da sociedade, hoje são referência na construção de uma outra narrativa da história. E é com as experiências, vivências e a partir dessas margens que esses sujeitos e sujeitas reescrevem a história, a partir de outras formas de narrar o passado a partir do seu ponto de vista, do seu corpo-território. Pensar em intelectualidades negras, nos seus mais diversos espaços geopolíticos, é considerar dinâmicas de produção de conhecimento e de visões de mundo diferentes, é também abrir possibilidades para a diversidade, para a pluralidade e para as produções heterogêneas de inúmeros lugares, sob diversos pontos de vista.

Trata-se, deste modo, de considerar que os intelectuais negros não só produzem conhecimento, mas também atuam de forma a romper com a história dos vencedores comuns à intelligentsia europeia, ao mesmo tempo em que contam a história dos vencidos outrora marginalizados e explorados e abrem novas possibilidades de escrita, vivência e

trabalho intelectual. Nas palavras do filósofo Cornel West (2018), no texto “O dilema do intelectual preto”,

a maior prioridade dos intelectuais negros deve ser a criação ou a reativação das redes institucionais que promovam hábitos críticos de alta qualidade para propósitos, primeiramente de insurgência negra. Uma intelligentsia sem uma consciência crítica institucionalizada é cega, e a consciência crítica que não sirva à insurgência crítica é vazia. A tarefa central dos intelectuais negros pós-modernos é estimular, proporcionar e permitir percepções alternativas e práticas que desloquem discursos e poderes prevaletentes. Isso pode ser feito somente por um trabalho intelectual intenso e por uma prática insurgente e engajada (West, 2018, p. 13).

À medida que os intelectuais negros criam insurgências e promovem o deslocamento dos discursos e poderes prevaletentes que a atividade intelectual nos mantém em uma posição de engajamento, com possibilidade de demonstrar e defender a humanidade negra, incluindo sua capacidade de raciocinar logicamente, pensar coletivamente e escrever com clareza (hooks, 1995).

Desse modo, podemos reafirmar a definição da escritora bell hooks (1995, p. 468), de que um “intelectual é alguém que lida com ideias transgredindo fronteiras discursivas e porque ele ou ela vê a necessidade de fazê-lo”. E completar com a visão do geógrafo Milton Santos (1998) sobre o compromisso ético dos intelectuais com as pautas sociais, e em produzir incômodos e desconfortos na sociedade, principalmente com as elites. O historiador Carlos Eduardo Vieira (2008, p. 82), destaca ainda que compreende os intelectuais “a partir das suas práticas sociais, dos seus lugares de enunciação, das suas redes de sociabilidade, dos seus compromissos políticos com as elites ou com aqueles que defendem a subversão do poder”. Com isso, a atividade do intelectual engajado também se define a partir do exercício de um trabalho libertador, revolucionário e por vezes curativo.

bell hooks (1995), destaca a importância do trabalho intelectual como aliado da construção de sua identidade subjetiva, assim como a política do cotidiano. Ressalta também que foi a partir dele que começou a entender a realidade, encarar e compreender o mundo em sua volta. Destaca ainda que,

desde o início o que líderes negros do século XIX bem sabiam – o trabalho intelectual é uma parte necessária da luta pela libertação, fundamental para os esforços de todas as pessoas oprimidas e/ou exploradas que passariam de objeto a sujeito que descolonizariam e libertariam suas mentes (hooks, 1995, p. 466).

Seguindo as pistas do trabalho de hooks, o intelectual negro não está apenas na construção de uma posição que o diferencie do restante da população iletrada, conforme indicado por Carlos Altamirano (2007), Carlos Eduardo Vieira (2008) e Jorge Myers (2016). A produção do conhecimento, neste caso, encontra na luta por liberdade a sua razão de existir. É a possibilidade de descolonização da mente o ponto central de atuação do intelectual negro. Isso porque, segundo Nilma Lino Gomes (2010),

as palavras e os conceitos não estão separados da vida, do mundo, da realidade, das contradições, das esperanças e desesperanças. Os intelectuais negros assumem um engajamento político e acadêmico porque acreditam que aquilo que produzem e escrevem não se reduz à interpretação da realidade segundo uma teoria específica ou um rol de conceitos. Na realidade, a sua produção tem um objetivo mais ousado: a emancipação social e racial (Gomes, 2010, p. 05).

É em contraponto às ideias universalizantes, que bell hooks (1995) destaca que o trabalho intelectual surge de uma preocupação com a mudança social e política, e que se esse trabalho é aliado as necessidades dos sujeitos de se estabelecer redes de solidariedade e comunidade capazes de enaltecer fundamentalmente a vida. A partir disso, podemos afirmar que é pensar nesses “novos intelectuais” que começam a pensar a partir de um outro lugar, de uma outra perspectiva e novas epistemes, estabelecem o choque com o Ocidente e com o que é considerado como “universal”. A história de Aimé Césaire e suas denúncias contra o Ocidente se dá a partir e com essas novas epistemologias e discursos contra hegemônicos.

Se a principal preocupação da história intelectual é com a articulação das ideias e as suas condições externas relacionadas a um determinado contexto, Césaire se aproxima da definição de intelectual negro, a partir do momento em que utiliza em seus escritos o seu “poder da experiência” em que destaca suas vivências e experiências numa sociedade colonialista e racista. Importante destacar que sua questão não está apenas em uma produção para si, mas tornar suas ideias em pontos de libertação e emancipação social e racial.

#### **IV – “O colonialismo é fundamentalmente indesculpável”<sup>25</sup>: modernidade e racismo**

---

<sup>25</sup> Frase de Frantz Fanon no artigo Descolonização e independência (2021, p. 163).

O advento da Modernidade foi elaborado como um processo de ruptura. Dessa forma, “novidade ou *novum*, é a palavra-chave para se compreender modernidade. E novo é o que é atual ou presente, distinguindo-se daquilo que é velho [...] A palavra de ordem do moderno foi, por excelência ‘criar o novo’” (Bentivoglio, 2019, p. 39). Significa dizer que,

O conceito de modernidade está sempre relacionado para nós ao "novo", àquilo que rompe com a tradição, oposição entre o antigo e o novo, valorização do novo, ideal de progresso, ênfase na individualidade, rejeição da autoridade institucional. Trata-se, portanto, de um conceito associado quase sempre a um sentido positivo de mudança, transformação e progresso (Marcondes, 2008, n.p).

Elias Nazareno, no artigo “Revisitando o debate acerca da modernidade a partir da colonialidade do poder e da decolonialidade”, reforça que

o processo conhecido como modernidade possui algumas características que o diferencia, em termos históricos e estruturais, de outros períodos históricos em razão de sua amplitude. Desse modo, provavelmente a característica que fundamenta a conceituação de todo esse processo como modernidade seja um conjunto de fatores que ocorreram simultaneamente. Assim, temos o Renascimento, a Reforma Protestante, a revolução científica do início do século XV e século XVI e os chamados descobrimentos (Nazareno, 2017, p. 37).

A modernidade ocidental é lida e “entendida como a época da mais avançada forma de civilização em comparação com os outros arranjos socioculturais, políticos, econômicos que aparecem como menos civilizados, não civilizados, selvagens ou primitivos” (Maldonado-Torres, 2019, p. 30). Felwine Sarr, na obra *Afrotopia* (2019) complementa ainda que “as duas faces da modernidade são, portanto, a razão e o sujeito. As ciências, as tecnologias, a organização democrática, o indivíduo sujeito de direitos e de liberdades são suas conquistas” (Sarr, 2019, p. 29). Dessa forma, podemos afirmar que o mundo moderno foi desenhado a partir de diversas utopias, com o objetivo de “criar o novo”. Foi uma época marcada por avanços e progressos da história, e dominada pelos conceitos de verdade, sujeito, razão, universal e consciência.

A Europa Ocidental pensa a história a partir de uma lógica de humanidade universal, única e singular (Reis, 2006). A Europa se coloca como centro do mundo a partir do (des)encontro e invasão das Américas, como um lugar privilegiado de enunciação e se institui como uma perspectiva única válida e universal do conhecimento.

A Europa Ocidental se constituiu como centro mundial de controle desse poder; e nesse movimento, se definiram também os novos elementos materiais e subjetivos que fundaram o modo de existência social que recebeu o nome de modernidade (Araujo; Amadeo, 2009, p. 13). Dessa forma, “a modernidade ocidental é comumente entendida como a época da mais avançada forma de civilização em comparação a outros arranjos sócio-culturais, políticos e econômicos que aparecem como menos civilizados, não selvagens ou primitivos” (Maldonado-Torres, 2019, p. 30). Diante disso, Enrique Dussel reforça que:

A Modernidade, como novo paradigma de vida cotidiana, de compreensão da história, da ciência, da religião, surge ao final do século XV e com a conquista do Atlântico. A América Latina entra na Modernidade (muito antes que a América do Norte) como a outra face, dominada, explorada, encoberta (Dussel, 2005, p. 28).

É a partir desse espaço privilegiado de civilização e de enunciação que a Europa inventa a modernidade como um lócus de enunciação temporal, e como uma epistemologia moderna única e universal em oposição a outros tempos, espaços e saberes. Logo, foi com a “descoberta” das Américas que temos um colapso do edifício da intersubjetividade e da alteridade e uma distorção do significado de humanidade. (Maldonado-Torres, 2019, p. 37). Os modelos advindos da Europa são encarados como o ápice do desenvolvimento humano, enquanto as outras formas de organização da vida são tratadas como pré-modernas, atrasadas e equivocadas. (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2019, p. 12). A “descoberta” também auxilia na transformação da epistemologia, ontologia e ética para justificar a dominação do “Ocidente” sobre o não Ocidente. Dessa forma, podemos afirmar que “a modernidade, em sua origem, foi uma noção ocidental feita para pensar o Ocidente” (Guimarães, 2003, p. 41).

As ideias de universalidade e homogeneidade culturais, oriundas do que a própria Europa nomeou de modernidade, se alimentaram com as dominações violentas de um povo sobre o outro. A expansão colonial europeia ao longo dos anos vai se apresentando cada vez mais como agente histórico com o direito e dever de nomear o mundo, classificá-lo e usá-lo para o seu próprio bem-estar, além de expandir seus territórios em busca de recursos e mão de obra e matérias-primas baratas. A Europa Ocidental se coloca como centro de tudo, logo tudo que estivesse fora dela seria a periferia.

A política do imperialismo, se sustentava sobre o arcabouço ideológico da pretensa superioridade europeia em relação às regiões do mundo habitadas por povos

melanodérmicos nos diversos territórios não-europeus, sob um característico olhar evolutivo como centro do modo de produção e de controle da subjetividade e do conhecimento. Esses sujeitos que transitavam num mundo onde a cor da pele, o fenótipo e qualquer ascendência não-europeia definiam e fixavam a subalternidade racial. Tal momento histórico esmagou várias certezas, sonhos, identidades, culturas e ceifou milhões de vidas.

A colonização é representada como um veículo de civilização. (Maldonado-Torres, 2019, p. 33). Essas ideias sobre nacionalidade, etnia, autenticidade e integridade cultural são fenômenos tipicamente modernos (Gilroy, 2012, p. 34). Dessa forma:

a modernidade é um projeto na medida em que seus dispositivos disciplinares se vinculam a uma dupla governamentalidade jurídica. De um lado, a exercida para dentro pelos estados nacionais, em sua tentativa de criar identidades homogêneas por meio de políticas de subjetivação; por outro lado, a governamentalidade exercida para fora pelas potências hegemônicas do sistema-mundo moderno/colonial, em sua tentativa de assegurar o fluxo de matérias-primas da periferia em direção ao centro. Ambos os processos formam parte de uma única dinâmica estrutural (Castro-Gómez, 2005, p. 83).

Os impérios ocidentais e os Estados-nações modernos usaram múltiplos mecanismos para incutir um senso de segurança e legitimidade em seus sujeitos e suas constituições. A Era dos Impérios, para Hobsbawm (2010), não foi apenas um fenômeno econômico-político, mas também cultural: a conquista do globo pelas imagens, ideias e inspirações transformadas de sua minoria “desenvolvida”, tanto pela força e pelas instituições, como por meio do exemplo e da transformação social. A isso podemos denominar, em acepção livre, de eurocentrismo.

No livro, “Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação”, os autores Ella Shohat e Robert Stam (2006) destacam que

O eurocentrismo é uma tentativa de reduzir a diversidade cultural a apenas uma perspectiva paradigmática que vê a Europa como a origem única dos significados, como o centro de gravidade do mundo, como "realidade" ontológica em comparação com a sombra do resto do planeta. O pensamento eurocêntrico atribui ao "Ocidente" um sentido quase providencial de destino histórico. O eurocentrismo, assim como a perspectiva renascentista na pintura, olha para o mundo a partir de um único ponto de vista privilegiado. Seu mapa baseia-se numa cartografia que centraliza e aumenta a Europa, enquanto literalmente "diminui" a África. [...] O eurocentrismo bifurca o mundo em "Ocidente e o resto" e organiza a linguagem do dia-a-dia em hierarquias binárias que implicitamente favorecem a Europa: nossas nações, as tribos deles; nossas religiões, as superstições deles; nossa cultura, o folclore deles;

nossa arte, o artesanato deles; nossas manifestações, os tumultos deles, nossa defesa, o terrorismo deles (Shohat e Stam, 2006, pp. 20-21)

Com isso, podemos afirmar que o eurocentrismo teve suas raízes como um discurso utilizado para justificar o colonialismo, à medida que as potências europeias estabeleceram domínio hegemônico em vastas regiões do mundo. Em síntese, o eurocentrismo idealiza a história ocidental enquanto trata com condescendência, ou até mesmo com aversão, as culturas não-ocidentais. Ele reflete sobre a história ocidental com base em suas realizações mais destacadas - como a ciência, o progresso e o humanismo - enquanto avalia as culturas não-ocidentais com base em suas supostas deficiências, sejam reais ou imaginárias (Shohat; Stam, 2006).

A engenharia colonial “minou civilizações, destruiu pátrias, arruinou nacionalidades, erradicou “a raiz da diversidade”, violência, excesso, desperdício, mercantilismo, blefe, o comportamento de manada, estupidez, vulgaridade, desordem” (Césaire, 1978, p. 67). É essa uma das principais críticas que Césaire faz ao “pseudo-humanismo” que por tempo excessivo diminuiu os direitos do homem, principalmente do homem colonizado, pois a sua relação é “estreita e parcelar, parcial e facciosa, e sordidamente racista” (Césaire, 1978, p. 18).

Sendo assim, a modernidade como invenção do Ocidente carrega consigo a violência, eixo norteador do colonialismo protagonizado pela Europa, como responsável pela missão civilizatória. Feito isso, correspondeu ao mecanismo articulador da imposição dos ideais eurocentrados de caráter totalizante, essencializante, linear e unidirecional. A perspectiva eurocentrista distorce, quando não bloqueia, a percepção de nossa experiência histórico-social, enquanto leva ao mesmo tempo a admiti-la como verdadeira (Quijano, 2009, p. 26).

Similarmente Nelson Maldonado-Torres (2008) destaca que, é importante discutir a modernidade ligada à experiência imperial e colonial: o primeiro tem a ver com o tempo (o moderno), enquanto o outro faz referência ao espaço (expansionismo e controle de terras). Acrescenta ainda que a modernidade implica a colonização do tempo pelo europeu, isto é, a criação de estádios históricos que conduziram ao advento da modernidade em solo europeu. Nesse sentido,

O que o conceito de modernidade faz é esconder, de forma engenhosa, a importância que a espacialidade tem para a produção deste discurso. É por isso que, na maioria das vezes, aqueles que adotam o discurso da modernidade tende a adotar uma perspectiva universalista que elimina

a importância da localização geopolítica. Para muitos, a fuga ao legado da colonização e da dependência é facultada pela modernidade, como se a modernidade enquanto tal não tivesse estado intrinsecamente associada à experiência colonial (Maldonado-Torres, 2008, s/p.).

O autor indica ainda que o “colonialismo pode ser compreendido como a formação histórica dos territórios coloniais” e no contexto moderno ele “pode ser entendido como os modos específicos pelos quais os impérios ocidentais colonizaram a maior parte do mundo desde a ‘descoberta’ (Maldonado-Torres, 2019, p. 35). Dessa forma, a colonização pode ser pensada em dois momentos, o primeiro ligado a uma economia que buscava produtos santuários e noutra, fruto da segunda revolução industrial e a busca tanto de matérias-primas, como mercado consumidor, criando a marca das economias dependentes nesses territórios.

A essência do colonialismo se reveste de dois aspectos: “o de um regime de exploração desenfreada de imensas massas humanas que tem a sua origem na violência e só se sustém pela violência, e o de uma forma moderna de pilhagem. Sendo o genocídio a lógica normal, o colonialismo é portador de racismo” (Andrade, 1978, p. 07). Maria Paula Meneses (2007) reforça que sob o pretexto da “missão colonizadora”, o projeto da colonização europeia procurou homogeneizar o mundo, obliterando às diferenças culturais, às experiências sociais, a diversidade epistemológica, cultural e política do mundo. Nelson Maldonado-Torres afirma que:

O colonialismo como algo que acontece na modernidade em conjunto com outros períodos históricos, é mais sensato afirmar que a modernidade por si só, como uma grande revolução imbricada com o paradigma da “descoberta”, tornou-se colonial desde o seu nascedouro (Maldonado-Torres, 2019, p. 32).

Kwame Appiah (1997, p. 24) ressalta que, “o colonialismo europeu podia devastar as vidas africanas com despreocupada facilidade; nesse momento, soubemos que os povos brancos podiam tomar os instrumentos mortíferos da modernidade e usá-los contra os outros.” Dito isso, podemos definir o colonialismo como a estrutura político administrativa que se funda através da relação metrópole-colônia ditando regras sob um determinado povo; sob a estrutura jurídica, técnicas, econômica e territorial do sistema colonial.

Com a invenção da modernidade e do colonialismo surge a colonialidade como os conjuntos de formas de organizar, racionalizar o mundo. Walter D Mignolo (2005, p. 34) no artigo, *A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual*

*da modernidade*, reforça que a colonialidade é o eixo que organizou e continua organizando a diferença colonial, a periferia como natureza. E afirma que a configuração da modernidade na Europa e da colonialidade no resto do mundo foi a imagem hegemônica sustentada na colonialidade do poder que torna difícil pensar que não pode haver modernidade sem colonialidade; que a colonialidade é constitutiva da modernidade (p. 36). Pois a modernidade e a colonialidade caminham juntas. Diante disso, podemos reafirmar que a modernidade e a colonialidade são pares, são co-originadas. São duas faces da mesma moeda. A primeira é visível e a segunda obscura. Em concordância com Walter Mignolo (2005), Ramón Grosfoguel, complementa que

não existe “civilização ocidental” antes da expansão colonial europeia. A “modernidade” é a civilização que se cria a partir da expansão colonial europeia em 1492 e que se produz na relação de dominação do “Ocidente” sobre o “não-Ocidente”. Como nos recordam continuamente os líderes indígenas do mundo, estamos diante de uma civilização de morte (Grosfoguel, 2019, p. 62).

Em outras palavras podemos definir o colonialismo como a estrutura político administrativa em todas as suas estruturas, jurídicas, técnica, econômica e territorial, para dominar a relação metrópole-colônia do sistema colonial. A colonialidade são os conjuntos de formas de organizar o mundo, de racionalizar o mundo, de construir conhecimento e de definir grupos, experiências humanas, ou seja, é o projeto de dominação. São os processos que permanecem do colonialismo, herança colonial. Logo, o moderno é colonial, pois “a modernidade é um projeto de morte genocida da vida (humana e não humana) e a destruição epistemicida de outras civilizações (destruição de formas “outras” de conhecer, ser e estar no mundo)”, como afirma Ramón Grosfoguel (2019, p. 63). A Europa vê o mundo pela perspectiva da colonialidade (do ser, do saber e do poder), conceito este que será melhor explicado e detalhado no tópico sobre os estudos decoloniais.

E a ciência, a partir do século XIX, traz consigo a reafirmação e manutenção dessas relações de poder, justificando e considerando que o homem universal é o homem branco, europeu, civilizado, heterossexual, que silencia e inferioriza aqueles que são considerados outros. A ciência, desse ponto de vista, controla os saberes. Desse modo, as sociedades não-europeias são tratadas como inferiores, indesejáveis, fracas, atrasadas ou mesmo infantis. Podendo, portanto, ser objeto de conquista, de conversão aos valores da única e verdadeira civilização europeia.

Neste padrão de dominação, a ideia de raça e o complexo ideológico do racismo impregnariam todos os âmbitos da existência social e constituiriam a mais profunda e eficaz forma de dominação social, material e intersubjetiva. Associado a isto, o sistema de relações sociais materiais que se gestaram neste mesmo movimento histórico de produção e controle das subjetividades que deram origem aos exercícios classificatórios delineados e difundidos por esta linhagem do modernismo (Martins, 2014, p. 204).

A primeira categoria social da modernidade é a ideia de raça e identidade racial, como forma de sustentação ao cientificismo da ciência, da exploração, dominação, expropriação e extermínio de grupos tidos como inferiores. É a partir de sua crítica ao eurocentrismo e ao pseudo-humanismo que Aimé Césaire, elabora e apresenta um levantamento que reforçava o colonialismo francês, em que este expõe a todos os historiadores ou romancistas da civilização, psicólogos, sociólogos que se utilizam de uma suposta objetividade, do racismo, de investigações direcionadas e interesseiras, especulações tendenciosas que negam as raças não brancas, singularmente as raças melanianas, todos os méritos, sua monomania para monopolizar em benefício próprio toda a glória (Césaire, 1978, p. 41). Dessa forma, posiciona-se

Todos aqueles que, desempenhando seu papel na sórdida divisão do trabalho em defesa da sociedade ocidental e burguesa, estão tentando de várias maneiras, e por uma infame diversão, desintegrar as forças do Progresso – até mesmo negar a própria possibilidade do Progresso – todos os capangas do capitalismo, todos os apoiadores declarados ou envergonhados do colonialismo saqueador, todos responsáveis, todos odiosos, todos negreiros, todos sujeitos agora a agressões revolucionárias. [...] E que não se perca tempo tentando saber se esses senhores estão pessoalmente de boa ou má-fé, se estão pessoalmente bem ou mal intencionados, se são pessoalmente, ou seja, em sua consciência íntima de Pedro ou de Paulo, colonialistas ou não: o ponto essencial é que sua muito aleatória boa-fé subjetiva é irrelevante diante do significado objetivo e social do mau trabalho que fazem como cães de guarda do colonialismo (Césaire, 1978, p. 39-40).

Essa perspectiva eurocentrista distorce, quando não bloqueia, a percepção das experiências histórico-sociais colonizadas, enquanto leva ao mesmo tempo a admitir-se como verdadeira (Quijano, 2009). Ao considerar a raça como um critério legítimo para classificação e uma influência determinante em todos os aspectos da vida humana – seja social, cultural, política – uma vasta área foi aberta para a colonização intelectual. E isso, resultou na criação de diversas disciplinas científicas que buscavam explorar o mundo em busca de explicações raciais hierarquizantes, dando origem a uma ampla gama de interpretações e justificativas (Silveira, 1999). Assim, “o racismo europeu, no século

XIX, foi institucionalizado e esmagadoramente majoritário na opinião das elites cultas e das classes governamentais” (Silveira, 1999, p. 89). Achille Mbembe (2018, p. 11-12), na obra *Crítica da razão negra*, aponta que:

[...] não é demais recordar que, de uma à outra ponta de sua história, o pensamento europeu sempre tendeu a abordar a identidade não em termos de pertencimento mútuo (co-pertencimento) a um mesmo mundo, mas antes na relação do mesmo com o mesmo, do surgimento do ser e da sua manifestação em seu ser primeiro ou, ainda, em seu próprio espelho. Em contrapartida, interessa compreender que, como consequência direta dessa lógica de auto ficção, de autocontemplação e até mesmo de enclausuramento, o negro e a raça têm sido sinônimos no imaginário das sociedades europeias. Designações primárias, pesadas, perturbadoras e desequilibradas, símbolos de intensidade crua e de repulsa, a aparição de um e de outra no saber e no discurso modernos sobre o homem (e, por consequência, sobre o “humanismo” e a “humanidade”) foi, se não simultâneo, pelo menos paralelo; e, desde o início do século XVIII, constituíram ambos o subsolo (inconfesso e muitas vezes negado), ou melhor, o complexo nuclear a partir do qual se difundiu o projeto moderno de conhecimento – mas também de governo. Ambos representam figuras gêmeas do delírio que a modernidade produziu (Mbembe, 2008, pp. 11-12).

De acordo com Maria Aparecida Bento (2002), existe uma hegemonia cultural da branquitude, em que ela vai denominar de pacto da branquitude. A autora descreve um fenômeno social em que os brancos mantêm uma espécie de pacto, denominado de pacto narcísico, que envolve a negação e evasão do problema racial para preservar seus privilégios. O medo de perder esses privilégios e a aversão à responsabilização pelas desigualdades raciais geram uma projeção negativa do branco sobre o negro. O negro é então concebido como um "outro" inferior, contrastando com a superioridade atribuída ao branco, o que é percebido como ameaçador. Além disso, alianças entre brancos são estabelecidas com ambiguidade, negação do problema racial, silenciamento e exclusão dos negros do poder. A branquitude é caracterizada como um espaço de privilégio racial, econômico e político, em que a racialidade, embora não explicitamente reconhecida, influencia profundamente a sociedade em termos de valores, experiências e identificações afetivas (Bento, 2002).

O racismo é a engenharia de legitimação da máquina de governar. Uma vez que, “como princípio constitutivo estabelece uma linha divisória entre aqueles que têm o direito de viver e os que não o têm, e será um princípio organizador daqueles que podem formular um conhecimento científico legítimo e daqueles que não podem” (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2019, p. 11). Nelson Maldonado-Torres (2016, p.

84) complementa que “a linha ontológica moderno-colonial cria zonas de ser e zonas de não ser que redefinem a divisão entre as zonas do religioso e do secular e os problemas introduzidos por essa bifurcação”. Logo, a linha ontológica se desdobra numa linha epistemológica que desqualifica os conhecimentos não europeus.

O “fato da desigualdade humana” é uma forma de expressar o convencimento de europeus acerca de seu pertencimento a um modelo superior de humanidade do qual outros sujeitos e comunidades inferiores não participam. Este aparente “fato” faz com que a colonização do não europeu suponha não somente a exploração, senão também a desumanização dos colonizados, o que cria um novo fato que começa a se cristalizar sobre todo colonizado: “o fato da desumanização” (Maldonado-Torres, 2016, p. 85).

Como afirma Partha Chatterjee (2004) em referência ao caso indiano, que a modernidade que experimentamos é aquela dos povos anteriormente colonizados. Um processo histórico que introduziu aos benefícios, bem como os sujeitou às adversidades desse período histórico. Logo, a relação com a modernidade é, portanto, intrinsecamente ambígua. Isso se reflete na maneira como descreveram suas experiências com a modernidade ao longo do último século e meio. No entanto, essa ambiguidade não surge da incerteza sobre ser a favor ou contra a modernidade. Em vez disso, decorre do reconhecimento de que, para moldar as formas de sua própria modernidade, é necessário ocasionalmente rejeitar as concepções de modernidade estabelecidas por outros (Chatterjee, 2004, p. 64).

É importante destacar que mesmo com todos os mecanismos de controle carregados de valores e interesses impostos a população colonizada, houve um intenso processo de resistência de diversos povos, tidos e lidos como sujeitos subalternos por parte da modernidade ocidental. Dito isso, o pesquisador Elias Nazareno (2017) reforça que,

Apesar da aparente força originária da capacidade de crítica interna da modernidade e de seus desdobramentos, herdeira do racionalismo, os debates em torno de suas possibilidades e limites ocorrem a partir do próprio Ocidente, sem perceber ou simplesmente ignorando possibilidades outras de conhecimento, anteriores ou contemporâneas e constitutivas da modernidade (Nazareno, 2017, P. 33).

Como afirma Aimé Césaire (1978, p. 09), “a Europa é indefensável” (Césaire, 1978, p. 09). O que está presente nos discursos da invenção da modernidade europeia, entre outras coisas, e nos discursos coloniais são formas de justificar a colonização. De

outro modo, este trabalho tem como objetivo apresentar possibilidades e narrativas alternativas, em que evidenciem os protestos e as resistências contra a ideia utópica moderna de progresso em busca de um tipo idealizado de sujeito. Pois, é a partir dos discursos produzidos pelos povos subjugados que podemos compreender os aspectos violentos, as cicatrizes, e as sequelas e recorrências contemporâneas da dominação colonial (Gomes, 2012). Pois, como afirma o sociólogo Iain Chambers (2011, p. 21), “é através da reescrita dos próprios termos de espaço e de tempo é que os grupos silenciados e subalternos ganham a possibilidade de expressão, partindo das complexidades da história que é múltipla, multilateral, contestada e ainda em construção” (Chambers, 2011, p. 21). A autora Grada Kilomba (2019, p. 13) reforça que “só quando se reconfiguram as estruturas de poder é que as muitas identidades marginalizadas podem também, finalmente, reconfigurar a noção de conhecimento”.

## **V – Falando a partir das margens: descolonizando teorias, conhecimentos e saberes**

As primeiras décadas do século XX são marcadas por doutrinas científicas e práticas racistas, principalmente em território europeu e americano, mas foi também um período marcado pela insurgência de articulações e resistências que influenciaram nas lutas anticoloniais que ganharam destaque no continente asiático e africano. O desenvolvimento de estudos contra hegemônicos e articulações de grupos de estudos e pesquisas em algumas partes do mundo com o objetivo de crítica ao eurocentrismo, ao discurso dominante, e ressaltar as inúmeras resistências ocorridas durante o período das colonizações atlânticas.

No século XX, sobretudo a partir da década de 1930, algumas correntes do pensamento africano e afrodiaspórico lançaram-se a uma ambiciosa empreitada de revalorização da história da África a partir da retomada da grandiosidade do passado do continente (Santos, 2016; Marcussi, 2018). Rompendo com os critérios de investigação e reflexão sob uma lógica hegemônica moderna-ocidental, o sociólogo e historiador guineense Carlos Lopes (1995), no artigo “A pirâmide invertida: historiografia africana feita por africanos”, faz uma análise da historiografia africana, e divide em três importantes partes: a primeira sobre a inferioridade africana; a segunda sobre a superioridade africana, o que ele vai denominar de “pirâmide invertida” e por último uma breve análise das historicidades complexas em relação as historiografias ideologizadas. Segundo o autor a historiografia do continente africano, num primeiro momento, é

dominada por uma interpretação simplista e reducionista da complexidade efetiva que a história e todo o continente oferecem.

O autor senegalês Felwine Sarr (2019, p. 31), na obra *Afrotopia*, reforça ainda que “a biblioteca colonial esquematizou as tradições africanas como sendo caracterizadas por uma temporalidade imóvel, refratária a marcha da História e do progresso”. Raissa Reis reforça que,

É principalmente para o primeiro momento descrito por Lopes que se chama atenção, para entender a forma como a história do continente contada nos moldes ocidentais parte de representações negativas e da descrença nas capacidades africanas. Inclusive, essas condições que o discurso científico racista europeu procurou imputar aos povos da África foram, muitas vezes, a justificativa da própria colonização e partiam do pressuposto da impossibilidade de um lugar de criação intelectual e pensamento sistemático autônomo no continente (Reis, 2018, p. 52)

Logo, a inferioridade africana foi reforçada e fortificada pela estrutura da colonização, principalmente pela lógica da dualidade que da base para a “investigação moderna colonial que prevê uma separação essencial e cartesiana, entre causa e efeito, corpo e alma, presente e passado, teoria e prática, fato e interpretação, investigador, investigado”, como destaca Alejandro Haber (2011). Dessa forma, para Lopes (1995, p. 24) “a pirâmide invertida se inicia no século XX, principalmente com a geração do Joseph Ki-Zerbo que destaca que a África também tem uma história”. Com isso, “o caminho de uma modernidade africana consistiria na incorporação seletiva de tecnologias, discursos e instituições modernas de origem ocidental a um universo cultural e político africano, a fim de dar à luz uma modernidade distinta e autônoma” (Sarr, 2019, p. 33).

É principalmente com a inversão da pirâmide que temos uma superioridade africana, pois é com o balançar do pêndulo da História e da luta desesperada pela reivindicação dos atos e saber, que temos novas abordagens, a presença de novos intelectuais, histórias contra hegemônicas. Para Felwine Sarr (2019, p. 34), essa perspectiva é denominada de “*modernidades alternativas*” que tem como proposta a “renarração do moderno”. É a geração de historiadores africanos e afro-diaspóricos que iniciam a “História do amanhã” pois reescrevem a história dos povos africanos longe do binômio colonizador-colonizado que estruturava a historiografia colonial. E por fim, apresenta as possibilidades de historicidades complexas a partir das vivências emoções e experiências dos subalternizados.

Alejandro Haber (2011, p.15) destaca que os grupos que foram “subalternizados nos processos colonialistas protagonizaram a resistência colocando o corpo e a alma, a cultura e a teoria contra os projetos de morte e para alimentar a vida”. Para o historiador Rodrigo Turin (2022 p. 88), estamos diante de “outros tempos e corpos que sempre estiveram presentes, mas que nunca preencheram devidamente o espaço semântico e o tempo, previstos por conceitos como ‘cidadania’, ‘representação’ e ‘soberania’”. Dessa forma, é preciso evidenciar narrativas outras, que tragam a superfície as comunidades indígenas, os povos africanos e afro-diaspóricos e entre outros.

O sociólogo Antônio Sérgio Guimarães denomina de quarta fase da “Modernidade Negra”, em que se refere aos inúmeros projetos de resistências, insurgências e existência, de um processo mais longo, visto que “a modernidade negra é o processo de inclusão cultural e simbólica dos negros na sociedade ocidental (Guimarães, 2003, p. 42). Importante destacar que essa inclusão se deu a partir de inúmeros movimentos de resistências, revoltas intelectuais e artísticas:

(...) a modernidade negra se inicia, de fato, com a abolição da escravidão, nos meados do século XIX. Significa, em termos bastante gerais, a incorporação dos negros ao Ocidente enquanto ocidentais civilizados, e acontece em dois tempos que às vezes coincidem, às vezes não: um primeiro, em que muda a representação dos negros pelos ocidentais, principalmente através da arte, fruto intelectual do mal-estar provocado pelas guerras e pelas lutas de classe na Europa; o segundo se inicia com a representação positiva de si, feita por negros para si e para os ocidentais (Guimarães, 2003, p. 43).

Similarmente, Paul Gilroy (2012) define esse movimento como “Atlântico Negro”. Assim, na perspectiva do autor, entendemos que às rotas do Atlântico Negro como “às redes da diáspora que estabelece solidariedade, circuito comunicativo, que capacitou às populações dispersas a conversar, interagir e sincronizar significativos elementos de suas vidas culturais e sociais” (Gilroy, 2012, p. 20-21). É um caminho para pensar inclusive, que a diáspora africana enegreceu o mundo (Gilroy, 2012; Nascimento, 1985; Gonzalez, 2020). Este enegrecimento decorre do engajamento que os sujeitos negros tiveram em lutas de emancipação, de nacionalidade e de identidade. Assim, passam a circular “projetos intelectuais e projetos propriamente políticos e de construção de uma outra forma de existência. Resistência e projetos de reexistência zigzagueiam pelo Atlântico Negro” (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2019, p. 17).

É a partir desses processos de resistências e rupturas com a escrita da história hegemônica que se articulam grupos de estudos e pesquisas em algumas partes do mundo com o objetivo de criticar o eurocentrismo e o discurso dominante. O Grupo de Estudos Subalternos, formado na década de 1970 no sul asiático, sob liderança de Ranajit Guha (1923-2023), tinha como principal objetivo criticar a historiografia colonial vigente. Em 1980, os estudos ganham visibilidade e são conhecidos para além da Índia, nomes como Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Chakrabarty Spivak, foram essenciais para a disseminação de ideias dessa nova perspectiva teórica. Com o avanço da visibilidade do debate, esses estudos pós-coloniais começaram a influenciar aos estudos da crítica literária e estudos culturais, principalmente na Inglaterra e nos Estados Unidos, o que acabou sendo convergente com os estudos culturais e multiculturais. Foi desenvolvido principalmente por intelectuais indianos, de algumas partes da Ásia e também por caribenhos (Reis, 2018). Intelectuais como Homi K. Bhabha, Stuart Hall (1932-2014) e Paul Gilroy, marcaram essa nova fase (Ballestrin, 2013). Para o historiador turco Arif Dirlik (1997),

No entanto, tanto quanto é possível inferir da literatura, foi somente a partir de meados da década de 80 que o rótulo *pós-colonial* foi vinculado a esses temas com frequência crescente, e isso junto com o uso do rótulo para descrever intelectuais acadêmicos de origem terceiro-mundista. A partir dessa época, esses intelectuais denominados pós-coloniais parecem ter adquirido uma respeitabilidade acadêmica que não possuíam antes (Dirlik, 1997, p. 08).

O grupo dos pós-coloniais se destacaram como um campo de estudos que aponta para outros paradigmas metodológicos. O eixo de reflexão, desse grupo de estudos, perpassa as questões das relações de poder, as diversas áreas sociais e suas respectivas diferenças. O argumento central e amplamente aceito dos estudos pós-coloniais, bem como a sua maior contribuição, é, sem dúvida, a rejeição da ideia de uma história única (Adichie, 2009). Esses estudos questionam as narrativas hegemônicas sustentadas pelas metanarrativas que legitimaram as ideologias coloniais, as quais naturalizaram a dominação humana a partir das diferenças raciais hierarquizadas como justificativa para o “processo civilizatório”. Neste trabalho, adota-se uma definição ampliada do termo “pós-coloniais”, que transcende os limites do estruturalismo, incorporando abordagens interdisciplinares e pluriépistêmicas para problematizar as continuidades do colonialismo nas dinâmicas contemporâneas.

Para Stuart Hall (2003, p. 101), o conceito pós-colonial se constitui em “descrever ou caracterizar a mudança nas relações globais que marca a transição (necessariamente irregular) da era dos Impérios para o momento da pós independência ou da pós-descolonização”. Com isso, é evidente o comprometimento político com a crítica ao colonialismo e com a desconstrução do discurso dominante. Sendo assim, Homi Bhabha reforça que:

[...] toda uma gama de teorias críticas contemporâneas sugere que é com aqueles que sofreram o sentenciamento da história – subjugação, dominação, diáspora, deslocamento – que aprendemos nossas lições mais duradouras de vida e de pensamento. Há mesmo uma convicção crescente de que a experiência afetiva da marginalidade social – como ele emerge em formas culturais não – canônicas – transforma nossas estratégias críticas. Ela nos força a encarar o conceito de cultura exteriormente aos *objets d’art* ou para além da canonização da ‘ideia’ de estética, a lidar com a cultura como produção irregular e incompleta de sentido e valor, frequentemente composta de demandas e práticas incomensuráveis, produzidas no ato da sobrevivência social (Bhabha, 1998, p. 240).

Assim, “o argumento pós-colonial em toda sua amplitude histórica, temporal, geográfica e disciplinar percebeu a diferença colonial e intercedeu pelo colonizado. Em essência, foi e é um argumento comprometido com a superação das relações de colonização, colonialismo e colonialidade” (Ballestrin, 2013, p. 91). Assim, o intelectual Stuart Hall (2003, p. 135) afirma que a teoria pós-colonial “‘reinterpreta a 'colonização' como parte de um processo 'global' essencialmente transnacional e transcultural e produz uma reescrita descentralizada, diaspórica ou 'global' das grandiosas narrativas imperiais do passado, centradas na nação.”

O ponto central de análise dos estudos pós-coloniais é a problematização das dinâmicas e questões das relações de poder nas mais diversas áreas sociais e suas respectivas diferenças, como as questões étnicas, raciais, de classe, de gênero, de orientação sexual, e superação do binarismo. As teorias pós-coloniais, como ferramentas críticas, enquanto instrumento críticos, desempenham um papel fundamental na compreensão das relações hegemônicas. Pois, o objetivo fundamental, desta teoria, é o resgate e revalorização de elementos que frequentemente são marginalizados e subalternizados nas narrativas e nas práticas do poder hegemônico (Mata, 2014).

Segundo o historiador Alexandre Marcussi (2018, p. 99) a teoria pós-colonial apresenta diferentes orientações teóricas e metodológicas. A historiadora Maria da Glória Oliveira, destaca que o “colonial” e o “pós-colonial” também podem ser pensados como

marcadores de uma condição política e, sobretudo, histórica, posto que submetida a uma ordem cronológica, reivindicada como um tempo global e universal (Oliveira, 2022, p. 67).

Porém, as diversas críticas a essa linha teórica, principalmente por parte de alguns intelectuais indianos. Em que muitos tem questionado principalmente suas limitações no campo teórico e das ideias. Pois, como sabemos os estudos pós-coloniais têm origem em centros acadêmicos proeminentes do denominado "primeiro mundo" e emergiram sob a significativa influência do pós-modernismo e do pós-estruturalismo, concentrando-se primariamente na análise do discurso e da textualidade. Alcançando um sucesso editorial superior a outras correntes críticas nesses centros globais de produção intelectual, o pós-colonialismo exerceu uma forte influência na produção de conhecimento em regiões periféricas, as quais permanecem atentas ao discurso predominante desde os anos 1990 (Gesco, 2012).

O historiador Muryatan Barbosa (2009, p. 58), no artigo “A crítica pós-colonial no pensamento indiano contemporâneo”, ressalta que o indiano Aijaz Ahmad, identifica a teoria pós-colonial como uma tendência secundária do “pós-estruturalismo” e/ou da “desconstrução” francesa, conforme abordados nos trabalhos dos pós-estruturalistas Michel Foucault, Giles Deleuze e Jacques Derrida. A historiadora Raissa Brescia Reis (2018) destaca ainda que os lugares de enunciação desses teóricos eram,

a partir da apropriação da linguagem do pós-estruturalismo francês e da virada linguística e procuravam dar sentido ao lugar que ocupavam no interior da academia ocidental e de sua forma excludente e eurocêntrica de construção de conhecimento. Como um produto da constatação da ausência do Outro, do não ocidental, no interior das narrativas históricas legitimadas e, de uma forma mais profunda, dentro do discurso acerca da construção do saber enquanto espaço enunciativo legitimado, o pós-colonial constituiu-se como um conjunto mais ou menos heterogêneo de discursos críticos e novas propostas de concepção do conhecimento (Reis, 2018, p. 37-38).

Outra crítica a essa corrente teórica é em relação que os estudos se concentram, sobretudo em sua expansão concentrada no continente europeu, ou seja, é produzida no espaço hegemônico e pelos próprios europeus. O historiador indiano Dipesh Chakrabarty complementa que “os historiadores do Terceiro Mundo se sentem na necessidade de se referir a obras sobre a história europeia; os historiadores da Europa não sentem qualquer necessidade de retribuir” (Chakrabarty, 2000, p.28).

Para a historiadora Cláudia Zapata Silva (2018), os estudos pós-coloniais são constituídos de teóricos preocupados com as sequelas do colonialismo, mas a partir de autores com instalação acadêmica que procedem de ex-colônias (Silva, 2018). O debate pós-colonial chega no Brasil a partir da década de 1980, principalmente e com grande influência nas ciências sociais, por meio dos estudos culturais, multiculturais e da crítica literária pela tradução dos textos. Os pós-coloniais se voltam para os subalternizados, mas sem sua efetiva participação. Pois, para além de uma circulação de ideias, a propagação dos textos e conceitos não podem ser feitos ausentes de seus contextos culturais, históricos e político. Porém as diversas críticas a essa linha teórica é, sobretudo que quando ela começa a se expandir, ela começa a se concentrar no continente Europeu, ou seja, é produzida no espaço hegemônico e pelos próprios europeus.

O crítico indiano Homi K. Bhabha destaca na obra “O local da cultura” que:

A crítica pós-colonial é testemunha das forças desiguais e irregulares de representação cultural envolvidas na competição pela autoridade política e social dentro da ordem do mundo moderno. As perspectivas pós-coloniais emergem do testemunho colonial dos países do Terceiro Mundo e dos discursos das ‘minorias’ dentro das divisões geopolíticas de Leste e Oeste, Norte e Sul. Elas intervêm naqueles discursos ideológicos da modernidade que tentam dar uma ‘normalidade’ hegemônica ao desenvolvimento irregular e às histórias diferenciadas de nações, raças, comunidades, povos. Elas formulam suas revisões críticas em torno de questões de diferença cultural, autoridade social e discriminação política a fim de revelar os momentos antagônicos e ambivalentes no interior das ‘racionalizações’ da modernidade (Bhabha, 1998, p. 239).

Por outro lado, a literatura pós-colonial pode ser considerada como a produção literária dos povos colonizados pelas potências europeias entre os séculos XV e XXI. Grande parte dessas literaturas se origina a partir da experiência e vivência de indivíduos e comunidades que foram subalternizados durante o período da dominação colonial. A utilização da língua e da literatura como veículo de denúncia das estruturas colonialistas e das estratégias de colonização, reforçam e evidenciam o tom de denúncia dessas produções literárias e históricas, pois são formas de “retrucar o outro com os mesmos métodos pelos quais os colonizados foram reduzidos á alteridade, a objetificação e a degradação cultural” (Bonnici, 2000, p. 01).

A escrita ocidental vezes risca ou rasura a presença desses sujeitos nas produções históricas, como nos lembra Michel Ralph Trouillot (2016), uma história do silenciamento. Por isso, é necessário o reconhecimento dos autores de outros períodos

que antecederam o projeto moderno-colonial (Haber, 2011; Silva, 2018). Pois, é partir do reconhecimento “através da qual as experiências não faladas e reprimidas podem ser faladas” (Bonnici, 2000, p. 248). Por isso, a importância de descolonizar as metodologias, as teorias e escritas. É preciso que as “contra-histórias” sejam evidenciadas como “marco teórico descolonizador”, de espaços de resistência e de esperança (Smith, 2018). Pois, como afirma Frantz Fanon (2008, p. 90), o processo de descolonização “é o processo oposicionista contra a dominação, ‘uma verdadeira criação de homens novos... não se originando de algum poder sobrenatural, porque o objeto que foi colonizado torna-se pessoa durante o mesmo processo em que se liberta’”.

Em 1992, intelectuais latino-americanos e americanistas fundaram o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos, que apresentavam como principal objetivo inserir a América Latina no debate pós-colonial e “organizar um debate interdisciplinar acerca da historiografia e das perspectivas subalternas latino-americanas”. Em 1998, após diversas dificuldades de alguns teóricos pós coloniais em romper com as perspectivas eurocêntricas, principalmente em relação ao lócus de enunciação nas heranças colônias, ou seja, alguns teóricos não realizaram uma ruptura com a episteme do Ocidente, com os autores eurocêntricos, “escorado em cânones ocidentais do pós-estruturalismo e pós-modernismo – Foucault e Derrida” (Leda, 2015, p. 112). Importante destacar que a década de 90, foi marcada por momentos importantes de lutas do Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST), dos movimentos indígenas na Bolívia, Argentina, Brasil e México, que interpretam o regime colonial como elemento basilar das nossas dinâmicas sociais.

Nesse mesmo ano o Grupo Modernidade/Colonialidade é formado, e contava principalmente com intelectuais latino-americanos, em diversas instituições das Américas, Edgardo Lander, Anibal Quijano, Immanuel Wallerstein, Walter Mignolo e Enrique Dussel (Ballestrin, 2013). Segundo Manuela Correa Leda (2015, p. 112) “A crítica ao eurocentrismo teórico das ciências sociais ganha no projeto do grupo latino-americano Modernidade/Colonialidade a sua configuração mais recente”. Luciana Ballestrin (2013), no artigo “América Latina e o giro decolonial” reforça que o grupo “compartilha noções, raciocínios e conceitos que lhe conferem uma identidade e um vocabulário próprio, contribuindo para a renovação analítica e utópica das ciências sociais latino-americanas do século XX” (p. 99). Após a ruptura do grupo devido as divergências teóricas, inicia-se o projeto da decolonialidade, que o grupo defende “a opção decolonial – epistêmica, teórica e política – para compreender e atuar no mundo, marcado pela

permanência da colonialidade global nos diferentes níveis da vida pessoal e coletiva” (Ballestrin, 2013, p. 89). Walter D. Mignolo (2008) apresenta no artigo “A opção decolonial: desprendimento e abertura. Um manifesto e um caso” que,

Minha tese é a seguinte: o pensamento decolonial emergiu na fundação mesma da modernidade/colonialidade como sua contrapartida. [...] o pensamento decolonial se diferencia da teoria pós-colonial ou dos estudos pós-coloniais no fato de que a genealogia destes se localiza no pós-estruturalismo francês mais que na densa história do pensamento planetário decolonial. [...] O giro decolonial é a abertura e a liberdade do pensamento e de formas de vida-outras (economias-outras, teorias políticas-outras); a limpeza da colonialidade do ser e do saber; o desprendimento da retórica da modernidade e de seu imaginário imperial articulado na retórica da democracia. O pensamento decolonial tem como razão de ser e objetivo a decolonialidade do poder (quer dizer, da matriz colonial do poder). (Mignolo, 2008, p. XX – tradução nossa)

Os autores Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel, no livro “Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico” (2019) afirmam que os diversos momentos, ações, eventos de resistência política e epistêmica, que nomeiam ao lado de muitos outros, como decolonialidade, giro decolonial ou projeto decolonial. Dito isso, reforçam que,

A sua preocupação central é a questão do conhecimento. O projeto decolonial pauta num locus de enunciação negro através da sua dimensão política, do enraizamento nas lutas políticas de resistência e reexistência das populações afrodiáspóricas e africanas, indígenas e terceiro-mundistas. É um projeto de intervenção sobre a realidade que ecoe vozes de ativistas e intelectuais para o primeiro plano, assim como a luta política das mulheres negras, dos quilombolas, dos diversos movimentos negros, do povo de santo, dos jovens da periferia, da estética, da arte negra. A decolonialidade traz os diversos momentos, ações, eventos de resistência política e epistêmica, assim como, a noção geopolítica e corpo-política do conhecimento como crítica ao eurocentrismo e ao cientificismo. Diante disso, os estudos decoloniais assumem a necessidade de afirmação corpo-geopolítica para a produção do conhecimento, para afirmar a existência como um ato de qualificação epistêmica (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2019).

No artigo “Estudios Decoloniales: un panorama general”, o Grupo de Estudios sobre Colonialidad (GESCO)<sup>26</sup>, ressalta que os estudos decoloniais compartilham um

---

<sup>26</sup> O Grupo de Estudios sobre Colonialidad (GESCO) é formado por vários pesquisadores da Universidad de Buenos Aires (UBA), na Argentina. O artigo destaca os nomes de alguns deles: Luciana Arias (FFyL-UBA), Paz Concha (FFyL-UBA), Patricia Figueira (FFyL-UBA), Sebastián Garbe (Universität Wien, Austria), Diego Murmis (FFyL-UBA), Pablo Quintero (FFyL-UBA/CONICET), Violeta Ramírez (EHESS,

conjunto sistemático de enunciados teóricos que revisitam a questão do poder na modernidade. Esses procedimentos conceituais são:

1. A localização das origens da modernidade na conquista da América e no controle do Atlântico pela Europa, entre o final do século XV e o início do XVI, e não no Iluminismo ou na Revolução Industrial, como é comumente aceito;
2. A ênfase especial na estruturação do poder por meio do colonialismo e das dinâmicas constitutivas do sistema-mundo moderno/capitalista e em suas formas específicas de acumulação e de exploração em escala global;
3. A compreensão da modernidade como fenômeno planetário constituído por relações assimétricas de poder, e não como fenômeno simétrico produzido na Europa e posteriormente estendido ao resto do mundo;
4. A assimetria das relações de poder entre a Europa e seus outros representa uma dimensão constitutiva da modernidade e, portanto, implica necessariamente a subalternização das práticas e subjetividades dos povos dominados;
5. A subalternização da maioria da população mundial se estabelece a partir de dois eixos estruturais baseados no controle do trabalho e no controle da intersubjetividade;
6. A designação do eurocentrismo/ocidentalismo como a forma específica de produção de conhecimento e subjetividades na modernidade (Gesco, 2012, p. 10 – Tradução nossa)<sup>27</sup>.

É fundamental ressaltar que o pensamento pós-colonial e decolonial surgem como críticas à Modernidade, representando discursos não hegemônicos. Entretanto, existem distinções entre os dois. O primeiro grupo situa o início da Modernidade no século XVII e concentra-se nas heranças coloniais, permanecendo dentro da episteme eurocêntrica em termos de referências teóricas<sup>28</sup>. Por outro lado, o grupo associado à

---

Francia), Daniel Rivas (FFyL-UBA), María Sasso (IMCA), Julia Stranner (Universität Wien, Austria), Laura Szmulewicz (FFyL-UBA), Cecilia Wahren (FFyL-UBA/CONICET).

<sup>27</sup> No original: 1) La ubicación de los orígenes de la modernidad en la conquista de América y el control del Atlántico por parte de Europa, entre finales del siglo XV y principios del siglo XVI, y no en la Ilustración o en la Revolución Industrial como es comúnmente aceptado; 2) A partir de aquí, se coloca un énfasis especial en la estructuración del poder a través del colonialismo y las dinámicas constitutivas del sistema-mundo moderno/capitalista y en sus formas particulares de acumulación y de explotación a escala global; 3) Esto conlleva a la comprensión de la modernidad como un fenómeno planetario constituido por relaciones asimétricas de poder, y no como un fenómeno simétrico producido al interior de Europa y extendido posteriormente al resto del planeta; 4) Las relaciones asimétricas de poder entre Europa y sus otros representan una dimensión constitutiva de la modernidad, y por ende implican una necesaria subalternización de las prácticas y de las subjetividades características de los pueblos dominados; 5) La subalternización de la mayoría de la población mundial es establecida a partir de dos ejes estructurales basados en el control del trabajo y en el control de la intersubjetividad; 6) Finalmente, se designa al eurocentrismo/occidentalismo como la forma específica de producción de conocimiento y de subjetividades en la modernidad.

<sup>28</sup> Para mais informações sobre esse tema, ver: SILVA, Claudia Zapata. El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina. *Pléyade* 21 / enero-junio (2018) / online issn 0719-3696 / issn 0718-655X / pp. 49-7. E DIRLIK, Arif. “A aura pós-colonial na era do capitalismo global”. *Novos Estudos Cebrap*, n. 49, 1997.

Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade considera 1492 como o marco inicial da modernidade, argumentando que sem a colonialidade não haveria modernidade. Eles se apoiam em estudos originários da América Latina e do Sul Global para romper com a episteme eurocêntrica<sup>29</sup>. Portanto, a decolonialidade é entendida como um processo de oposição à lógica hegemônica, reexaminando as relações de poder da modernidade e representando um estado de existência e potência das reações dos sujeitos a partir da relação de resistência e ressignificação.

A categoria *colonialidade do poder* proposta pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano (1928-2018) tem como objetivo denominar o padrão de poder de dominação global, a partir de uma estrutura moderno capitalista econômica e política. Se configura com a “conquista” da América e da produção capitalista. Dessa forma, o que atualmente identificamos como América Latina surgiu simultaneamente com e como integrante do padrão de poder mundialmente dominante. Nesta região, a colonialidade e a globalidade foram delineadas e fundamentaram o novo padrão de poder. O processo histórico iniciado aqui definiu a dependência histórico-estrutural da América Latina e, ao mesmo tempo, promoveu o estabelecimento da Europa Ocidental como o centro mundial de controle desse poder. O autor ressalta ainda que “como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento e da produção do conhecimento” (Quijano, 2005, p. 121).

A ideia de América, e posteriormente América Latina, é uma construção semântica que carrega implicações políticas, econômicas, epistêmicas e éticas. Essa construção emergiu e prevaleceu, muitas vezes em detrimento de concepções e designações nativas deste continente (Porto-Gonçalves; Quental, 2011). Como nos alerta Walter D. Mignolo, “A América nunca foi um continente que houvesse que descobrir e sim uma invenção forjada durante o processo da história colonial europeia e da consolidação e expansão das ideias e instituições ocidentais” (Mignolo, 2007, pp. 28-29). É a partir dessa narrativa colonial do “descobrimento”, que posiciona a Europa como centro do mundo, e conseqüentemente, descarta a experiência e coexistência dos povos que

---

<sup>29</sup> Para mais informações sobre o tema, ver: BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. Revista Brasileira de Ciência Política [online]. 2013, n. 11 pp. 89-117. E LANDER, Edgardo (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005.

habitavam Tawantisuyu, Anáhuac e Abya-Yala (Porto-Gonçalves; Quental, 2011; Escobar, 2017).

Aníbal Quijano, no capítulo *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina* (2005), afirma que

A posterior constituição da Europa como nova id-entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial (Quijano, 2005, p. 118).

A colonialidade é constitutiva das relações sociais e de poder do sistema-mundo nas suas mais diferentes escalas. Segundo Quijano (2010), a colonialidade é uma estrutura de dominação/exploração entre distintas identidades, em que uma das envolvidas exerce controle da autoridade política, dos recursos de produção, do trabalho, da sexualidade, do gênero, da religião e demais aspectos que englobam o universo cultural. “O colonialismo não se ocupou apenas de territórios. Também se provou bastante eficaz em povoar as mentes” (Barbosa, 2020). A colonialidade também é fruto do padrão mundial do poder capitalista, que constrói mecanismos de poder que colaboram com a perpetuação das desigualdades e impõe severamente postos econômico-políticos discrepantes com base em critérios étnico-raciais ao redor do globo. São essas dominações de poder, de desigualdade, de classificação racial/étnica que Aníbal Quijano (2010), classifica como a colonialidade do poder. Dessa forma,

A colonialidade do poder implicava então, e no fundamental ainda hoje, a invisibilidade sociológica dos não-europeus – indígenas, negros e seus “mestiços” – isto é, da esmagadora maioria da população da América e, sobretudo, da América Latina, em relação à produção da subjetividade, da memória histórica, do imaginário, do conhecimento “racional”. Logo, da identidade (Quijano, 2009, p. 38).

Assim, em síntese, a colonialidade do poder originou-se como um fenômeno mental e social durante o processo de destruição de uma realidade histórica e a criação de uma nova ordem, um novo paradigma de poder. Este conceito, ressalta a permanência de estruturas de poder, padrões culturais e hierarquias sociais estabelecidas durante o período colonial. A influência contínua dessas dinâmicas nas relações globais, destacando que a colonialidade vai além do controle territorial, afetando diversos aspectos da sociedade, como economia, cultura, conhecimento e subjetividade. “A colonialidade do poder faz da América Latina um cenário de des-encontros entre nossa experiência, nosso conhecimento e nossa memória histórica” (Quijano, 2009, p. 26). Reforçando assim, a concepção de que os dominados são definidos não como vítimas de um conflito de poder, mas como inferiores em sua essência material e, portanto, em sua capacidade de produção histórico-cultural.

O conceito *colonialidade do saber*, proposto pelo sociólogo venezuelano Edgardo Lander, faz referência a dimensão epistêmica, as epistemologias e suas produções do conhecimento na tradição europeia, que por vezes, reproduzem os regimes de pensamento colonial. Assim, a colonialidade do saber destaca a persistência de estruturas epistêmicas e hierarquias de conhecimentos que foram estabelecidas no período colonial. Logo, o conhecimento europeu é lido como o universal e as demais formas de conhecimento são marginalizadas e subalternizadas.

Esta cosmovisão tem como eixo articulador central a ideia de modernidade, noção que captura complexamente quatro dimensões básicas: 1) a visão universal da história associada à ideia de progresso (a partir da qual se constrói a classificação e hierarquização de todos os povos, continentes e experiências históricas); 2) a “naturalização” tanto das relações sociais como da “natureza humana” da sociedade liberal-capitalista; 3) a naturalização ou ontologização das múltiplas separações próprias dessa sociedade; e 4) a necessária superioridade dos conhecimentos que essa sociedade produz (ciência) em relação a todos os outros conhecimentos (Lander, 2005, p. 13)

Esta é uma construção eurocêntrica do conhecimento moderno articulado com as formas e domínios colonial/imperial, que pensa e organiza a totalidade do tempo e do espaço para toda a humanidade do ponto de vista de sua própria experiência, colocando sua especificidade histórico-cultural como padrão de referência superior e universal. Assim, “universaliza a experiência local europeia como modelo normativo a seguir e, por

outro lado, designa seus dispositivos de conhecimento como os únicos válidos” (Gesco, 2012, p. 12 – Tradução nossa)<sup>30</sup>.

Sendo assim, a colonialidade do saber se manifesta na produção científica que adota critérios meritocráticos quantificáveis, objetivos e universais. Ela também está relacionada à hierarquização dos circuitos de distribuição do conhecimento, ligados ao *locus* de enunciação, e à natureza monolítica das instituições universitárias. (Lander, 2005). Refletindo sobre a ligação entre conhecimento e existência, os autores Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel (2019) destacam que o privilégio do conhecimento de uns tem como corolário a negação do conhecimento de outros, da mesma forma que a afirmação da existência de uns tem como lado oculto a negação do direito à vida de outros: “a desqualificação epistêmica se converte em instrumento privilegiado da negação ontológica” (Maldonado-Torres, 2007, p. 145), sendo assim, é cada vez mais necessário afirmar a existência como um ato de qualificação epistêmica.

Ramón Grosfoguel (2019) destaca que o conhecimento ocidental é marcado pela figura do homem branco como representante do seu conhecimento e como o único capaz de alcançar uma consciência universal, assim como dispensar o conhecimento não-ocidental por ser algo particular e localizado fora do centro. A ideia de universalismo abstrato “é um tipo de particularismo que se estabelece como hegemônico e se apresenta como desincorporado, desinteressado e sem pertencimento a qualquer localização geopolítica” (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2019, p. 13). Aimé Césaire, na carta de desligamento ao Partido Comunista Francês, em outubro de 1956, e se apresenta ao contrário do universalismo abstrato.

Provincialismo? Absolutamente não. Não vou me confinar a um particularismo estreito. Mas também não pretendo me perder num universalismo desincorporado. Há duas maneiras de se perder: por meio de uma segregação fechada no particularismo ou por meio da dissolução no universal. Minha ideia de universal é um universal rico com todos os particulares, uma profunda coexistência de todos os particulares (Césaire, 2006, p. 84 – Tradução nossa)<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> No original: el eurocentrismo funciona como un locus epistémico desde el cual se erige un modelo de conocimiento que, por un lado, universaliza la experiencia local europea como modelo normativo a seguir y, por otra parte, designa sus dispositivos de conocimiento como los únicamente válidos (GESCO, 2012, p. 11-12)

<sup>31</sup> No original: “¿Provincialismo? En absoluto. No me encierro en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregación amurallada en lo particular o por disolución en lo ‘universal’. Mi concepción de lo universal es la de un

Seguindo os escritos de Césaire, para romper com o universalismo abstrato, os estudos decoloniais propõe a afirmação do corpo-geopolítico para a produção do conhecimento, que não esconda seu lugar de enunciação, suas influências corpo-políticas e geopolíticas (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2019).

A geopolítica do conhecimento é outro conceito-chave voltado à dimensão epistemológica da colonialidade do saber que denuncia o conhecimento moderno desincorporado e deslocalizado, além de insistir que todo conhecimento é situado geograficamente e historicamente. O conhecimento quando reconhecido seu local de origem permite observar quais outros locais o definem, bem como as condições de existência e de enunciação dos sujeitos. A geopolítica do conhecimento é uma “corpo-política do conhecimento”: o lugar de enunciação importa, mas o lugar geopolítico também é marcado pelo corpo enquanto agente político de um sujeito que se expressa. A filosofia e as ciências ocidentais criaram a “ego-política do conhecimento”, um “Ego” não situado que é capaz de “[...] gerar um mito sobre um conhecimento universal Verdadeiro que encobre, isto é, que oculta não só aquele que fala como também o lugar epistêmico geopolítico e corpo-político das estruturas de poder/conhecimento colonial, a partir do qual o sujeito se pronuncia” (Grosfoguel, 2008, p. 119).

Dito isso, em síntese, a geopolítica do conhecimento se caracteriza pelos conhecimentos produzidos fora dos centros hegemônicas e escritos a partir de outros locais, outras línguas e outros saberes. Podemos citar como exemplo as obras do quilombola Antônio Bispo dos Santos – *Colonização, quilombos: modos e significados* (2015) e *A terra dá, a terra quer* (2023) –, que desde cedo, foi incumbido, pelos seus mais velhos, de desenvolver a habilidade de traduzir para a escrita a sabedoria de seu povo e mediar as relações com o Estado. Foi a partir dos saberes da oralidade, das concepções e saberes das comunidades quilombolas e dos movimentos sociais de luta pela terra, que o intelectual desenvolveu proposições epistemológicas, conceitos como de “confluência”, de “contra-colonização”, que será explicado ainda nesse capítulo. Outro exemplo é da Oyèrónké Oyèwùmí, uma pesquisadora oxunista nigeriana que utiliza seu nome em yorubá e no seu livro *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*, a autora tece críticas ao processo de colonização e a introdução de outra língua nos territórios africanos, assim como uma crítica da tradição ocidental que alterou o modo como os estudos de gênero se articulam. Assim, a autora demonstra que a ideologia do determinismo biológico é fundamental para as categorias

---

universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares” (Césaire, 2006, p. 84).

sociais no Ocidente. No entanto, ela evidencia que os conceitos centrados no corpo não desempenhavam um papel central na estruturação das sociedades iorubás antes da colonização.

A Colonialidade do Saber, ao focar a simultaneidade de diferentes locais na formação do nosso mundo, proporciona um espaço para o diálogo entre diversas epistemes. Na América Latina, mais do que simples hibridismos, é essencial reconhecer que existem pensamentos que conseguiram coexistir entre lógicas diversas, movendo-se entre diferentes códigos (Porto-Gonçalves, 2005). Nesse contexto, podemos citar como exemplo o conceito de interculturalidade proposto por Catherine Walsh (2009; 2010; 2017), Elias Nazareno (2019), Silvia Cusicanqui (2021), entre outros pesquisadores.

O conceito *colonialidade do ser* proposto pelo filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres, no artigo “*Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto* (2007)”, envolve a introdução da lógica colonial nas concepções e na experiência de tempo e de espaço, bem como na subjetividade. Assim, para o autor, “o surgimento do conceito “colonialidade do ser”, responde, pois, a necessidade de esclarecer a dúvida sobre os efeitos da colonialidade na experiência vivida (Maldonado-Torres, 2007, p. 130)<sup>32</sup>. Reforça ainda que,

A colonialidade do ser não é, pode ser, um momento inevitável ou consequência natural das dinâmicas de criação de sentido. Embora sempre esteja presente como possibilidade, isso se mostra claramente quando a preservação do ser (em qualquer uma de suas determinações: ontologias nacionais e identitárias, etc.) toma primazia sobre ouvir os gritos/choro de aqueles cuja humanidade é negada. A colonialidade do ser aparece em projetos históricos e ideias de civilização, que incluem como parte intrínseca dos mesmos gestos coloniais de diversos tipos, inspiradas ou legitimadas pela ideia de razão e pelo ceticismo misantrópico que a funda. A colonialidade do ser está, talvez, relacionada à produção da linha de cor em suas diferentes expressões e dimensões (Maldonado-Torres, 2007, p. 150)<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> No original: El surgimiento del concepto “colonialidad del ser” responde, pues, a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida (Maldonado-Torres, 2007, p. 130).

<sup>33</sup> No original: La colonialidad del ser no es, pues, un momento inevitable o consecuencia natural de las dinámicas de creación de sentido. Aunque siempre está presente como posibilidad, ésta se muestra claramente cuando la preservación del ser (en cualquiera de sus determinaciones: ontologías nacionales e identitarias, etc.) toma primacía sobre escuchar los gritos/llantos de aquellos cuya humanidad es negada. La colonialidad del ser aparece en proyectos históricos e ideas de civilización, que incluyen como parte intrínseca de los mismos gestos coloniales de diversos tipos, inspiradas o legitimadas por la idea de raza y por el escepticismo misantrópico que la funda. La colonialidad del ser está, pues, relacionada con la producción de la línea de color en sus diferentes expresiones y dimensiones (Maldonado-Torres, 2007, p. 150).

A colonialidade do ser argumenta que o colonialismo não se limita à dominação física ou política, mas permeia as visões de mundo, os valores e as hierarquias que configuram a identidade das pessoas. Essa abordagem destaca como o pensamento colonial penetra nas autopercepções individuais, nas percepções alheias e nos discursos hegemônicos que moldam a existência humana. Walter D. Mignolo (2003) destaca ainda que,

A ciência (conhecimento e sabedoria) não pode se separar da linguagem; as linguagens não são apenas fenômenos [culturais], nos quais as pessoas encontram sua identidade; elas são também o lugar onde o conhecimento está inscrito. E se as linguagens não são coisas que os seres humanos possuem, mas algo que eles são, a colonialidade do poder e do saber, engendra, então, a colonialidade do ser (Mignolo, 2003, p. 669 – Tradução nossa)<sup>34</sup>.

A colonialidade do ser concebida por Nelson Maldonado-Torres representa uma abordagem que visa analisar as dimensões ontológicas profundas do impacto do colonialismo sobre a condição humana. Em termos mais elaborados, essa perspectiva busca compreender como as estruturas do colonialismo não apenas governam aspectos políticos e territoriais, mas também exercem influência sobre a compreensão fundamental da identidade humana. O autor destaca a interconexão entre a colonialidade do saber e do ser, argumentando que é a partir da centralidade do conhecimento na modernidade que ocorre a desqualificação epistêmica do outro. “A diferença ontológica colonial é o produto da colonialidade do ser” (Maldonado-Torres, p. 2007, 147). Essa desqualificação representa uma tentativa de negação ontológica.

Nelson Maldonado-Torres e Walter D. Mignolo (2007) destacam a figura do intelectual Frantz Fanon como figura central para a articulação e elaboração do conceito colonialidade do ser.

A crítica de Fanon à ontologia hegeliana em *Pele Negra, máscaras brancas*, não apenas prova a base para uma concepção alternativa da relação entre senhor e escravo, como a descrição de Hegel, mas também contribui para uma avaliação mais geral da ontologia, à luz da colonialidade e à luta pela descolonização. Fanon articula as expressões existenciais da colonialidade, em relação à experiência racial e, em parte também, à experiência de diferenciação de gênero. Fanon concentra sua atenção no trauma do encontro do sujeito racializado com o outro imperial: “Olha, um negro!” (Fanon, 1973, p. 90). Este é o ponto de partida de qual Fanon começou a elaborar o que poderia ser

---

<sup>34</sup> No original: La ciencia (conocimiento y sabiduría) no puede separarse del lenguaje; los lenguajes no son sólo fenómenos ‘culturales’ en los que la gente encuentra su ‘identidad’; estos son también el lugar donde el conocimiento está inscrito. Y si los lenguajes no son cosas que los seres humanos tienen, sino algo que estos son, la colonialidad del poder y del saber engendra, pues, la colonialidad del ser (Mignolo, 2003, p. 669).

considerado como o aparelho existencial do “sujeito” produzido pela colonialidade do ser. Um esforço consistente nesta direção levaria a uma exploração da linguagem, da história e da existência. A colonialidade do ser introduz o desafio de conexão dos níveis genéticos, existenciais e históricos, onde o ser mostra de forma mais evidente seu lado colonial e suas fraturas (Maldonado-Torres, 2007, p. 130-131)<sup>35</sup>.

Frantz Fanon direciona sua análise para o trauma surgido no encontro do sujeito racializado com o outro imperial. Esse momento marca o início do desenvolvimento, por parte de Fanon, do que mais tarde seria reconhecido como o aparato do sujeito gerado pela colonialidade do ser. Importante aqui destacar que na obra “Discurso sobre o colonialismo (1950)”, Aimé Césaire nos alertava sobre a relação entre colonizador e colonizado,

Entre o colonizador e o colonizado, só há lugar para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, o imposto, o roubo, a violência, as culturas obrigatórias, o desprezo, a desconfiança, a arrogância, a suficiência, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas. Nenhum contato humano, mas relações de dominação e submissão que transformam o homem colonizador em peão, em capataz, em carcereiro, em açoite, e o homem nativo em instrumento de produção. **É minha vez de apresentar uma equação: colonização = coisificação** (Césaire, 1978, p. 25 – Grifo nosso).

Logo, a empreitada colonial lida com o outro como objeto desse processo histórico. Dessa forma, “a mais grave carência sofrida pelo colonizado é a de ser colonizado fora da história e fora da cidade. [...]de nenhuma maneira é sujeito da história; é claro que sofre o peso dela, com frequência mais cruelmente do que os outros, mas sempre como objeto” (Memmi, 2007, p. 133-134). Por isso, a equação de Césaire é igualar colonização a coisificação dos sujeitos envolvidos nesse processo trágico e esmagador. É sobretudo a partir de lógicas de opressão e dominação colonial “que espalha sangue e que

---

<sup>35</sup> No original: La crítica de Fanon a la ontología hegeliana en Piel negra, máscaras blancas, no sólo provee la base para una concepción alternativa de la relación entre amo y esclavo, como la describe Hegel, sino que contribuye también a una evaluación más general de la ontología, a la luz de la colonialidad y de la lucha por la descolonización. Fanon articula las expresiones existenciales de la colonialidad, en relación con la experiencia racial y, en parte también, con la experiencia de diferencia de género. Fanon concentra su atención en el trauma del encuentro del sujeto racializado con el otro imperial: “¡Mira, un negro!” (Fanon, 1973, p. 90). Ese es el punto a partir del cual Fanon comienza a elaborar lo que pudiera considerarse como el aparato existencial del “sujeto” producido por la colonialidad del ser. Un esfuerzo consistente en esta dirección llevaría a una exploración del lenguaje, la historia y la existencia. La colonialidad del ser introduce el reto de conectar los niveles genético, existencial e histórico, donde el ser muestra de forma más evidente su lado colonial y sus fracturas (Maldonado-Torres, 2007, p. 130-131).

semeia a morte que a revolução da sociedade capitalista se manifestou na consciência e no espírito dos melhores” (Césaire, 1978, p. 53).

Em síntese, a colonialidade do ser explora as implicações profundas e muitas vezes não perceptíveis do colonialismo na formação da subjetividade e na compreensão mais ampla da existência humana. Para Nelson Maldonado-Torres (2019, p. 44) a colonialidade do ser inclui a colonialidade da visão e dos demais sentidos que são meios em virtude dos quais os sujeitos têm um senso de si e do seu mundo”. Os três conceitos aqui apresentados podem ser analisados a partir do diagrama proposto por Maldonado-Torres (2019):



Fonte: MALDONADO-TORRES, 2019. p. 43

Algo comum entre as três dimensões, *colonialidade do saber*, *colonialidade do poder* e *colonialidade do ser*, é a subjetividade. E seus efeitos e objetivos-fins é a exploração, a dominação, expropriação, extermínio, a naturalização da morte, a tortura e o estrutura, ou seja, os horrores do processo da colonização. E o fio condutor que unifica essas formas de opressão é o colonizado, ou como diz Fanon, o condenado da terra.

No grupo decolonial é importante ressaltar a diferenciação dos termos descolonizar e decolonizar. Utilizaremos o termo decolonizar, a partir da diferenciação que Catherine Walsh (2009) faz: descolonizar estaria relacionado aos processos políticos e epistemológicos da divisão imperial/colonial, ou seja, relacionado aos processos de independência dos estados colonizados dos colonizadores, assim como as heranças teóricas pós-coloniais, das quais os decoloniais se desvincularam; e decolonizar (com ou

sem hífen, de-colonizar) que estar relacionado ao desfazer, ou desnaturalizar a colonialidade. Um desfazer ligado a ação, de propor outra lógica, outra narrativa.

Para o conceito de decolonizar, Walsh (2009) entende como o processo de “romper as correntes que ainda estão nas mentes, como dizia o intelectual afrocolombiano Manuel Zapata Olivella; desescravizar as mentes, como dizia Malcolm X; e desaprender o aprendido para voltar a aprender, como argumenta o avô do movimento afroequatoriano Juan García”, e ainda, “um trabalho que procura desafiar e derrubar as estruturas sociais, políticas e epistêmicas da colonialidade” (Walsh, 2009, p. 24). Dessa forma, podemos compreender que decolonizar significa, então, desestruturar as narrativas hegemônicas, desnaturalizar as relações coloniais e suas permanências no tempo presente, ecoar múltiplas vozes e possibilidades de construir mundos outros, diferentes do discurso universal estabelecido pela Europa.

O giro decolonial representa uma reorientação crucial na realocização do sujeito em um novo plano histórico, originado a partir de uma revisitação do passado que reconfigura o cenário presente. Segundo a análise da antropóloga argentina Rita Segato (2021), o giro decolonial, não busca restaurar, mas sim resgatar trilhas negligenciadas em direção a uma narrativa histórica alternativa. É uma atuação nas lacunas e fissuras da realidade social vigente, nos vestígios de um naufrágio coletivo de povos que mal sobreviveram a um contínuo massacre material e simbólico ao longo do processo da colonialidade do poder, do saber e do ser. É a partir e com os “condenados da terra” e os outros sujeitos que também renunciam a inúmeras opressões da modernidade, que pensam, criam e agem juntos, no coletivo, em busca de reescrever histórias, recriar estratégias e alternativas de sobrevivência nesse projeto em construção.

É nesse contexto que escrever é um ato político e emancipatório. Uma vez que esses sujeitos e sujeitas se apropriam da língua imposta, pois, a língua comum proporciona um uso explícito do poder econômico, político e cultural (Chambers, 2010, p. 22). A partir da apropriação da língua que inicia uma disseminação do conhecimento na diáspora linguística e literária teve consequências tanto poéticas como políticas. Para Iain Chambers (2010, p. 22) “é nesta defesa da constelação poética e política, em que a África circula hoje em dia a partir de cada palavra, cada frase da língua imposta, emprestada, apropriada e re-proposta, que se encontra a inscrição do poder”.

É a partir da apropriação, da ressignificação da linguagem, do “jogo” de palavras e do lugar de enunciação que Antônio Bispo dos Santos, conhecido como Nego Bispo, desenvolve e articula o conceito de contracolônização. O intelectual quilombola utiliza

de suas experiências de vida, junto com sua comunidade quilombola, que propõe uma postura contracolonial, principalmente, ao tecer críticas ao mundo ocidental, denunciando as contradições da modernidade e do “desenvolvimento”. Os saberes da ancestralidade e o uso da oralidade auxilia na criação de conceitos, pois “o poder quilombola sobre as terras é um poder baseado na palavra, na atitude, na relação – e não na escrita” (Santos, 2018, p. 44). Dessa forma, “a prática das denominações dos modos e das falas, para contrariar o colonialismo” é produzida nas relações, na oralidade, na sabedoria ancestral. Isso o autor denomina de “guerra das denominações”, ou seja, “o jogo de contrariar as palavras coloniais como modo de enfraquece-las” (Bispo dos Santos, 2023, p. 13).

Para o autor o contracolonialismo é o processo de resistência dos povos originários desde a chegada dos portugueses nas Américas. Assim, podemos perceber que a contracolônização surge no mesmo instante do processo de colonização. O pensador afirma que,

Desde o início da colonização, de 1500 a 1888, o povo africano era tido e tratado como escravo, e o que ele pensava e falava não entrou no pensamento brasileiro. De 1888 a 1988, nossas expressões culturais, a capoeira, o samba, continuaram a ser tidas como crime. Isso é o colonialismo. Colonizar é subjugar, humilhar, destruir ou escravizar trajetórias de um povo que tem uma matriz cultural, uma matriz original diferente da sua. E o que é contracolônizar? É reeditar as nossas trajetórias a partir das nossas matrizes. E quem é capaz de fazer isso? Nós mesmos! Só pode reeditar a trajetória do povo quilombola quem pensa na circularidade e através da cosmovisão politeísta (Santos, 2018, p. 50).

E complementa que:

Para nós, quilombolas e indígenas, essa é a pauta. Contracolônizar. No dia em que as universidades aprenderem que elas não sabem, no dia em que as universidades toparem aprender as línguas indígenas – em vez de ensinar –, no dia em que as universidades toparem aprender a arquitetura indígena e toparem aprender para que servem as plantas da caatinga, no dia em que eles se dispuserem a aprender conosco como aprendemos um dia com eles, aí teremos uma confluência. Uma confluência entre os saberes. Um processo de equilíbrio entre as civilizações diversas desse lugar. Uma contracolônização (Santos, 2018, p. 50).

Por isso, reforçamos que o contracolonialismo é a defesa dos povos da terra em relação ao processo colonialista. É a palavra para enfraquecer o colonialismo. Para Bispo dos Santos (2023, p. 59) “criamos um antídoto: estamos tirando o veneno do colonialismo para transformá-lo em antídoto contra ele próprio”. Pois, “somos povos de trajetória, não

somos povos de teoria. Somos da circularidade: começo, meio e começo” (Bispo dos Santos, 2023, p. 102).

Essas diferenças entre os estudos subalternos, o pós-colonialismo, a decolonialidade e a contracolonização não acarretam necessariamente um empecilho à sua articulação, pois o uso conjunto dessas aproximações, longe de criar obstáculos a análise da colonialidade, em alguns casos a potencializa, graças à presença e integração de outros instrumentos analíticos e de tradições críticas que podem auxiliar na compreensão de suas dinâmicas. Além de reescrever narrativas de sujeitos, comunidades, locais e entre outros que foram invisibilizados durante o processo da colonização. Os estudos decoloniais, particularmente, revisitam a questão do poder na modernidade. Sempre em construção, um projeto a ser feito, por e pelos que foram anos invisibilizados ou marginalizados. É a partir da apropriação e re-articulação da língua e linguagem que Aimé Césaire, e tantos outros intelectuais, subverte as lógicas hegemônicas e reescrevem outras narrativas sobre determinados processos históricos.

Nosso objetivo é potencializar as estratégias emancipatórias presentes na obra “Discurso sobre o colonialismo (1950)” de Aimé Césaire. Sabemos, que os escritos do dramaturgo Aimé Césaire tecem críticas ao projeto moderno, assim como suas inúmeras críticas as ideias de razão, humanismo, ciência e universalidade, entre outros. O poeta martinicano apresenta críticas que serão analisadas no próximo capítulo, as quais, por muito tempo foram ignoradas ou ocultadas das narrativas europeias, consideradas modernas e progressistas. Analisaremos a obra de Aimé Césaire, explorando o surgimento de um discurso crítico que transcende a mera denúncia das falácias do colonialismo, mas também propõe estratégias de resistência e ruptura com o sistema colonial em torno das perspectivas históricas e teóricas que fundamentam o pensamento anticolonialista, destacando como a obra de Césaire se estabelece como um marco teórico essencial e como referência intelectual indispensável.

Além disso, investigaremos a influência do pensamento marxista na elaboração intelectual de Césaire, evidenciando como ele se apropria das ferramentas críticas do marxismo, em especial sua crítica ao capitalismo, para desconstruir as narrativas que legitimam a dominação colonial. Ao reinterpretar conceitos marxistas, o autor desafia as metanarrativas eurocêntricas de desenvolvimento humano, demonstrando a pluralidade e a multifacetada natureza das trajetórias históricas e culturais dos povos colonizados. Outro aspecto que será analisada é a recepção da obra de Aimé Césaire no Brasil, com destaque para os diálogos entre seu pensamento e os contextos pós-coloniais. Esta análise

revela a riqueza da interação entre o texto anticolonial e as particularidades históricas locais, sublinhando a apropriação contínua e a resignificação de suas ideias. Assim, reafirma-se a relevância de sua obra como inspiração teórica e prática para os movimentos de resistência e os processos emancipatórios contemporâneos.

### CAPÍTULO III – “FONTE NUTRIDORA DA REVOLTA, A ALAVANCA DA CONSCIÊNCIA ANTICOLONIALISTA”<sup>36</sup>: O DISCURSO SOBRE O COLONIALISMO (1950)

O *Discurso sobre o colonialismo* pode ser comparado a um microscópio que lança um olhar crítico sobre a Europa a partir de uma perspectiva externa. O intelectual Aimé Césaire, articula o ponto de vista do colonizado, utilizando a razão europeia como referência, mas ao mesmo tempo revelando seus silêncios, limitações e o racismo subjacente que permeia essa racionalidade (Grosfoguel, 2006, p. 192). Nelson Maldonado-Torres (2006, p. 175) observa que esse ponto de vista alternativo constitui uma resposta do mundo colonizado, especialmente da diáspora africana, ao projeto civilizatório da modernidade europeia. Samir Amin (2006, p. 95) acrescenta que a obra representa um questionamento radical ao eurocentrismo, que ele denomina de euro-ocidentalismo, dominante. Rogério Campos (2020) vai além ao caracterizar o livro como uma declaração de guerra, sobretudo uma guerra contra o racismo, o colonialismo e o capitalismo. Concordamos, portanto, que a reflexão proposta por Césaire emerge do corpo ferido, da persistência quase incurável da ferida colonial, da memória sem arquivos (Mignolo, 2006, p. 198). Ainda assim, essa reflexão nos desestrutura, guiando nosso olhar anticolonialista por meio da lente objetiva da descolonização e destacando elementos chave para a emancipação dos povos oprimidos.

Conforme já mencionado no capítulo II, o “Discurso sobre o colonialismo” teve sua origem como um artigo, intitulado *Discours sur le colonialisme*, publicado pela revista *Éditions Réclame*. Cinco anos após sua primeira publicação, o texto foi expandido e republicado pela revista *Présence Africaine*, em Paris. A versão utilizada como fonte para esta análise é a edição de 1978, publicada pela Livraria Sá da Costa Editora, em Lisboa, Portugal. A tradução foi realizada por Noémia de Sousa (1926-2002), uma poetisa moçambicana, tradutora e jornalista, conhecida por seu ativismo na luta de libertação nacional e lembrada como a “mãe dos poetas moçambicanos”. Seus poemas são profundamente inspirados pela cultura negra e pelas expressões da diáspora africana, ecoando as vozes e as experiências de resistência dos povos colonizados.

---

<sup>36</sup> Essa frase mencionada faz parte do prefácio escrito pelo poeta angolano Mário Pinto de Andrade (1928-1990) para a edição de 1978 da tradução portuguesa da obra *Discurso sobre o colonialismo*, de Aimé Césaire, publicado pela Livraria Sá da Costa Editora, em Lisboa, Portugal. Andrade foi um importante ativista político, divulgador da cultura negra, ensaísta e presidente do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA).

Como já abordado anteriormente, o livro intitulado “Discurso sobre o colonialismo”, com suas 69 páginas, tem como objetivo central desconstruir e aniquilar a falaciosa argumentação dos grandes patriarcas do chamado "saber universal". Além disso, a obra se posiciona como um protesto contundente contra os vastos horrores perpetrados pela dominação francesa em regiões como a África, Madagáscar, a Indochina e as Antilhas.

A obra analisada, conta com um prefácio escrito por Mário Pinto de Andrade (1928-1990), renomado ativista político angolano, ensaísta, e presidente do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), além de ser um amigo próximo de Césaire. Andrade ressalta que a obra de Césaire é caracterizada por um estilo vulcânico e de uma transparência tal que permite uma interpretação crítica do "processo dos valores da Europa capitalista, responsável por um odioso empreendimento etnocidário – a colonização". Segundo Andrade, Césaire dirige-se tanto aos intelectuais burgueses que pretendiam representar a consciência liberal da época, quanto a todos os militantes profundamente enraizados na revolta nacionalista (Andrade, 1978, p. 5).

Aimé Césaire elabora e publica o “Discurso sobre o colonialismo” em um período de extrema intensidade para os povos colonizados. Em relação ao contexto de crescente mobilização e resistência anticolonial em várias partes do mundo, especialmente após a Segunda Guerra Mundial. Durante esse período, os povos colonizados enfrentavam uma série de desafios cruciais, como a luta pela independência, a afirmação de suas identidades culturais e a contestação do domínio imperialista europeu, particularmente na África, na Ásia e no Caribe. As tensões eram exacerbadas pela brutal repressão colonial, a exploração econômica e as tentativas de assimilação cultural por parte das potências coloniais. Este foi também um período em que as ideias de autodeterminação, promovidas por líderes como Césaire, começaram a influenciar de maneira significativa o cenário global, como uma voz potente que reflete as aspirações e desafios enfrentados pelas populações subjugadas pelo colonialismo, contribuindo para a eventual descolonização de várias regiões ao longo das décadas seguintes.

A obra de Aimé Césaire tem como um de seus objetivos centrais a reconquista da identidade dos povos colonizados, materializada pela luta de libertação nacional. Seus textos, profundamente imbuídos de consciência anticolonialista, eram vistos como uma fonte vital de inspiração para a revolta, servindo como uma alavanca para o despertar e fortalecimento dessa consciência. O “Discurso sobre o Colonialismo” rapidamente se tornou uma arma ideológica de grande valor, sendo amplamente adotado como um guia

fundamental pelos militantes em diversas regiões, incluindo a Ásia, a África, a Argélia, entre outras (Andrade, 1978).

A obra em análise centra-se em um discurso profundamente crítico e contra hegemônico ao modelo europeu de civilização, cuja expansão foi amplamente sustentada pelo colonialismo. Este discurso desafia não apenas o conceito de humanismo propagado pelo Ocidente, mas também questiona a própria ciência europeia, que historicamente tem validado apenas os conhecimentos e saberes provenientes de suas próprias tradições. Além disso, a crítica se estende à ideia de nação concebida nos moldes do imperialismo, que perpetua narrativas de superioridade nacional em relação a outros países ou continentes. Nesse contexto, a obra de Aimé Césaire se destaca como uma busca por uma igualdade autêntica, que recusa a assimilação a um paradigma europeu ou branco. Em vez disso, a obra promove a afirmação e a recuperação das identidades daqueles que foram historicamente subjugados, valorizando suas culturas e experiências e desafiando as narrativas de dominação que têm sustentado o colonialismo e a hegemonia ocidental.

Os escritos do intelectual martinicano combinam de maneira singular a busca pela igualdade com a proclamação da identidade, e o “Discurso sobre o Colonialismo” segue essa mesma linha. A obra é estruturada em seis tópicos, que podem ser analisados da seguinte forma: no primeiro, Césaire explora o processo de colonização, distinguindo claramente entre os conceitos de colonização e civilização. No segundo, o autor tece uma crítica contundente ao humanismo europeu e à sociedade capitalista burguesa, examinando a empreitada colonial e a relação entre colonizador e colonizado, destacando nesse processo a desumanização e coisificação dos sujeitos subjugados. A terceira parte da obra discute o conceito de raça, enfatizando a importância da reafirmação da identidade negra e as possibilidades de construção de novos mundos e outras experiências históricas e sociais.

No quarto tópico de sua obra, Aimé Césaire articula uma crítica profunda ao capitalismo e à “ciência científicista” do século XIX, apontando como esses sistemas de pensamento foram instrumentalizados para sustentar e legitimar o projeto colonial. Césaire caracteriza determinados “cientistas” como guardiões do colonialismo, acusando-os de utilizarem suas disciplinas para perpetuar a dominação imperialista. Entre os alvos de sua crítica estão figuras como o geógrafo francês Pierre Gourou (1900-1999), cujo trabalho em geografia humana muitas vezes reforçou estereótipos raciais; o missionário franciscano Placide Tempels (1906-1977), conhecido por sua obra sobre a filosofia Bantu, que, apesar de seu interesse na cultura africana, não escapou da lógica colonial; o

psicanalista e etnólogo Octave Mannoni (1899-1989), cujas teorias psicológicas tenderam a patologizar as populações colonizadas; e o crítico literário Yves Florenne (1908-1992), que contribuiu para a construção de uma narrativa literária que frequentemente desumanizava os povos colonizados.

Césaire não se limita a criticar esses indivíduos, mas expande sua análise para incluir a responsabilidade coletiva de jornalistas, historiadores, sociólogos, romancistas e acadêmicos, que, através da produção e disseminação de conhecimento enviesado, ajudaram a justificar e perpetuar o sistema colonial. Ele argumenta que essas figuras contribuíram para a criação de mentiras históricas que fundamentaram o colonialismo (Perina, 2022). Ao prosseguir, Césaire retoma suas críticas ao conceito de humanismo europeu, à ciência dominada por uma visão cientificista e ao eurocentrismo, que ele vê como pilares da dominação colonial. Ele denuncia como essas ideologias foram empregadas para construir um mundo onde a Europa se posiciona como o centro da civilização, enquanto todas as outras culturas são vistas como inferiores ou menos desenvolvidas.

Finalmente, no sexto tópico, Césaire alerta para o perigo imenso que o colonialismo representa, argumentando que os conceitos de nação, homem e humanismo, tal como formulados na Europa, são instrumentos de exclusão. Esses conceitos, segundo ele, criados a partir de uma perspectiva eurocêntrica, anulam as possibilidades de outras formas de existência e vivência, subordinando as diversas culturas e modos de ser a um padrão europeu, e, assim, perpetuando a dominação e a opressão colonial.

Assim sendo, o presente capítulo se dedica a uma análise aprofundada da obra "Discurso sobre o Colonialismo", buscando explorar o surgimento do discurso crítico ao colonialismo e suas intencionalidades voltadas à desconstrução do sistema colonial. Essa investigação se fundamenta nas perspectivas históricas e teóricas que visam não apenas expor as falácias do colonialismo, mas também compreender as estratégias de resistência e ruptura promovidas por Aimé Césaire e outros intelectuais anticolonialistas.

## **I – Césaire leitor de Marx: aproximações da obra “Discurso sobre o colonialismo (1950)” e a teoria marxista**

A influência do marxismo em sua análise é evidente, pois Césaire dismantela a narrativa eurocêntrica que associa o desenvolvimento à colonização, propondo uma leitura que considera as condições materiais específicas e as trajetórias históricas de cada

sociedade. No cenário intelectual do Caribe, figuras como C. L. R. James, Aimé Césaire e Walter Rodney emergiram como pioneiros na formulação de um marxismo afrodiaspórico. Este pensamento crítico, forjado a partir das condições histórico-sociais das Antilhas, articulava o imaginário da autodeterminação das massas com ideais de pan-africanismo, anticolonialismo e um modelo caribenho de socialismo. Enraizado em uma perspectiva radical e profundamente racializada, esse marxismo afrodiaspórico promovia a unidade das lutas afrodescendentes, conectando as experiências de opressão colonial às aspirações de emancipação global dos povos negros (Barbosa, 2020; Barbosa, 2021; Aragón, 2023; Montañez Pico, 2024).

Essa tradição crítica não apenas reinterpretou as bases do marxismo a partir de um contexto periférico, mas também desafiou as narrativas eurocêntricas ao incorporar as especificidades culturais e históricas da diáspora africana. Dessa maneira, esses intelectuais estruturaram um arcabouço teórico que vinculava a análise do capitalismo global às dinâmicas de resistência cultural e política dos povos do Caribe e da diáspora.

Nesse contexto, a análise de Aimé Césaire revisita a concepção marxista dos diferentes estágios de desenvolvimento das sociedades humanas, mas a reconfigura à luz de uma crítica anticolonial contundente. O marxismo, ao teorizar sobre o desenvolvimento histórico das sociedades, propõe uma perspectiva teleológica do desenvolvimento histórico, segundo a qual as sociedades evoluiriam de formas comunais primitivas para o feudalismo, passando pelo capitalismo, até alcançar o socialismo e, finalmente, o comunismo (Marx; Engels, 2007; Rodney, 1975). Escreve Marx:

A história nada mais é do que o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitida; portanto, por um lado ela continua a atividade anterior sob condições totalmente alteradas e, por outro, modifica com uma atividade completamente diferente as antigas condições, o que então pode ser especificamente distorcido, ao converter-se a história posterior na finalidade da anterior (2007, p. 40).

Para Marx e Engels, as concepções históricas tradicionais negligenciam o fundamento material da história – a necessidade de que os homens estejam em condições de subsistência para "fazer história" (2007, p. 32-33). As interpretações predominantemente tendem a sobrevalorizar os aspectos subjetivos e espirituais, ignorando as forças objetivas e materiais que impulsionaram o desenvolvimento histórico. Ao priorizar as representações e ideias dos homens sobre suas práticas, acaba

por desconsiderar o papel crucial do desenvolvimento das condições materiais na transformação histórica.

Césaire sublinha que essa visão linear e evolutiva não leva em consideração as distorções e desigualdades impostas pelos processos coloniais. Para Marx, cada modo de produção se caracteriza por uma determinada configuração das forças produtivas e das relações de produção, que se sucedem em uma ordem progressiva. Contudo, Césaire aponta que essa teoria não apenas negligencia os impactos do colonialismo sobre as sociedades não europeias, mas também ignora o fato de que os modos de produção coloniais, em muitos casos, alteraram o curso natural da história e criaram formas de subordinação que não se encaixam na visão evolutiva de Marx.

Césaire, ao se apropriar dessas ideias, não as utiliza de forma linear ou determinista, mas as adapta para explicar as dinâmicas coloniais e os efeitos do imperialismo nas sociedades não europeias. A relação de Césaire com o marxismo se dá principalmente pela crítica ao capitalismo global e pela análise de como as dinâmicas raciais foram fundamentais para consolidar a ordem econômica e social do capitalismo ocidental. Em "Discurso sobre o Colonialismo", Césaire critica a ideia de civilização trazida pelos colonizadores europeus e aponta que o colonialismo não só destruiu culturas não europeias, mas também contribuiu para a manutenção de um capitalismo racial. Ele critica a ideia de que a europeização, imposta através do colonialismo, foi um processo inevitável, argumentando que as potências coloniais distorceram um movimento já em curso, desacelerando e deformando o potencial de desenvolvimento material autêntico dessas nações que poderia ter ocorrido de forma independente. (Césaire, 1978; Rodney, 1975).

Ao criticar a narrativa colonial, que afirma que o progresso das colônias foi possível apenas devido à ocupação europeia, Césaire (1978) sugere que o desenvolvimento técnico e social das nações colonizadas teria sido possível sem a imposição colonial. Essa perspectiva reflete uma leitura marxista adaptada, em que a luta de classes e a transformação social são vistas no contexto das estruturas de poder colonial e racista (Aragón, 2023; Montañez Pico, 2024).

Além disso, Césaire questiona a universalidade do modelo de desenvolvimento europeu. Ele reconhece que, embora o colonialismo tenha introduzido certos avanços técnicos, esses avanços não são intrínsecos ao colonialismo em si. A modernização poderia ter ocorrido de outras formas, "feita de maneira diferente e não sob as botas da Europa" (Césaire, 1978, p. 27). Nesse sentido, se aproxima de uma visão marxista de que

as sociedades humanas têm diferentes estágios de desenvolvimento, mas rejeita a ideia de que o colonialismo foi uma etapa necessária ou benéfica para as sociedades colonizadas.

Dessa forma, Césaire usa uma crítica marxista ao capitalismo para subverter a narrativa colonial, mostrando que o desenvolvimento humano não segue um único caminho, e que a intervenção colonial foi, na verdade, uma força de distorção e opressão, ao invés de um catalisador de progresso. Em seu pensamento, o verdadeiro desenvolvimento das sociedades humanas deve se basear na emancipação, na superação do colonialismo e na construção de um futuro que reconheça a humanidade plena de todas as civilizações, sem a imposição de um único modelo de progresso.

O ensaio de William Mina Aragón (2023) intitulado de "Marxismo Afrodiaspórico" explora como o pensamento de Aimé Césaire se articula com a teoria marxista, especialmente no que diz respeito à análise do capitalismo racial e ao materialismo histórico. Césaire, segundo Aragón, oferece uma crítica radical ao colonialismo, mostrando como a opressão racial foi essencial para o surgimento e desenvolvimento do capitalismo moderno.

No contexto do marxismo afrodiaspórico, a obra de Césaire revela como as lutas de classes não podem ser dissociadas das questões raciais e de colonização. Sua análise de que o colonialismo europeu gerou uma forma de capitalismo que subjugou as populações negras e indígenas é fundamental para a compreensão de uma economia global marcada pela exploração racial. Essa perspectiva crítica é um ponto de conexão com o marxismo, pois ambos os pensadores consideram que as forças materiais, no caso o capitalismo, e as estruturas de classe são cruciais para entender as desigualdades sociais e econômicas.

No artigo "From Louverture to Lenin: Aimé Césaire and Anticolonial Marxism" (2015), Nick Nesbitt investiga a conexão teórica entre Aimé Césaire e a tradição leninista, com destaque para o uso do marxismo como uma ferramenta crítica contra o colonialismo e a divisão imperialista do mundo. Nesbitt posiciona Césaire como uma adaptação inovadora do marxismo, na qual as estruturas de opressão colonial são compreendidas não apenas como questões geopolíticas, mas como elementos intrínsecos ao funcionamento do capitalismo global (Nesbitt, 2015). Dessa forma, Césaire, em particular, via o marxismo como uma ferramenta a ser transformada para servir aos objetivos de emancipação e resistência negra, buscando uma fusão entre o marxismo e as demandas do pan-africanismo.

Na obra de Aimé Césaire, a crítica direcionada à Europa não se refere à totalidade de sua história ou à sua contribuição ao pensamento humano, mas sim a uma Europa específica: aquela que se consolidou durante o auge do imperialismo e do capitalismo industrial. Sobre isso afirma que,

A verdade é que eu disse algo bem diferente: a saber, que o grande drama da história da África foi menos o contato tardio demais com o resto do mundo do que a maneira como esse contato foi feito; que isso foi no momento em que a Europa caiu nas mãos dos mais inescrupulosos financistas e capitães da indústria; foi quando a Europa “se propagou”; e nossa falta de sorte foi ter sido essa a Europa que encontramos em nosso caminho, e que a Europa é responsável perante a comunidade humana pela maior pilha de cadáveres da história (Césaire, 1978, p. 27-28).

Césaire afirma que o grande drama da história da África não se deveu ao contato tardio com o resto do mundo, mas ao modo brutal e predatório com que esse contato ocorreu. Para ele, esse encontro deu-se no momento em que a Europa havia sido capturada pelos interesses de financistas inescrupulosos e industriais vorazes, numa fase em que o continente europeu se expandia de maneira avassaladora sobre territórios alheios. Tal análise ressoa com as teses marxistas, particularmente com as ideias de Lênin (2011) em “O imperialismo: etapa superior do capitalismo”, ao sugerir que as nações europeias, movidas pelo capital monopolista, haviam dividido o mundo entre si, transformando colônias em mercados e fontes de matéria-prima.

Segundo Nesbitt (2015), Césaire compreendia a colonização como uma manifestação do capitalismo avançado, interpretando-a a partir do marco teórico da crítica leninista ao imperialismo. Ele argumenta que Césaire identificava o colonialismo como uma etapa indispensável para a acumulação capitalista global, evidenciada pela partilha da África no final do século XIX. Além disso, o autor ressalta que, para Césaire, a luta anticolonial era uma extensão direta da luta de classes, refletindo tanto a resistência à exploração econômica quanto à dominação cultural imposta pelas potências imperiais. Não é a Europa da filosofia, das artes ou das ciências que está em questão, mas a Europa imperialista e capitalista, cujas ações geraram “a maior pilha de cadáveres da história” e que, ao longo de seu projeto colonial, legitimou a exploração e a subjugação de povos não europeus (Césaire, 1978, p. 27-28).

A crítica de Césaire evidencia que a expansão europeia não foi um encontro cultural ou de intercâmbio, mas um processo violento de dominação econômica e política. Ele não propõe um retorno a um passado idealizado, mas busca uma reinterpretação

crítica do impacto desse contato com a Europa colonial, cujas práticas foram regidas pela lógica capitalista de acumulação e pelo desprezo pela vida dos colonizados. Nesse sentido, a Europa que Césaire denuncia é aquela comprometida com a exploração e a degradação da dignidade humana, tanto no continente africano quanto em outras partes do mundo colonizado. É a Europa imperialista, que, ao propagar suas ideologias de progresso e civilização, mascarou sua verdadeira face: um projeto de dominação capitalista e racial, responsável por profundas cicatrizes nas sociedades não europeias (Césaire, 1978; Fanon, 2020; Rodney, 1975).

## **II - Em cena: a obra-manifesto e as críticas de Aimé Césaire ao processo colonialista francês**

A empreitada colonial não apenas moldou um mundo racializado, mas também fomentou a hegemonia europeia ao redor do globo. Os impérios ocidentais, juntamente com os modernos Estado-nação, implementaram uma série de mecanismos de controle, buscando assegurar a segurança e a legitimidade nas relações de poder que impunham aos sujeitos colonizados e racializados fora do continente europeu. Contudo, essa dominação não se mostrou uniforme. No Leste Europeu, por exemplo, vigorava o sistema de servidão, uma forma específica de opressão que refletia dinâmicas de submissão distintas e evidenciava como as estratégias de controle variavam conforme o contexto histórico e geopolítico de cada região.

O processo de colonização é intrinsecamente marcado por extermínios, genocídios, violências, e outras formas de dominação. Logo, a matriz colonial é uma das chaves para pensarmos a guerra de dominação que se instaura entre mundos diferentes” (Simas; Rufino, 2020, n.p). Perante o exposto, adotar uma perspectiva contra-colonial emerge não apenas como uma postura crítica, mas como uma afirmação política e uma forma de resistência vital dos povos originários e afrodescendentes, que persistem em sua luta contra as estruturas coloniais ainda operantes.

A contracolônização, conceito desenvolvido por Antônio Bispo dos Santos (2023), intelectual quilombola, surge como uma resposta crítica e desafiadora ao colonialismo, com o objetivo de enfraquecer o sistema. Este processo caracteriza-se pela resistência ativa dos povos originários e afrodescendentes, que, por meio dos saberes enraizados na terra e na prática cotidiana — oriundos da roça, do quilombo e da aldeia, buscam preservar e revitalizar seus conhecimentos ancestrais. A circularidade dos saberes

entre os sujeitos da terra, particularmente entre indígenas e negros, fundamenta-se em elementos da cosmologia e da ancestralidade, que são mobilizados como formas de conhecimento e resistência cultural. Para Antônio Bispo dos Santos (2023, p. 58-59) “utilizamos a palavra contracolonialismo para enfraquecer o colonialismo. Já que o referencial de um extremo é o outro, tomamos o próprio colonialismo. Criamos um antídoto: estamos tirando o veneno do colonialismo para transformá-lo em antídoto contra ele próprio”.

A contracolônização, ao se posicionar contra a imposição colonial, impediu que o colonizador eliminasse completamente esses saberes e práticas, preservando, assim, a riqueza intelectual e espiritual dos povos que foram subalternizados nesse processo histórico. O colonialismo, por sua vez, na tentativa de subjugação total, busca nomear e classificar aqueles que deseja dominar, mas   confrontado pela persistência e resistência dos conhecimentos contra hegemônicos que a contracol niza o propõe.

Após compreendermos o conceito de contracol niza o proposto por Antonio Bispo, que se refere às formas de resistência e subversão dos povos colonizados frente às imposi es coloniais, tentaremos aproximar esse conceito e estabelecer uma conexão com a obra de Aimé Césaire. Defendemos que Césaire e sua produ o literária se alinham com o conceito de contracol niza o por diversas razões. Isso porque, Césaire, como intelectual, estava profundamente comprometido com sua época e com o contexto histórico que o cercava. Por meio de sua obra, ele oferece caminhos para contestar e se rebelar contra os discursos e políticas hegemônicas, criando, assim, um espaço para a resistência e a reafirma o das identidades colonizadas.

Para compreender como o pensamento em Aimé Césaire se relaciona com o contexto histórico e político em que seu trabalho foi produzido,   fundamental considerar que sua obra política foi essencialmente um produto de sua época. Os anos 1950 foram palco de uma revolta global contra o n mos<sup>37</sup> do mundo colonial, como observa Elizabeth Povinelli (2024). Acerca desse período histórico, o historiador Robin D. G. Kelley (2012) destaca,

---

<sup>37</sup> No trecho, Elizabeth Povinelli entende n mos como a ordem ou organiza o normativa que estrutura e regula o mundo colonial, aproximando-se do conceito desenvolvido por Carl Schmitt em “O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum”. Para Schmitt, o n mos refere-se   lei ou norma fundamental que organiza o espaço e distribui o poder em uma sociedade, particularmente no contexto da ordem mundial europeia. Assim, ao aplicar o conceito de “mundo colonial”, Povinelli interpreta os n mos coloniais como uma estrutura de poder e domina o imposta pelas forças coloniais, que moldam as rela es políticas, sociais e econômicas de acordo com os interesses do colonialismo. Para saber mais: SCHMITT, Carl. **O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum**. Rio de Janeiro: Editora PUC- Rio, 2014. (NCR)!

Foi quando os antigos impérios estavam à beira do colapso; o fascismo havia deixado a Europa em ruínas materiais, espirituais e filosóficas; a descolonização era a ordem do dia; e um emergente "terceiro mundo" começou a articular uma ideologia autoconsciente. Líderes nacionalistas buscando quebrar os grilhões do colonialismo começaram a se reunir, expressando uma recusa aberta em se alinhar às potências mundiais. E, claro, toda essa atividade está ocorrendo pouco antes do Sul dos EUA experimentar sua própria tempestade de resistência que agora conhecemos como Movimento pelos Direitos Civis (Kelley, 2012, p. 150 – Tradução nossa)<sup>38</sup>.

Trata-se de um período que poderíamos caracterizar como de "urgência" no pensamento anticolonial. A "revolta global contra os *nómos* do mundo colonial" nos anos 1950, então, diz respeito aos movimentos de resistência e emancipação que se insurgiram contra essa ordem normativa imposta, buscando estabelecer novas formas de organização social e política livre das imposições coloniais. A década de 1950 e início dos anos 1960 marcaram uma época de intensificação das lutas de libertação em várias partes do mundo colonizado, com a emancipação da Índia em 1947 servindo como um marco significativo, que ocorreu como um símbolo do colapso do colonialismo e da reconfiguração do poder global. Sylvia Wynter (2003) também identifica esse período como um ponto de virada fundamental, observando que os "múltiplos desafios" apresentados no âmbito global por ativistas anticoloniais — tanto na Europa quanto nos Estados Unidos, através de movimentos negros, grupos não brancos, feministas e liberacionistas gays — tentavam deslocar a hegemonia e a super-representação do humano pelo humanismo europeu. Robin D. G. Kelley destaca ainda que,

aparecia ao lado de outros textos cruciais sobre o impacto do colonialismo: *Cor e democracia* (1945) e *O mundo e a África* (1947), de W. E. B. Du Bois, *Pan-africanismo ou comunismo?* (1956), de George Padmore, *O colonizador e o colonizado* (1957), de Albert Memmi, *Escute, homem branco!* (1957), de Richard Wright, *Orfeu negro* (1948), de Jean-Paul Sartre, e revistas como *Presence Africaine* e *African Revolution* (Kelley, 2012, p. 150 – Tradução nossa)<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Texto no original: It was written when the old empires were on the verge of collapse; fascism had left Europe in material, spiritual, and philosophical shambles; decolonization was the order of the day; and an emergent 'third world' began to articulate a self-conscious ideology. Nationalist leaders looking to break the shackles of colonialism began to meet, expressing an open refusal to line up behind the world powers. And, of course, all of this activity is taking place just before the US South experienced its own storm of resistance we now know as the Civil Rights Movement (Kelley, 2012, p. 150).

<sup>39</sup> Texto no original: Discourse on Colonialism also appeared alongside other key texts meditating on the impact of colonialism: WEB DuBois, *Color and Democracy* (1945) and *The World and Africa* (1947), George Padmore's *Pan-Africanism or Communism?* (1956), Albert Memmi, *The Colonizer and the Colonized* (1957), Richard Wright's *White Man Listen!* (1957), Jean-Paul Sartre's essay, *Black Orpheus* (1948), and journals such as *Presence Africaine* and *African Revolution* (Kelley, 2012, p. 151).

Ambos os autores, Kelley e Wynter, situaram a crítica anticolonial de Césaire dentro de um movimento global mais amplo que buscava não apenas a independência política, mas também uma redefinição da própria humanidade, desafiando as premissas eurocêntricas que historicamente justificaram a colonização. Assim, a obra de Césaire pode ser vista como parte desse momento de contestação e reconfiguração das estruturas de poder e saber, dialogando tanto com as lutas de emancipação política quanto com a produção de subjetividades dissidentes e epistemologias não europeias.

Nesse contexto, a linguagem e o discurso anticoloniais, como os de Césaire, não apenas procuravam traçar linhas de continuidade e compreender processos históricos, mas também articulavam as mudanças, as diferenças e as desigualdades emergentes nas sociedades pós-coloniais. Essa linguagem não servia apenas como ferramenta analítica; ela se desenvolveu em uma conjuntura na qual o pensamento anticolonial não era apenas relevante, mas absolutamente indispensável. Era uma época em que a necessidade de enfrentar as realidades do colonialismo, e suas duradouras consequências, gerava um ambiente intelectual no qual o pensamento crítico e a resistência eram fundamentais para a reconfiguração das identidades e da soberania dos povos colonizados (Marcussi, 2018, Varela, 2018; Césaire, 2022; Machado; Garmes; Assunção; 2023; Cabral, 2024.).

Este período de "urgência" no pensamento anticolonial reflete a exigência de respostas imediatas às condições de opressão, bem como a necessidade de construção de narrativas outras que pudessem sustentar os projetos de nação em meio ao processo de descolonização. No entanto, mesmo com esse avanço, a luta pela descolonização estava longe de ser concluída. Na década de 1960, muitas nações africanas e asiáticas ainda se encontravam sob o domínio colonial, e as questões relativas à soberania, identidade nacional e justiça social estavam no centro dos debates intelectuais e políticos (Fuente, 2010; Oliva, 2010).

Césaire, como um dos principais expoentes dessa corrente de pensamento, soube captar e expressar a urgência de seu tempo, fazendo de sua obra não apenas um testemunho da urgência do pensamento anticolonial, mas um marco essencial na história das ideias que moldaram as lutas de libertação e os processos de emancipação ao longo do século XX.

É a partir dessa leitura do seu tempo presente, aliado à sua proposta política, que Aimé Césaire inicia sua obra questionando o processo de colonização.

O que, em seu princípio, é a colonização? É concordar que não é nem evangelização, nem empreendimento filantrópico, nem vontade de

empurrar para trás as fronteiras da ignorância, da doença e da tirania, nem expansão de Deus, nem extensão do Direito; é admitir de uma vez por todas, sem recuar ante as consequências, que o gesto decisivo aqui é o do aventureiro e do pirata, dos mercadores em geral, do armador, do garimpeiro e do comerciante; do apetite e da força, com a sombra maléfica, por trás, de uma forma de civilização que, em um momento de sua história, se vê obrigada internamente a estender a escala mundial a concorrência de suas economias antagônicas (Césaire, 1978, p. 14-15).

A obra do intelectual do século XX, Aimé Césaire, “Discurso sobre o colonialismo (1950)”, ao tecer críticas à estrutura da civilização moderna, nos revela a sua base contraditória e os impasses que a acompanham. Para ele, a dita civilização "ocidental", construída e consolidada ao longo de dois séculos de dominação burguesa, é incapaz de resolver os problemas fundamentais que gerou: a exploração sistemática do proletariado e o problema da dominação colonial. Ao invés de um modelo civilizatório, Césaire vê a modernidade europeia como um projeto de desumanização, que legitimou a violência colonial e o racismo como pilares de sua expansão global. Dessa forma, Césaire afirma que,

Uma civilização que se mostra incapaz de resolver os problemas que seu funcionamento provoca é uma civilização decadente. Uma civilização que opta por fechar os olhos para seus problemas mais cruciais é uma civilização doente. Uma civilização que se esquiva diante de seus princípios é uma civilização moribunda (Césaire, 1978, p. 13).

No contexto histórico e político do século XX, especialmente após a Segunda Guerra Mundial e o colapso dos impérios coloniais, intelectuais e ativistas afrodescendentes e anticoloniais, como Aimé Césaire, emergiram como vozes fundamentais na crítica ao legado do colonialismo europeu. Assim, como já foi mencionado nos capítulos anteriores, Césaire, em sua obra, afirma categoricamente que “a Europa é indefensável” (Césaire, 1978, p. 13), sintetizando uma rejeição radical ao projeto civilizatório que, sob amparo da modernidade, justificou e perpetuou a exploração colonial.

A crítica de Aimé Césaire não se restringe apenas à denúncia da violência colonial, configurando-se como uma condenação estrutural à modernidade ocidental. Para Césaire, a modernidade, sob o pretexto do progresso, instituiu um regime de exploração e dominação legitimado por narrativas ideológicas que mascaravam suas contradições internas. Ele denomina essas racionalizações de "equações desonestas", que culminaram em práticas colonialistas e racistas cujas principais vítimas foram os povos indígenas,

asiáticos e negros. A afirmação de Césaire sintetiza, portanto, uma rejeição incisiva aos alicerces ideológicos que sustentaram a colonização e seus desdobramentos históricos. Ao indagar sobre as questões centrais da modernidade – o problema do proletariado e o problema colonial –, sua resposta revela a violência estrutural e generalizada que ele caracteriza como "barbárie suprema". Essa violência, segundo Césaire, manifestou-se na forma de uma dupla opressão: a colonização europeia associou o "abuso moderno à antiga injustiça" e "o racismo odioso à velha desigualdade" (Césaire, 1978, p. 26-27).

A análise de Césaire se alinha a interpretações contemporâneas, como a de Nelson Maldonado-Torres, que descreve os efeitos dessa lógica colonial como uma "decadência genocida e homicida" e a instalação de um "caos sistêmico" (Maldonado-Torres, 2019, p. 34). Assim, sua obra desvela como a modernidade ocidental, ao se erigir sobre bases colonialistas, perpetuou dinâmicas de dominação e violência que configuraram os padrões globais de desigualdade e exclusão.

Césaire argumenta que o projeto civilizatório europeu foi forjado na violência e difundido globalmente através dessa mesma violência, consolidando a expansão colonial como um processo de desumanização em escala planetária. Ele reflete sobre o impacto dessa expansão ao estabelecer uma distinção fundamental entre as zonas do "ser" — onde vidas, ainda que medíocres, eram toleradas — e as zonas do "não ser", onde a morte e o extermínio eram uma constante para as populações colonizadas. Assim, o colonialismo europeu, longe de ser um veículo de progresso, tornou-se um motor de caos sistêmico e devastação global (Césaire, 1978; Maldonado-Torres, 2019).

Com isso, no prefácio da obra analisada, o ativista político angolano, Mário Andrade afirma que,

a essência do colonialismo se reveste de dois aspectos: o de um regime de exploração desenfreada de imensas massas humanas que tem a sua origem na violência e só se sustém pela violência, e o de uma forma moderna de pilhagem. Sendo o genocídio a lógica normal, o colonialismo é portador de racismo (Andrade, 1978, p. 07).

O entendimento do ativista angolano, Mário Andrade, dialoga diretamente com as formulações de Ramón Grosfoguel (2019, p. 59), que afirma “a ideia de ‘colonialidade’ estabelece que o racismo é um princípio organizador ou uma lógica estruturante de todas as configurações sociais e relações de dominação da modernidade”. Dessa forma, “a colonização funciona para descivilizar o colonizador; para brutalizá-lo no sentido apropriado da palavra, degradá-lo para instintos soterrados, cobiça, violência, ódio racial, relativismo moral” (Césaire, 1978, p. 17). Completa ainda que,

Verifico que a hipocrisia é de data recente. [...] o grande responsável nesse campo é o pedantismo cristão, por ter elaborado as equações desonestas: cristianismo = civilização; paganismo = selvageria, das quais só poderiam resultar as abomináveis consequências colonialistas e racistas, cujas vítimas seriam os índios, amarelos e negros (Césaire, 1978, p. 15).

Essas equações fomentaram as desastrosas consequências do colonialismo e do racismo, cujas vítimas foram, em grande medida, os povos indígenas, asiáticos e africanos. Nessa análise, Césaire revela a distância intransponível entre colonização e civilização, demonstrando que essas ideias seguem caminhos opostos. Para ele, entre todas as expedições, leis coloniais e administrativos atos europeus no contexto colonial, não restaria sequer um único valor humano genuíno (Césaire, 1978, pág. 15-16). O filósofo Kwame Appiah (1997, p. 24) reforça essa visão, afirmando que o colonialismo europeu foi capaz de devastar vidas africanas com extrema facilidade, usando os instrumentos modernos de destruição contra outros povos. Ele se refere, de forma geral, a todos os grupos colonizados ou subjugados pelo poder europeu fora da África, incluindo populações na Ásia, nas Américas e na Oceania. Assim, como Césaire pontua incisivamente, que "ninguém coloniza inocentemente, ninguém coloniza impunemente; uma nação que coloniza, uma civilização que justifica a colonização – e, portanto, o uso da força – é já uma civilização doente". O colonialismo, sob essa ótica, não é apenas um projeto de opressão, mas um projeto de “civilização da barbárie” (Césaire, 1978, p. 21).

Na obra *Discurso sobre o colonialismo*, Césaire faz uma crítica contundente aos projetos colonizadores europeus, abordando temas como a opressão, exploração e desumanização dos povos submetidos ao domínio colonial. Ao longo de sua obra, ele sublinha a urgência de uma revisão crítica da história colonial, revelando a brutalidade e as injustiças sistematicamente perpetradas pelos agentes do colonialismo europeu. As ações das forças coloniais no período imperialista foram profundamente moldadas pelos interesses políticos e econômicos das potências europeias, que visavam consolidar e expandir seu domínio sobre os territórios africanos. Esses agentes do colonialismo eram encarregados de implementar políticas destinadas tanto à exploração dos recursos locais quanto à manutenção do controle sobre as populações indígenas. Para alcançar esses objetivos, recorriam frequentemente ao uso sistemático da força, à violência institucionalizada e, em muitos casos, os massacres contra comunidades que resistiam à imposição colonial.

Esses atos de repressão não eram meros episódios isolados de brutalidade, mas, sim, componentes centrais de uma estratégia colonial mais ampla, que buscava aniquilar qualquer forma de resistência e garantir a submissão, controle das comunidades africanas. A compreensão do contexto histórico do período colonial é, portanto, imprescindível para desvendar as complexas dinâmicas de poder, racismo e exploração que subjazem às ações dos líderes militares. Somente através dessa análise crítica podemos compreender plenamente o papel desses líderes na repressão e nos massacres perpetrados contra as comunidades africanas e avaliar o impacto devastador de suas políticas no tecido social e cultural desses povos durante a era colonial.

O autor começa a recordar alguns horrores da empreitada colonial e que os colonizadores narravam com orgulho, sem remorso. Coronel Montagnac (1803-1845); Conde d'Herisson (1839-1898); Marechal Saint-Arnaud (1798-1854); Marechal Thomas Robert Bugeaud (1784-1849); General Augustin Gérard (1857-1926), são esses alguns nomes de chefes do Estado do governo colonial responsáveis por inúmeras repressões, massacres e genocídio de incontáveis sujeitos.

O Coronel Jean-François Montagnac (1803-1845), foi um militar francês conhecido por sua participação no processo de colonização da Argélia, sua ação exemplifica a brutalidade das forças coloniais francesas, com inúmeras repressões violentas contra o povo argelino. Montagnac é citado como um exemplo do desprezo pelos direitos humanos, evidenciado em cartas que escreveu durante as campanhas, nas quais falava abertamente sobre o uso da violência extrema e do terror como meios e estratégias para subjugar as populações argelinas. Sua atuação representa a face cruel do colonialismo, marcada por massacres e desumanização dos povos colonizados (Ageron, 1991).

Émile Louis Gustave Bousсенard (1839-1898) conhecido como, o Conde d'Herisson, foi um oficial do exército francês e escritor. Ele serviu na Guerra Franco-Prussiana e participou de expedições coloniais na África. Embora não seja tão notório quanto outros líderes militares, suas memórias e escritos oferecem um vislumbre do pensamento colonial europeu, muitas vezes impregnado de racismo e de justificativas para a violência colonial. Suas obras literárias e relatos de guerra retratavam em suas memórias uma visão glorificada da expansão imperial francesa, muitas vezes ignorando os horrores infligidos às populações colonizadas (Betts, 2005).

Armand Jacques Leroy de Saint-Arnaud (1798-1854) foi um marechal de campo francês, Ministro da Guerra da França e figura chave na campanha militar francesa na

colonização da Argélia, onde implementou políticas de terra arrasada, destruindo aldeias e colheitas para esmagar a resistência local, conforme documentado por Horne (1977). Ele também é lembrado por sua participação na repressão à Revolução de 1848 em Paris e por liderar tropas na Guerra da Crimeia (Ribeiro Junior, 2023). Sua abordagem brutal na Argélia exemplifica a lógica colonial de dominação pela força, ignorando completamente o sofrimento dos povos locais que foram subalternizados.

Thomas Robert Bugeaud, Duque de Isly, foi um dos principais responsáveis pelo estabelecimento de um regime de terror na Argélia, implementando políticas de repressão violentas e defendendo abertamente a necessidade de conquistar e subjugar a população nativa (Sessions, 2011). Como governador-geral da Argélia, Bugeaud implementou táticas de guerra extremamente violentas, incluindo a queima de aldeias e a execução de civis, com o objetivo de esmagar a resistência argelina. Ele é frequentemente citado como um dos principais responsáveis pelo estabelecimento de um regime de terror na Argélia, com campanhas militares que resultaram na morte de milhares de argelinos. Bugeaud considerando tais ações necessárias para o sucesso do projeto colonial (Sessions, 2011; Ribeiro Junior, 2023).

Finalmente, o General Augustin Gérard (1857-1926), foi um militar francês que teve um papel significativo na colonização da África do Norte, especialmente na Argélia, utilizando tanto a força militar quanto estratégias de pacificação para manter o controle sobre as populações colonizadas (Ruedy, 2005). Sua atuação representou a continuidade da política colonial repressiva, utilizando tanto a força militar quanto estratégias de pacificação para controlar as populações originárias e locais. Sua trajetória ilustra a militarização da política colonial francesa e a continuidade da opressão colonial.

Ao expor tais nomes, Césaire não apenas denuncia os crimes do colonialismo, mas também desafia a narrativa hegemônica que glorifica esses homens como heróis, revelando, em vez disso, o caráter profundamente violento e desumanizador de suas ações. Com isso, afirma que,

Da minha parte, se evoquei alguns detalhes dessas horrendas carnificinas, não foi por algum deleite melancólico, foi porque acho que não nos livramos tão facilmente dessas cabeças de homens, dessas colheitas de orelhas, dessas casas queimadas, dessas invasões góticas, desse sangue fumegante, dessas cidades que se evaporam na ponta da espada. Elas provam que a colonização, repito, desumaniza até o homem mais civilizado; que a ação colonial, o empreendimento colonial, a conquista colonial fundada no desprezo pelo homem nativo e justificada por esse desprezo, inevitavelmente, tende a modificar a pessoa que o empreende; que o colonizador, ao acostumar-se a ver o

outro como animal, ao treinar-se para tratá-lo como um animal, tende objetivamente, para tirar o peso da consciência, a se transformar, ele próprio em animal. É essa ação, esse choque em troca da colonização, que é importante assinalar (Césaire, 1978, p. 23-24).

No processo de colonização, embora tanto o colonizador quanto o colonizado sofram consequências profundas, a argumentação de Aimé Césaire sugere que o colonizador, paradoxalmente, tem mais a perder. Césaire sustenta que o colonizador, ao renunciar aos valores de civilização que a Europa dizia representar, acaba por degradar-se moral e espiritualmente. Ao se engajar no projeto colonial, o europeu se brutaliza, abandonando os princípios de humanidade e justiça, tornando-se cúmplice de um sistema que desumaniza tanto o outro quanto a si próprio (Wallerstein, 2006). Essa "perda" do colonizador não é apenas material, mas reside na própria corrosão ética e civilizacional a que ele se submete. Por outro lado, o colonizado, como aponta Albert Memmi em sua clássica obra "Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador" (2007), é moldado a partir de uma série de negações e distorções que visam justificar a dominação. Afirma que o "retrato mítico do colonizado" é repleto de estereótipos desumanizantes, retratando-o como preguiçoso, retardado, perverso e ladrão (Memmi, 2007, p. 117). Esses estigmas fazem parte da construção ideológica necessária para sustentar o projeto colonial.

Kabengele Munanga, em sua análise, reforça que o racismo colonial não é uma manifestação natural ou biológica, mas sim o resultado de uma construção social e histórica. Para ele, o racismo do colonizador emerge de uma mistificação colonialista, na qual o outro é constantemente visto como agressor e maléfico, perpetuando uma lógica de opressão que se sustenta no poder e na dominação (Munanga, 2012, p. 71-72). Portanto, a colonização se apresenta como um projeto de degradação moral para o colonizador e de desfiguração para o colonizado, ambos inseridos em um sistema que destrói qualquer noção verdadeira de civilização e humanidade. Assim,

Entre o colonizador e o colonizado, só há lugar para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, o imposto, o roubo, a violência, as culturas obrigatórias, o desprezo, a desconfiança, a arrogância, a suficiência, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas. Nenhum contato humano, mas relações de dominação e submissão que transformam o homem colonizador em peão, em capataz, em carcereiro, em açoite, e o homem nativo em instrumento de produção. **É minha vez de apresentar uma equação: colonização = coisificação** (Césaire, 1978, p. 25 – Grifo nosso).

Logo, a empreitada colonial lida com o outro como objeto desse processo histórico. Entre colonizador e colonizado, a relação se caracteriza por uma profunda assimetria de poder, em que a exploração econômica e a violência física e simbólica são os principais instrumentos de controle. Aimé Césaire, ao afirmar que "colonização = coisificação", sintetiza o processo desumanizador pelo qual o colonizado é transformado em mero objeto, privado de agência histórica. O colonizador, por sua vez, não escapa ileso dessa dinâmica perversa, pois é também reduzido à função de executor de um sistema que transforma seres humanos em instrumentos de produção.

Essa desumanização sofrida pelo colonizado, é corroborada por Albert Memmi (2007), que salienta a exclusão histórica do colonizado, cuja identidade é negada tanto no plano cultural quanto no político, relegando-o a uma posição de não sujeito. Dessa forma, “a mais grave carência sofrida pelo colonizado é a de ser colonizado fora da história e fora da cidade. [...] de nenhuma maneira é sujeito da história; é claro que sofre o peso dela, com frequência mais cruelmente do que os outros, mas sempre como objeto” (Memmi, 2007, p. 133-134). Essa condição reflete a alienação do colonizado de qualquer protagonismo histórico, sendo sempre tratado como mero objeto das forças que moldam o mundo. A crítica de Memmi vai além da denúncia da opressão física e material, revelando uma profunda exclusão ontológica. Ao colonizado é negado o status de cidadão pleno e de agente histórico, o que o condena a uma invisibilidade política e uma inexistência simbólica dentro do projeto colonial. Esse processo de desumanização não apenas perpetua a subjugação, mas também impossibilita que o colonizado exerça seu direito à autodeterminação e à participação ativa na construção de sua própria história.

Dessa maneira, a equação de Césaire, que iguala colonização à coisificação, é central para compreender a lógica de violência e opressão que permeia todo o empreendimento colonial. Trata-se de um processo que vai além da exploração econômica, envolvendo a imposição de uma cultura hegemônica e a redução do colonizado a uma posição de inferioridade ontológica. A colonização, portanto, ao "espalhar sangue e semear a morte", como descreve Césaire, revela-se como uma das expressões mais brutais da modernidade capitalista, cujas contradições despertaram, em contrapartida, a revolta e o desejo de emancipação nos espíritos mais conscientes (Césaire, 1978, p. 53).

Na modernidade, o mundo é inserido em um projeto de construção epistemológica que posiciona a Europa como núcleo central do processo de civilização. Como argumenta Maldonado-Torres (2019, p. 36), "a modernidade ocidental atingiu uma identidade ao

inventar uma narrativa temporal e uma concepção de espacialidade que a fez parecer como espaço privilegiado da civilização em oposição a outros tempos e espaços". Nessa perspectiva, o eurocentrismo emerge como a cosmovisão dominante, estruturada sobre a ideia de que a Europa é o eixo de referência tanto no campo do conhecimento quanto na definição da história e do progresso (Mignolo, 2006). Essa visão eurocêntrica não apenas marginaliza outras formas de conhecimento, mas também estabelece uma hierarquia de temporalidades e espacialidades, onde o "outro" é continuamente marginalizado, subalternizado à periferia, tanto histórica quanto culturalmente.

Aimé Césaire, em sua obra, não dirige sua crítica diretamente à modernidade como conceito, mas sim ao projeto colonialista e imperialista conduzido pela civilização europeia. Sua crítica é sobre a forma como a modernidade foi instrumentalizada para justificar a exploração e a subjugação dos povos colonizados, em nome de um suposto progresso civilizatório. Ao centralizar a Europa como o único espaço legítimo do conhecimento e da cultura, conforme argumentam Maldonado-Torres (2019) e Mignolo (2006), esse projeto eurocêntrico excluiu outras formas de existência e saberes, transformando o colonizado em objeto desumanizado. Dessa forma, Césaire expõe a contradição de uma modernidade que, embora pregasse a emancipação e o avanço, na prática, sustentava uma lógica de violência, opressão e "coisificação", conforme sua equação: "colonização = coisificação". A crítica de Césaire é, portanto, dirigida à apropriação perversa da modernidade pelo sujeito europeu, e não ao conceito de modernidade em si.

Se a Europa apresenta a modernidade a partir de aspectos de progresso, de realizações, de estatísticas, de sistema capitalista e predatório. Aimé Césaire se opõe a essa narrativa articulando uma crítica contra colonial que denuncia os processos de "proletarização e mistificação" promovidos pelo colonialismo. E realiza uma defesa sistemática das civilizações para-europeias, ou seja, as civilizações outras, fora do centro, do eixo europeu, e das sociedades que foram destruídas pelo imperialismo (Césaire, 1978, p. 26).

Eu falo de sociedades esvaziadas de si mesmas, de culturas pisoteadas, instituições solapadas, terras confiscadas, religiões assassinadas, magnificências artísticas destruídas, possibilidades extraordinárias suprimidas. Falo de milhares de homens sacrificados na Congo-Océan. Falo de milhões de homens arrancados aos seus deuses, suas terras, sua vida, a vida, a dança, a sabedoria. Estou falando de milhões de homens que foram inteligentemente inculcados o medo, o complexo de inferioridade, o tremor, o ajoelhar-se, o desespero, o servilismo. Falo

de economias naturais, economias harmoniosas e viáveis, economias na medida do homem indígena que foram desorganizadas, culturas alimentares destruídas, subnutrição instalada, desenvolvimento agrícola orientado para o benefício único das metrópoles, roubo de produtos, roubo de matérias-primas (Césaire, 1978, p. 25-26).

É nessa perspectiva que o autor afirma que as justificativas tradicionais, em busca de legitimação do processo, da colonização europeia são desonestas, pois ninguém sabe em qual estágio do desenvolvimento material os países colonizados – África, América e Ásia – estariam sem a intervenção europeia em seus territórios. Assim o passado dessas sociedades foi interrompido. No artigo "*A Decolonial Project for Europe*" (2009), Gurinder K. Bhambra propõe uma reflexão crítica sobre o legado colonial europeu, argumentando que o projeto europeu moderno está intrinsecamente ligado à história imperial e colonial da Europa. Bhambra destaca que, ao contrário da imagem cosmopolita frequentemente associada ao continente, a Europa foi construída por meio de projetos nacionais que se apoiaram em práticas coloniais como emigração, apropriação, escravidão e exploração econômica de outras regiões.

Gurinder Bhambra e John Holmwood criticam a visão eurocêntrica que considera o desenvolvimento europeu como um modelo universal de civilização, ignorando as interrupções impostas pela colonização em outras partes do mundo. Os autores defendem que, para construir um projeto decolonial efetivo, a Europa deve reconhecer esse passado colonial e colocar essas histórias no centro de sua compreensão contemporânea, especialmente no contexto das desigualdades globais. Além disso, defendem a necessidade de ações reparatórias pós-coloniais que busquem justiça para as populações afetadas por esses processos históricos. Afirmam que a teoria social moderna deve ser reformulada para colocar em evidência o colonialismo e suas consequências nas sociedades modernas (Bhambra; Holmwood, 2021).

Enquanto grande parte da análise pós-colonial se orienta para o Oriente Médio e o Sul da Ásia, e os estudos decoloniais focam na América do Sul, Caribe e, em menor grau, África, a Europa é a parte do mundo que mais necessita dessa análise. A Europa precisa urgentemente de descolonização, o que só pode ocorrer ao levar a sério suas histórias coloniais e enfrentar suas manifestações contemporâneas. Dentro da Europa, não há reconhecimento de uma obrigação correspondente em relação ao impacto do colonialismo em suas políticas contemporâneas e relações globais (Bhambra, 2009, p. 14-15, tradução nossa)<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> Texto no original: While much postcolonial analysis is oriented to the Middle East and South Asia and decolonial studies focus on South America, the Caribbean, and to a lesser extent Africa, the one part of the world most in need of such analysis is Europe itself. Europe, I suggest, is in urgent need of decolonization

Ao tecer críticas às teorias sociais europeias, os autores destacam a desonestidade da Europa em desenvolver conceitos que ocultam ou silenciam o contexto colonial e seus impactos na formação das sociedades modernas. Bhambra e Holmwood (2021) criticam a visão eurocêntrica que considera o desenvolvimento europeu como um modelo universal de civilização, ignorando as interrupções impostas pela colonização em outras partes do mundo.

Essas ideias se articulam com o pensamento de autores como Aimé Césaire e Walter Dignolo, que também analisam as implicações da modernidade e do eurocentrismo na construção do conhecimento e na manutenção das relações de poder globais. Bhambra, assim como Césaire, não nega a modernidade em si, mas critica a forma como ela foi conduzida e quem se beneficiou dela, ressaltando a coisificação e a desumanização dos colonizados no processo civilizatório europeu e como o passado das sociedades colonizadas foram interrompidos por essa intervenção. A socióloga Elizabeth Povinelli, destaca ainda que para Césaire,

a catástrofe é o presente ancestral de um colonialismo ocidental que destruiu vidas e mundos incontáveis, primeiro nas Américas e na África e depois por toda parte. À medida que o colonialismo percorria esses mundos, seus alicerces geontológicos entrelaçaram diferentes povos em hierarquias civilizacionais - desde os povos da Idade da Pedra até os selvagens e os bárbaros -, criando diferenças e divergências que teceram e depois complicaram as alianças dentro dos movimentos anticoloniais (Povinelli, 2024, p.114).

A crítica histórica ao impacto do colonialismo ocidental na construção de hierarquias geontológicas e epistemológicas, desenvolvidas por Elizabeth Povinelli (2024) na obra “Catástrofe ancestral: existências no liberalismo tardio”, apontam como o colonialismo ocidental pode ser considerado uma catástrofe colonial que destruiu mundos e culturas, e impôs hierarquias, organizando os povos colonizados em categorias civilizacionais inferiores. Bhambra e Holmwood (2021), por sua vez, destacam a necessidade de reformular a teoria social para reconhecer as interrupções históricas causadas pelo colonialismo, que silenciou as contribuições e epistemologias das sociedades colonizadas, reforçando uma visão distorcida do desenvolvimento humano e social. Essa articulação revela a desonestidade das justificativas tradicionais da

---

and this can only happen by taking its colonial histories seriously and explicitly working through their contemporary manifestations (Bhambra, 2009).

colonização e a urgência de uma reavaliação crítica das narrativas eurocêntricas, tanto no campo da historiografia quanto na teoria social.

Ambos argumentam que as justificativas tradicionais europeias ignoram o impacto catastrófico da colonização, distorcendo tanto a história quanto o conhecimento ao marginalizar as vozes colonizadas. Aimé Césaire complementa que “a colonização europeia adicionou o abuso moderno à antiga injustiça; o racismo odioso à velha desigualdade, uma lei da desumanização progressiva em virtude da qual, doravante, na agenda da burguesia, só há, só pode haver, violência, corrupção, barbárie, ódio, a mentira e arrogância” (Césaire, 1978, p. 28-56). Em diálogo com esses autores, podemos afirmar que Aimé Césaire em sua obra denuncia o colonialismo como uma catástrofe histórica, marcada pelo processo de violência, destruição e desumanização das culturas colonizadas. E reforça ainda que o colonialismo não é apenas uma exploração econômica, mas violenta e desumana que corrompe os colonizados e os colonizadores.

O intelectual negro martinicano Aimé Césaire denuncia incisivamente a cegueira deliberada dos europeus em relação à verdadeira natureza de sua própria civilização, expondo a violência que os colonizadores invisibilizaram e legitimaram, convertendo em norma o apagamento das culturas subjugadas. Para Ramon Grosfoguel (2019, p. 67), “o processo de colonização da modernidade alterou todas as epistemologias, espiritualidades e cosmovisões, colonizando-as com narrativas eurocêntricas da modernidade”. Grosfoguel, ao atribuir à modernidade colonial a imposição de epistemologias e cosmovisões eurocêntricas, parece negligenciar a resistência cultural ativa dos povos indígenas e negros. Longe de constituírem meros alvos de uma “aculturação” unilateral, como Grosfoguel sugere, essas comunidades elaboraram estratégias de reapropriação e ressignificação cultural que desafiaram e subverteram a lógica colonial. Exemplos emblemáticos dessa resistência encontram-se nas obras de Davi Kopenawa como “A queda do céu: palavras de um xamã yanomami (2015)”, e de Gersen Baniwa com o livro “O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje (2006).

Além disso, intelectuais como Célia Xakriabá, com a dissertação “O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada (2018), com o artigo “Amansar o giz (2020)”, e Ailton Krenak nas obras “Ideias para adiar o fim do mundo (2019)”, “A vida não é útil (2020)” e “Futuro Ancestral (2022)”, ilustram como essas vozes têm desafiado e reformulado a narrativa histórica hegemônica, evidenciando a pluralidade das experiências e

cosmovisões que resistem às estruturas coloniais e para a construção de alternativas epistemológicas e existenciais.

A interculturalidade refere-se à interação dinâmica e recíproca entre culturas distintas, envolvendo sujeitos ou grupos culturais diferentes. Nesse processo, não se observa uma inação ou um mero processo de aculturação, pois a presença e a resistência das culturas indígenas e negras sempre foram componentes centrais e ativos dessa troca. Em vez de passivamente absorver influências externas, esses povos constantemente reafirmaram e reinventaram suas próprias práticas culturais, desafiando as tentativas de subordinação e mantendo sua relevância nas interações culturais. Dessa forma, as relações de re-existência e ressignificação se estabelecem a partir da interação com o outro. A incorporação do conhecimento ocidental ocorre não como um processo passivo, mas como uma maneira de reconfigurar e enriquecer o saber, por meio da apropriação das ferramentas e das dinâmicas de troca com o outro (Walsh, 2010; Baniwa, 2019; Nazareno, 2019).

A perspectiva de interculturalidade pluritópica encontra ressonância na visão de Aimé Césaire sobre a troca entre civilizações. Para Césaire (1978, p. 11), a interação entre diferentes culturas e a troca entre civilizações não são apenas benéficas, mas fundamentais para o florescimento das sociedades. Ele argumenta que "casar mundos diferentes" enriquece as civilizações, enquanto o isolamento cultural as sufoca e leva à estagnação. A Europa, ao tornar-se uma encruzilhada de ideias, filosofias e sentimentos diversos, beneficiou-se dessa diversidade, distribuindo energia e renovando-se continuamente. No entanto, Césaire nos lembra que essa troca deve ser equilibrada, um processo de diálogo genuíno no qual as contribuições de todos os povos são valorizadas.

Nesse sentido, a interculturalidade crítica não implica em um processo de dominação ou aculturação, mas sim em uma reciprocidade que enriquece todas as partes envolvidas. Césaire destaca que a verdadeira vitalidade cultural depende dessa abertura ao outro, que permite que cada civilização se expanda sem perder sua essência. Assim, sua visão sobre a troca intercultural é, ao mesmo tempo, um reconhecimento do valor do outro e uma crítica ao fechamento que frequentemente caracteriza as civilizações dominantes.

A denúncia de Césaire destaca a importância de uma resistência intensa e perene, a qual transcende a noção de passividade associada à aculturação, evidenciando que os povos subjugados preservaram suas práticas e saberes como atos insurgentes contra a colonialidade. Esse processo de distorção do conhecimento e da realidade serviu como

ferramenta fundamental para legitimar a exploração e a desumanização de povos não europeus. Assim,

O empreendimento colonial é, no mundo moderno, o que foi o imperialismo romano no mundo antigo: o preparador do Desastre e o precursor da Catástrofe. Os índios massacrados, o mundo muçulmano espoliado, o mundo chinês por um bom século conspurcado e desnaturado; o mundo negro desqualificado; vozes imensas para sempre extintas; lares espalhados pelo vento; todo esse estrago, todo esse desperdício, a humanidade reduzida ao monólogo (Césaire, 1978, p. 65).

A analogia feita por Césaire ao comparar o colonialismo moderno ao imperialismo romano ressalta a continuidade histórica da violência imperialista. Ao fazer esse paralelo, Césaire sugere que a lógica imperialista, independentemente da época, funciona como uma máquina de devastação cultural, econômica e humana. Césaire afirma que o colonialismo não se limita ao controle territorial, mas envolve uma violência estrutural que atinge profundamente as identidades e as culturas dos povos dominados. A menção aos “índios massacrados”, ao “mundo muçulmano espoliado”, ao “mundo chinês conspurcado” e ao “mundo negro desqualificado” evidencia a amplitude dos danos coloniais, que ultrapassam fronteiras geográficas para atingir a essência dos colonizados. Ele sublinha a brutalidade dessa experiência ao descrever vozes “imensas para sempre extintas” e “lares espalhados pelo vento”, enfatizando não apenas a perda de vidas, mas também o dismantelamento das estruturas sociais e culturais que sustentavam esses povos.

A expressão “a humanidade reduzida ao monólogo” é crucial para entender o impacto psicológico e epistêmico do colonialismo, que impõe uma visão de mundo única e eurocêntrica, marginalizando outras epistemologias e culturas. Essa imposição representa, para Césaire, uma perda inestimável da diversidade humana e uma redução drástica da multiplicidade de vozes que poderiam ter contribuído para uma compreensão mais completa da própria humanidade. Da mesma forma, o mundo negro foi desqualificado e desumanizado, com vozes subjugadas e tradições apagadas, como evidencia Césaire (1978, p. 65).

As práticas coloniais não apenas devastaram territórios, mas também corroeram a diversidade cultural e epistemológica global. A crítica de Césaire ao “pseudo-humanismo” europeu destaca como o racismo, o desperdício e o mercantilismo substituíram qualquer verdadeira aspiração humanista (Césaire, 1978, p. 67). Na perspectiva do autor, o "pseudo-humanismo" é uma crítica à forma como o humanismo

Europeu se desenvolveu ao longo da história, especialmente no contexto do colonialismo. Esse humanismo é falso porque, enquanto proclama valores universais de liberdade, igualdade e fraternidade, ele os aplica de maneira seletiva, excluindo deliberadamente os povos colonizados. Esse humanismo europeu, portanto, desconsidera a humanidade dos colonizados e reforça uma visão racista e hierárquica do mundo.

O conceito de “pseudo-humanismo” desenvolvido por Césaire revela a contradição subjacente a uma Europa que se autoproclama berço dos direitos humanos e do progresso, mas que, simultaneamente, emprega esses mesmos ideais como justificativa para práticas de violência, exploração e dominação colonial. Para Césaire, esse “pseudo-humanismo” configura-se como uma fachada de valores universais que, na verdade, encobre e legitima a brutalidade exercida sobre os povos colonizados. Embora veja como fonte dos direitos e da dignidade humana, usa esses mesmos princípios para sustentar políticas de opressão e perpetuação do colonialismo.

Em "Discurso sobre o colonialismo" (1950), argumenta que o humanismo europeu é tendencioso e parcial, pois ele só reconhece a plena humanidade do homem europeu, ignorando as atrocidades cometidas contra os povos colonizados. Assim, o humanismo é, na verdade, uma máscara para o racismo e a desumanização sistemática dos não europeus (Césaire, 1978; Fanon, 2020). A crítica de Césaire ao "pseudo-humanismo" europeu, que ele descreve como faccioso e seletivo, está diretamente relacionada à sua visão de universalismo. Para Césaire, o humanismo europeu é uma forma de "universalismo desincorporado", ou seja, um universalismo que se apresenta como neutro e abrangente, mas que, na verdade, dissolve as particularidades culturais e históricas em uma hegemonia eurocêntrica. Essa forma de universalismo exclui e desumaniza os colonizados ao não reconhecer a pluralidade de experiências humanas. Césaire diz:

Provincialismo? Absolutamente não. Não vou me confinar a um particularismo estreito. Mas também não pretendo me perder num universalismo desincorporado. Há duas maneiras de se perder: por meio de uma segregação fechada no particularismo ou por meio da dissolução no universal. Minha ideia de universal é um universal rico com todos os particulares, uma profunda coexistência de todos os particulares (Césaire, 1956, p. 95).

No trecho mencionado, Césaire rejeita tanto o fechamento em um particularismo isolado quanto a perda de identidade em um universalismo homogêneo. Ele propõe, em vez disso, um "universal rico com todos os particulares", no qual as diversas culturas e tradições coexistem e se enriquecem mutuamente. Essa visão desafia o "pseudo-

humanismo" colonial, que impõe a cultura europeia como padrão universal, ignorando as singularidades dos povos colonizados.

Assim, a crítica de Césaire ao humanismo europeu está enraizada em sua concepção de um verdadeiro universalismo: um que reconheça e valorize as diversas formas de ser e estar no mundo, sem hierarquias ou exclusões, em contraste com o eurocentrismo que busca homogeneizar a humanidade sob uma única perspectiva. Para Césaire, o "pseudo-humanismo" europeu é, essencialmente, uma ferramenta ideológica de poder, que nega aos colonizados o direito à dignidade e à expressão plena de sua humanidade, mascarando a exploração com o discurso de valores universais.

Essa crítica converge com o conceito de "universalismo abstrato" proposto por Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel (2019), o qual se manifesta como uma hegemonia eurocêntrica disfarçada de universalidade. Tal universalismo é desincorporado, desprovido das especificidades culturais e históricas que compõem a diversidade humana, e se impõe nas esferas do conhecimento, da política, da economia e nas relações sociais e com a natureza. O colonialismo europeu, além de explorar economicamente territórios e povos, impôs uma visão distorcida e hierárquica do mundo, onde a Europa se apresentava como o centro civilizacional, enquanto os demais eram marginalizadas à periferia da humanidade.

Portanto, o colonialismo não se limitou a um projeto de dominação territorial, mas também destruiu a pluralidade de saberes, epistemologias e cosmovisões, instaurando um monólogo civilizacional que continua a ecoar nas estruturas contemporâneas. A persistência desse pensamento eurocêntrico evidencia a profundidade das catástrofes não apenas políticas e econômicas, mas também epistemológicas e culturais, que moldaram o mundo moderno e as formas de opressão que ainda ressoam nos dias de hoje.

Ao criticar o humanismo dominante na França do século XIX, Aimé Césaire expõe a falsidade do "pseudo-humanismo" europeu ao destacar figuras como o filósofo o filósofo "idealista" Ernest Renan (1823-1892). Em seu livro *La Réforme intellectuelle et morale* (A reforma intelectual e moral), Renan defende abertamente a brutalidade do processo colonial, ao declarar que seu objetivo não é a igualdade, mas sim a dominação. Segundo Renan, "o país de raça estrangeira terá que se tornar novamente um país de servos, diaristas agrícolas ou trabalhadores industriais. Não se trata de eliminar as desigualdades entre os homens, mas de ampliá-las e torná-las uma lei" (Renan *apud* Césaire, 1978, p. 19). Este discurso escancara o caráter racializado e hierárquico de seu pensamento, que justifica a exploração de povos não europeus.

A concepção de Renan reflete um humanismo restrito à Europa, o qual se posiciona como superior e predestinada a governar sobre as demais raças. Ele afirma, por exemplo, que “a regeneração das raças inferiores ou abastardadas por raças superiores está dentro da ordem providencial da humanidade” e divide as raças de acordo com funções predeterminadas: o chinês seria um trabalhador destro, mas desprovido de honra; o negro, um trabalhador rural, submisso ao comando; e o europeu, o mestre e soldado natural. Esses escritos, profundamente racistas, revelam um projeto de dominação fundamentado na desumanização e na hierarquização racial (Renan *apud* Césaire, 1978, p. 19-20).

Césaire denuncia, assim, o "pseudo-humanismo" de Renan, que se declara humanista, mas reserva esse conceito apenas aos europeus, negando a plena humanidade aos povos colonizados. Esse humanismo seletivo é, para Césaire, uma contradição fundamental do projeto iluminista europeu, que proclama valores universais, mas falha em reconhecer o Outro como sujeito de direitos e de história<sup>41</sup>. Césaire propõe, em contrapartida, um “humanismo na medida do mundo”, um humanismo verdadeiro e inclusivo, capaz de abarcar toda a diversidade humana, em que o não europeu não seja mais objeto, mas sujeito ativo da história.

A partir de sua crítica contundente ao eurocentrismo e ao "pseudo-humanismo" europeu, Césaire formula uma análise que revela os mecanismos ideológicos e científicos que sustentaram o colonialismo francês. O autor expõe como historiadores, romancistas, psicólogos e sociólogos da civilização ocidental se valeram de uma falsa objetividade para perpetuar o racismo e legitimar as práticas coloniais. Suas investigações, direcionadas por interesses imperialistas, especulações tendenciosas e preconceitos raciais, sistematicamente negam às raças não brancas, em especial às populações melanianas, qualquer reconhecimento de méritos ou contribuições. Césaire critica essa "monomania" europeia, que busca monopolizar toda a glória civilizacional em benefício próprio, silenciando e subjugando os povos colonizados (Césaire, 1978, p. 41). Dessa forma, posiciona-se,

Todos aqueles que, desempenhando seu papel na sórdida divisão do trabalho em defesa da sociedade ocidental e burguesa, estão tentando de várias maneiras, e por uma infame diversão, desintegrar as forças do Progresso – até mesmo negar a própria possibilidade do Progresso –

---

<sup>41</sup> Para saber mais sobre o humanismo e seus limites, ver: KANT, Immanuel. Of the different human races [1777]. **The Idea of Race. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc**, p. 8-22, 2000. Ou GONÇALVES, Ricardo Juozepavicius. A superioridade racial em Immanuel Kant: as justificações da dominação europeia e suas implicações na América Latina. **Kínesis**, Vol. VII, n° 13, Julho 2015, p.179-195.

todos os capangas do capitalismo, todos os apoiadores declarados ou envergonhados do colonialismo saqueador, todos responsáveis, todos odiosos, todos negreiros, todos sujeitos agora a agressões revolucionárias. [...] E que não se perca tempo tentando saber se esses senhores estão pessoalmente de boa ou má-fé, se estão pessoalmente bem ou mal intencionados, se são pessoalmente, ou seja, em sua consciência íntima de Pedro ou de Paulo, colonialistas ou não: o ponto essencial é que sua muito aleatória boa-fé subjetiva é irrelevante diante do significado objetivo e social do mau trabalho que fazem como cães de guarda do colonialismo (Césaire, 1978, p. 39-40).

A construção da superioridade europeia foi pautada por três pilares centrais: a superioridade científica, moral e religiosa. Esses elementos formaram a base para a autodefinição europeia como uma civilização superior em relação ao restante do mundo, especialmente no contexto do século XIX, quando uma ciência de cunho positivista emergia para respaldar essa visão (Césaire, 1978; Silveira, 1999; Bernardino-Costa, 2017). Como observa Silveira (1999, p. 89), “o racismo europeu, no século XIX, foi institucionalizado e esmagadoramente majoritário na opinião das elites cultas e das classes governamentais”. A ciência<sup>42</sup>, então moldada por um positivismo imperialista, passou a funcionar como um instrumento legitimador de uma hierarquia racial global, oferecendo uma justificativa aparentemente objetiva para a construção e perpetuação de uma ordem mundial baseada na supremacia europeia. Dessa forma, a produção científica daquele período não apenas reforçou as estruturas de poder colonial, mas também consolidou uma visão de mundo em que as diferenças raciais eram codificadas como verdades incontestáveis, contribuindo para a naturalização do projeto colonial. Césaire complementa essa análise ao afirmar que, embora o pequeno-burguês “tenha lido tudo, devorou tudo”, seu cérebro “filtra” e permite passar apenas o que nutre sua “boa consciência burguesa” (Césaire, 1978, p. 38), evidenciando o efeito seletivo e conformista da mentalidade colonialista sobre a leitura crítica da realidade.

Essa perspectiva legitima a raça como um critério válido de classificação e como uma influência determinante nas realizações humanas, sociais, políticas e culturais.

---

<sup>42</sup> Embora a ciência no século XIX muitas vezes tenha sido utilizada para modificação e perpetuação de uma hierarquia racial global, é importante ressaltar que nem todos os intelectuais e cientistas compartilharam essa visão ou contribuíram para a perpetuação do racismo. Na orientação do dia 06/11/2024, o professor Elias Nazareno resalta que nos Estados Unidos, por exemplo, figuras como Jane Addams em Chicago já debatiam as implicações sociais do racismo e promoviam discussões inclusivas. Addams, em seu trabalho no Hull-House, envolveu-se em diálogos com intelectuais negros, como W.E.B. Du Bois, oferecendo uma plataforma para contestar a supremacia racial científica e para discutir alternativas inclusivas. Para saber mais: ADDAMS, Jane. **Twenty years at Hull-House**. New York: The Macmillan Company, 1912. Disponível em: [http://livinghistoryofillinois.com/pdf\\_files/Twenty\\_Years\\_at\\_Hull\\_House\\_by\\_Jane\\_Addams\\_1912.pdf](http://livinghistoryofillinois.com/pdf_files/Twenty_Years_at_Hull_House_by_Jane_Addams_1912.pdf)

Embora disciplinas como a antropologia e a linguística não tenham surgido diretamente no contexto colonial, foram progressivamente moldadas e instrumentalizadas por ele, funcionando como veículos para o processo de “colonização intelectual”. Como Martin Bernal (2006), discute em *Black Athena*, essas disciplinas passaram a apoiar teoricamente a racialização, promovendo a criação de um aparelho científico dedicado a explorar e classificar diferentes “raças” humanas sob uma lógica hierárquica e eurocêntrica (Silveira, 1999, p. 100)<sup>43</sup>. Assim, a ciência ocidental contribuiu para a legitimação de desigualdades, oferecendo uma base aparentemente objetiva para a dominação colonial.

O diplomata francês Arthur de Gobineau (1816-1882), precursor do chamado racismo “científico”, reforçou essas noções ao afirmar que “só existe história branca”, e elaborou uma narrativa histórica que, segundo ele, retratava a degeneração progressiva da humanidade, culminando na hierarquização das raças humanas (Silveira, 1999, p. 105). Seu discurso exaltava a intolerância da civilização europeia, celebrando o “desprezo quase igual” com que os ocidentais tratavam as demais civilizações, que eram vistas como bárbaras e inferiores (Silveira, 1999, p. 112).

O sociólogo e crítico literário francês Roger Caillois (1913-1978) complementa essa crítica, observando que “‘só existe etnografia branca’, pois é o Ocidente que faz a etnografia dos outros, e não o contrário” (Césaire, 1978, p. 60-61). Dessa forma, a visão europeia consolidou-se como um projeto de dominação intelectual e material, legitimado por um arcabouço teórico que favorecia o colonialismo e perpetuava o racismo institucional, estabelecendo a Europa como a única produtora legítima de conhecimento sobre o mundo.

Dessa forma, Césaire em sua análise crítica do colonialismo, destaca a atuação de uma tríade intelectual francesa que reforçou e validou em seus escritos o processo de legitimação ideológica do processo de colonização francesa. Essa tríade, composta pelo geógrafo Pierre Gourou (1900-1999), o missionário Placide Tempels (1906-1977) e o psicanalista Octave Mannoni (1899-1989), representa diferentes campos do saber – geografia, teologia e psicologia – que, sob o pretexto de objetividade científica, reforçaram as estruturas coloniais e racistas que sustentavam a dominação francesa sobre povos não europeus.

---

<sup>43</sup> O livro *Black Athena*, de Martin Bernal, é uma referência relevante, pois Bernal faz uma genealogia de como disciplinas como a antropologia e a linguística foram progressivamente mobilizadas para dar suporte teórico à racialização e para fortalecer uma visão hierárquica e eurocêntrica do conhecimento. Para saber mais: BERNAL, Martin. **Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization**. Vol III: the linguistic evidence. Retrieved from <http://ebookcentral.proquest>, 2006.

Cita, como exemplo, Pierre Gourou (1900-1999) um geógrafo francês que se tornou especialista em Ásia e África, em seu livro: “*Les Pays tropicaux* (Os países tropicais), publicado em 1947, no qual expressa sua tese fundamental, parcial e inadmissível, de que nunca houve uma grande civilização tropical, só houve grande civilização no clima temperado, que, em qualquer país tropical, o germe de uma civilização vem e só pode vir de uma região extratropical, de outros lugares, e que, nos países tropicais, pesa, na ausência da maldição biológica racista, ao menos e com as mesmas consequências, uma maldição geográfica não menos eficaz (Césaire, 1978).

Césaire tece duras críticas à burguesia colonial europeia, especialmente àquela representada pelos intelectuais que contribuíram para a legitimação do colonialismo por meio de discursos científicos e filosóficos racistas. Ao analisar figuras como o reverendo Placide Tempels (1906-1977), missionário franciscano belga, e sua obra "*La philosophie bantoue*" (A filosofia bantu, 1945), Césaire denuncia a tentativa de Tempels de utilizar a noção de uma "filosofia bantu" para sustentar a evangelização colonial e combater o "materialismo comunista", que supostamente transformaria os negros em "vagabundos morais". A religião africana, segundo Tempels, seria "inadequada" e selvagem, justificando assim a necessidade da dominação europeia.

Césaire também critica o psicanalista e etnólogo Octave Mannoni (1899-1989), autor de "*Psychologie de la colonisation*" (Psicologia da colonização, 1950), que defende a existência de uma predisposição psicológica à submissão por parte dos colonizados. Mannoni argumenta que a colonização seria fundada em um "complexo de dependência", no qual os colonizados necessitariam da dependência colonial, chegando a suplicar por ela. Césaire rejeita essas ideias, apontando como a sociedade colonial utilizava tais teorias para infantilizar os povos negros, tratando-os como "crianças grandes". Ele denuncia o caráter racista desse pensamento, que servia apenas para justificar a exploração e a desumanização dos colonizados. Frantz Fanon, discípulo de Césaire, reforça essa crítica em "*Pele Negra, Máscaras Brancas*", ao afirmar que todas as formas de exploração são semelhantes, justificando-se por algum tipo de decreto moral ou religioso. Complementa ainda que “a inferiorização é o correlato nativo da superiorização europeia. Tenhamos a coragem de dizer: *é o racista que cria o inferiorizado*” (Fanon, 2020, p. 107), logo, para Fanon, a inferiorização dos colonizados é criada pelo próprio racista, que sustenta sua superioridade através de mecanismos de opressão.

Césaire destaca que a "psicologia" de Mannoni é tão "imparcial" quanto a geografia colonial de Pierre Gourou ou a teologia missionária de Tempels, todos

componentes de uma tríade de controle que a burguesia colonial utilizou para reduzir problemas humanos complexos a noções vazias e preconceituosas. A ideia de "complexo de dependência" em Mannoni, a "ontologia" em Tempels e a "tropicalidade" em Gourou exemplificam a maneira pela qual a burguesia buscou naturalizar a dominação colonial, reformulando os lugares-comuns mais banais em teorias pseudocientíficas que legitimavam o colonialismo. Essa tríade, segundo Césaire, exemplifica como diferentes áreas do saber se uniram para consolidar e justificar o colonialismo, não apenas como um projeto político-econômico, mas também como uma estrutura cultural e epistemológica profundamente enraizada em ideias racistas e eurocêntricas.

Para essa tríade, o “Ocidente inventou a ciência. Somente o Ocidente sabe pensar; que nos limites do mundo ocidental começa o tenebroso reino do pensamento primitivo, que, dominado pela noção de participação, incapaz de lógica, é o próprio retrato do pensamento falso” (Césaire, 1978, p. 58). Ao patologizar as sociedades não europeias e apresentar o Ocidente como o único berço da civilização e do pensamento racional, esses intelectuais contribuíram para perpetuar a desumanização dos povos colonizados e a hegemonia do imperialismo europeu (Césaire, 1978).

Os contextos históricos são frequentemente construídos para afirmar padronizações, resultando em narrativas que domesticam e aprisionam o passado em consensos amplamente aceitos. Romper com essas narrativas dominantes implica em abrir espaço para múltiplos passados, atravessados por diferentes vozes e perspectivas. O projeto historiográfico ocidental, em grande medida, repousa sobre a utopia de conhecer o passado tal como ele realmente foi, ou de reconstruí-lo por meio de narrativas que se pretendem científicas. No entanto, esse ideal, permeado por valores e interesses específicos, concretiza-se no contexto da ambição modernista, que acredita na capacidade da razão e da ciência de conhecer, estabelecer e controlar a totalidade da experiência histórica (Bentivoglio, 2019, p. 39).

Em resposta ao pensamento hegemônico e às ideias promovidas pela burguesia colonial, Aimé Césaire destaca, em sua obra, a importância de uma narrativa alternativa. Ele invoca a obra de Cheikh Anta Diop, *"Nations nègres et culture"* (Nação negra e cultura, 1954), que desmantela a narrativa europeia tradicional e provoca uma revolução na historiografia africana. Diop defende a ideia de que as civilizações que floresceram na África pré-colonial foram criações autênticas da população negra, desafiando a noção de que tal legado cultural poderia ter sido importado por povos brancos. Como observa Rogério de Campos (2020, p. 48), a afirmação de Diop de que a civilização egípcia era

negra e que os faraós pertenciam a essa herança racial causou um escândalo considerável, já que a historiografia eurocêntrica considera a civilização como um produto exclusivo da "raça branca".

Césaire reforça que alguns “estudiosos ocidentais deliberadamente se propuseram a sequestrar o Egito da África, mesmo que se torne impossível explicá-lo.” (Césaire, 1978, p. 42). Complementa ainda que, “restam alguns fatores que resistem. Como a invenção da aritmética e da geometria pelos egípcios. Ou a descoberta da astronomia pelos assírios. Ou o nascimento da química pelos árabes. Ou a aparição do racionalismo no Islã numa época em que o pensamento ocidental tinha um jeito furiosamente pré-lógico” (Césaire, 1978, p. 59). A ideia do negro bárbaro é uma invenção europeia. É importante destacar a resistência dos povos colonizados, não foram apenas sujeitos passivos, mas sujeitos ativos na história que lutaram bravamente contra as adversidades e contra o colonialismo europeu.

Dessa forma, Césaire e Diop não apenas questionam a veracidade das narrativas hegemônicas, mas também reivindicam um espaço para vozes historicamente marginalizadas, reconfigurando a compreensão do passado e reafirmando a contribuição essencial dos povos africanos na construção da civilização. Essa contestação não só enriquece a historiografia africana, mas também desafia os preconceitos raciais que persistem nas interpretações históricas ocidentais, abrindo caminho para uma multiplicidade de narrativas que refletem a diversidade da experiência humana.

### **III – A modernidade ocidental e suas contradições: o nazismo, o problema do proletariado e o problema colonial**

Aimé Césaire, ao escrever em um contexto pós-Segunda Guerra Mundial, expressa uma crítica incisiva às interpretações que desassocia o nazismo da história colonial europeia. Em sua obra, Césaire argumenta que o nazismo deve ser compreendido como uma continuidade da expansão colonial moderna, afirmando que

A sociedade capitalista, no seu estágio atual, é incapaz de fundar um direito dos povos, assim como se mostra impotente para fundar uma moralidade individual. Queiram ou não: no final do beco sem saída da Europa, há Hitler. No fundo do capitalismo, ansioso por sobreviver, há Hitler. No fundo do humanismo formal e da renúncia filosófica, há Hitler (Césaire, 1978, p. 19).

Essa conexão que Césaire estabelece entre o nazismo e a lógica colonial revela a falaciosa argumentação dos grandes pensadores que, sob a máscara de um saber universal, promovem intenções colonizantes. Ele chama a atenção para a ideia de que “uma civilização que justifica a colonização – portanto, a força – já é uma civilização doente, uma civilização moralmente atingida que, irresistivelmente, de consequência em consequência, de negação em negação, chama seu Hitler, quero dizer, o seu castigo” (Césaire, 1978, p. 21). O autor afirma que

o burguês mais distinto, humanista e cristão do século XX carrega consigo um Hitler sem saber. A Europa vive com ele, mas “o que ele não perdoa em Hitler não é o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem branco, é de haver aplicado a Europa procedimentos colonialistas que atinham até então os árabes da Argélia, os *coolies* da Índia e os negros da África (Césaire, 1978, p. 18).

E complementa que sobre o nazismo,

que é uma barbárie, mas a barbárie suprema, aquilo que coroa, aquilo que resume o caráter cotidiano das barbáries; que é o nazismo, sim, toleraram antes de sofrê-lo; absorveram-no, fecharam seus olhos e o legitimaram, porque, até então, havia sido aplicado apenas a povos não europeus; cultivaram esse nazismo, ele é sua responsabilidade; e ele gotejava, escorria, penetrava antes de engolir em suas águas avermelhadas, por todas as fendas, a civilização ocidental e cristã (Césaire, 1978, p. 18).

Césaire considerou o nazismo não apenas como uma expressão de barbárie, mas como "a barbárie suprema", representando o ápice das violências inerentes ao colonialismo. Ele denuncia a complô da civilização ocidental com o nazismo, destacando que tal prática encontrou legitimidade e tolerância no Ocidente, onde a opressão já era rotina quando dirigida a povos não europeus. Ao declarar que “cultivaram esse nazismo”, Césaire expõe como ele se infiltrou nas estruturas da civilização ocidental, permeando suas bases morais. Além disso, ele ressalta que a colonização destruiu civilizações indígenas admiráveis, como as das astecas e maias, evidenciando o impacto devastador do colonialismo sobre culturas inteiras (Césaire, 1978, p. 18).

Ao analisar as políticas colonialistas da França em regiões como Vietnã, Madagascar e Indochina, Césaire observa que a legitimidade das violências contra povos não europeus revela um “veneno incutido nas veias da Europa”, um processo que leva ao “asselvajamento do continente” (Césaire, 1978, p. 17). Nesse sentido, “antes de serem vítimas, os europeus foram cúmplices do nazismo ao legitimá-lo por séculos sempre que

se tratava de populações não europeias” (Grosfoguel, 2006, p. 148). Assim, Césaire não apenas traça um paralelo entre o colonialismo e o nazismo, mas também convoca uma reavaliação crítica da moralidade ocidental, exigindo uma confrontação com os legados de opressão que sustentaram essas ideologias.

A questão epistêmica que se coloca é: o que possibilita a Aimé Césaire formular uma interpretação original sobre o nazismo no início da década de 1950, em um contexto em que a maioria dos intelectuais europeus e euro-americanos não percebia a continuidade entre colonialismo e fascismo? Uma exceção notável foi um grupo de pensadores negros que, em suas análises, argumentaram pela existência de uma relação direta entre o racismo colonial e o nazismo europeu. Essa tradição inclui vozes proeminentes como W. E. B. Du Bois, George Padmore, Oliver Cox e C. L. R. James, que viam o fascismo como a aplicação, às populações europeias, das técnicas de dominação colonial que por séculos haviam sido utilizadas contra povos não europeus. Para esses pensadores, o capitalismo é concebido como um sistema mundial, em contraste com uma visão meramente nacional, e o racismo não é apenas uma superestrutura ou um epifenômeno, mas uma característica intrínseca desse sistema (Grosfoguel, 2006, p. 149).

O nazismo, conforme destacado por Aimé Césaire, não é uma aberração isolada, mas um fenômeno intrinsecamente conectado às práticas coloniais. Ele deve ser entendido como uma transposição dos métodos de opressão empregados nas colônias para o solo europeu, revelando o *continuum* entre o colonialismo e as atrocidades cometidas dentro da Europa. Nesse sentido, o que a civilização ocidental não perdoa em Hitler não é o genocídio ou a violência em si, mas o fato de ele ter aplicado na Europa os mesmos métodos de dominação e exploração que, até então, eram reservados aos árabes da Argélia, aos trabalhadores forçados da Índia e aos negros da África (Césaire, 1978, p. 18).

Césaire denuncia a hipocrisia da civilização ocidental que, ao legitimar a violência colonial, estabeleceu os precedentes para o surgimento do nazismo. Para ele, o nazismo não inventou a barbárie, mas simplesmente expôs à Europa aquilo que ela já praticava nas colônias, rompendo a ilusão de superioridade moral construída sobre a exploração e desumanização dos povos colonizados. Dessa forma, pode-se afirmar que o nazismo emergiu das práticas coloniais; ele se manifesta como uma extensão do colonialismo em solo europeu. Nelson Maldonado-Torres complementa essa análise ao afirmar que

a acusação de Césaire é que o fascismo não é o único fenômeno de magnitude ou perversidade na história da Europa. Sua insistência nos vínculos entre fascismo e colonialismo revela que sujeitos colonizados e racializados fora da Europa sofreram extermínio, genocídio,

escravidão e violência por vários séculos, enquanto o ‘homem europeu’ permaneceu indiferente (Maldonado-Torres, 2006, p. 185-186).

Césaire, assim como outros intelectuais negros, elabora suas reflexões a partir de uma geopolítica da corpo-política, apresentando narrativas e perspectivas anticoloniais a partir de diferentes posições históricas e sociais. Joaze Bernardino-Costa afirma que “a experiência vivida do negro no mundo moderno-colonial permitiu a cada um desses intelectuais formular uma resposta ao colonialismo e ao racismo, de acordo com as especificidades históricas do lugar político-epistêmico de onde observavam o mundo” (Bernardino-Costa, 2019, p. 248). É através dessas críticas anticoloniais que Césaire desmascara as intenções colonizantes da Europa, enfatizando que se trata de algo mais profundo: uma correção à visão limitada que o eurocentrismo impõe sobre a realidade.

Essa produção de uma verdade histórica, com implicações universais, é epistemologicamente invisível ao homem europeu, que não consegue percebê-la, conceituá-la e aceitá-la (Grosfoguel, 2006, p. 150). Contudo, é fundamental questionar essa concepção, uma vez que, embora as narrativas dominantes tendam a obscurecer essas realidades históricas, existem, dentro da própria Europa, vozes dissidentes que se opõem ao colonialismo e denunciam suas implicações. Tais vozes emergem em diversos campos, seja no âmbito dos movimentos intelectuais críticos, seja por meio de ativismos que buscam descolonizar o saber e a própria estrutura de poder que perpetua as desigualdades. Assim, Césaire não apenas desafia as narrativas dominantes, mas também convoca uma reflexão crítica sobre as bases estruturais do colonialismo e suas repercussões duradouras na sociedade contemporânea.

Após a publicação da primeira versão de sua obra, Aimé Césaire se viu alvo de críticas nos círculos intelectuais da França, sendo rotulado como um “inimigo da Europa” e um defensor de um retorno por um passado *ante*-europeu. Essa reação evidencia a resistência a sua análise incisiva, que questiona a legitimidade do progresso material associado à colonização. Como observou Andrade (1978, p. 7), Césaire foi categorizado entre aqueles que, supostamente, promoviam um racismo reverso ou que clamavam por um retorno às tradições das civilizações africanas. Ao julgar a ação colonizadora, o autor afirma que,

A Europa colonizadora é desonesta ao legitimar a? *posteriori* a ação colonizadora pelo evidente progresso material realizado em alguns campos do regime colonial, posto que a mutação abrupta é sempre possível, tanto na história como em outros âmbitos; que ninguém sabe em qual estágio de desenvolvimento material esses mesmos países estariam sem a intervenção europeia; que o equipamento técnico, que a

reorganização administrativa, que, enfim, a “europeização” da África ou da Ásia não foram, como o exemplo japonês prova, em nada relacionados à ocupação europeia; que a europeização dos continentes não europeus poderiam ter sido feita de maneira diferente e não sob as botas da Europa; que esse movimento da europeização estava em andamento; que ele foi desacelerado; de qualquer forma, foi distorcido pelo domínio da Europa (Césaire, 1978, p. 28).

Césaire questiona a narrativa que exalta o colonialismo como um agente essencial de progresso material e civilizacional, revelando uma profunda crítica à justificativa retroativa da dominação colonial. Ele argumenta que é desonesto afirmar que os avanços alcançados durante o regime colonial são prova de uma suposta superioridade europeia, pois essa narrativa ignora que o desenvolvimento das sociedades colonizadas poderia ter ocorrido sem a imposição europeia. Segundo Césaire, a modernização técnica e a reorganização administrativa não dependem do domínio colonial, sendo possível, como o caso do Japão demonstra, que um país adote inovações tecnológicas e administrativas de forma independente.

Para Césaire, a "europeização" não precisa ocorrer sob a violência e a exploração do colonialismo, mas poderia ter seguido caminhos diversos, sem o impacto negativo do domínio europeu. Ele ressalta que, se não fosse pela intervenção colonial, o desenvolvimento dessas sociedades talvez tivesse sido ainda mais acelerado ou, no mínimo, menos distorcido. Dessa forma, Césaire desmantela a noção de que o colonialismo trouxe progresso, propondo que esse suposto benefício mascarou, na verdade, a interrupção e a deformação dos caminhos de desenvolvimento autônomos dos povos colonizados.

Essa Europa é "indefensável", pois seus crimes e violências contra as populações colonizadas são irrefutáveis, resultando em um legado de morte e opressão, assim como a continuidade das formas de dominação e racismo na era pós-colonial que continuam a moldar as relações globais (Césaire, 1978; Kilomba, 2019; Mbembe; 2014). Como Grada Kilomba (2019) coloca, o colonialismo é uma ferida aberta, nunca tratada, que às vezes inflama com o silêncio e outras vezes sangra com as memórias dolorosas, revelando que suas marcas ainda atravessam tanto as estruturas sociais quanto as subjetividades das populações afetadas.

#### **IV – O tempo em espiral: o pensamento de Aimé Césaire nos trópicos**

Aimé Césaire (1913-2008) possui reconhecimento, mesmo que tardio, na história da luta contra o colonialismo, como intelectual e ideólogo do Movimento da Negritude francófono de 1930. As ideias de Césaire transitaram por todo Oceano Atlântico, influenciando ativistas, intelectuais e militantes em busca da reconquista da identidade e em busca da libertação nacional.

Os escritos do dramaturgo Aimé Césaire tecem críticas ao projeto moderno, assim como suas inúmeras críticas as ideias de razão, humanismo, ciência, universalidade e entre outros. O poeta martinicano apresenta críticas, que analisaremos no próximo capítulo, que por muito tempo foram desconhecidas ou ocultadas das narrativas europeias, dita moderna e com base no progresso. Dessa forma, analisaremos como a apropriação dos escritos de Césaire influenciaram jovens estudantes da Martinica que se tornaram intelectuais negros bastantes conhecidos na luta anticolonial, como Frantz Fanon (1925-1961) e Édouard Glissant (1928-2011), e como suas ideias zigzaguearam pelo Atlântico, e impactaram e deram base para teorias, epistemologias, estudos contra hegemônicos, entre outros.

A partir de uma perspectiva historiográfica, propõe-se uma análise da recepção da obra "Discurso sobre o colonialismo" (1950), de Aimé Césaire, à luz da Teoria da Estética da Recepção, tal como formulada por Hans Robert Jauss em 1979. Tal abordagem implica a consideração crítica das múltiplas formas de leitura e interpretação deste texto seminal, reconhecendo que o ato de leitura se configura enquanto um processo dinâmico, no qual o leitor desempenha um papel ativo, e não meramente passivo. Com isso, pretende-se evidenciar as diferentes maneiras pelas quais essa obra se insere nos horizontes de expectativa de seus leitores, à medida que estes são transformados pelo contexto histórico, social e intelectual em que estão inseridos. Analisar a recepção de Césaire, portanto, exige uma reflexão sobre como o discurso anticolonial se transforma e ressignifica diante de diferentes conjunturas, ampliando nossa compreensão sobre as reverberações dessa obra nas lutas de libertação e nos debates pós-coloniais.

Para o historiador Anderson Vargas, “recepção significa apropriação ativa, o que ressalva a centralidade do leitor ou intérprete. Isto é, o reconhecimento de que os sentidos de uma obra, não estão determinados definitivamente no momento de sua elaboração, não existem em si” (Vargas, 2019, p. 10). Hans Robert Jauss (1979) destaca ainda que,

a obra que surge não se apresenta como novidade absoluta num espaço vazio, mas, por intermédio de avisos, sinais visíveis e invisíveis, traços familiares ou indicações implícitas, predispõe seu público para recebê-

la de uma maneira bastante definida. Ela desperta a lembrança do já lido, enseja logo de início expectativas quanto a “meio e fim”, conduz o leitor a determinada postura emocional e, com tudo isso, antecipa um horizonte geral da compreensão vinculado, ao qual se pode, então – e não antes disso –, colocar a questão acerca da subjetividade da interpretação e do gosto dos diversos leitores ou camadas de leitores. (Jauss, 1979, p. 28).

A Teoria da Estética da Recepção, ao posicionar o leitor como um elemento central no processo de construção de sentido, amplia significativamente nossa compreensão sobre o papel da leitura na interpretação de textos históricos. Hans Robert Jauss (1979) subverte a noção tradicional de que o significado de uma obra é fixo, reconhecendo que sua interpretação é, antes de tudo, uma interação entre o texto e seu leitor, em um diálogo marcado pelo contexto histórico e pelas experiências individuais.

Como destaca Anderson Vargas (2019, p. 10), “a ideia de que uma obra simplesmente reflete o seu tempo (sociedade, economia, classe...) ou possui uma verdade imanente” não dá conta da complexidade do processo de leitura, uma vez que “o sentido é constituído pela interação entre os polos envolvidos, objeto e observador”. Essa afirmação é crucial para compreender como "Discurso sobre o colonialismo" é constantemente ressignificado pelos leitores em diferentes contextos históricos e políticos.

Além disso, Vargas (2019, p. 10) nos lembra que “é o leitor que lê o sentido; é o leitor que confere a um objeto, lugar ou acontecimento uma certa legibilidade possível”, o que nos leva a questionar como os leitores contemporâneos, envolvidos em lutas contra a colonialidade do saber e do poder, como as mencionadas por Ramón Grosfoguel (2019) e Nelson Maldonado-Torres (2019), encontram novas formas de interpretar a obra de Césaire. A análise da recepção desta obra deve, portanto, levar em consideração o dinamismo da leitura, incluindo como ela reverbera nas produções artísticas e culturais contemporâneas. Assim, o processo de recepção torna-se uma chave indispensável para compreender como obras como a de Césaire continuam a provocar transformações nas lutas sociais atuais.

Para Jauss (1979), a apreensão do fenômeno literário encontra-se nesse ponto específico. Ele propõe uma história das interpretações literárias. A suposta "oposição entre o aspecto estético e o aspecto histórico da obra" (p. 23) é, na sua perspectiva, mediada pelo leitor. É no leitor-mediador que os aspectos estéticos e históricos se entrelaçam, se conjugam. É nele que as dicotomias encontram uma resolução. O autor

ainda ressalta que uma obra de arte canonizada é aquela que alcança um nível de automatismo a ponto de se tornar uma obviedade dentro de um conjunto de expectativas. Se inicialmente ela provocou desconforto, levantou questões para os receptores e envolveu tentativas de respostas para as perguntas existentes na época, essencialmente apresentando novidades ou movimentos dentro do horizonte contemporâneo, ao ser canonizada, perde a capacidade de manifestar na superfície os estranhamentos e questões que, em seu momento histórico, eram centrais para o debate do público que a recebeu pela primeira vez.

O autor busca enfatizar a importância de abordar a recepção sob uma perspectiva histórica, fundamental para a compreensão da valoração literária em si. Ao reintroduzir a perspectiva histórica na recepção, argumenta ainda que as obras devem ser avaliadas com base em sua capacidade de romper com o "horizonte de expectativa" de sua época (Koselleck, 2006). Considerando o contexto histórico específico, a experiência do leitor corresponde a uma rede de referências que são moldadas, adquiridas ao longo de sua vida, fortemente influenciada por sua perspectiva individual. Nesse sentido, o horizonte de expectativa de uma obra literária é definido pelas características únicas do leitor, podendo ser concretizado ou não, levando o receptor a uma reconfiguração de sua percepção da realidade. No caso da obra "Discurso sobre o colonialismo" (1950), de Aimé Césaire, essa teoria é particularmente relevante para analisar como o texto foi apropriado e relido ao longo do tempo, conforme novos horizontes de expectativa emergem no debate anticolonial e nas lutas por justiça social.

Ao inserir o leitor como um agente ativo na construção de sentido literário, Hans Robert Jauss redefine os critérios de valoração de uma obra dentro de seu contexto histórico. Segundo sua Teoria da Estética da Recepção, o valor estético de um texto está intimamente ligado às múltiplas interpretações que ele gera ao longo do tempo, enquanto o componente histórico emerge das formas como ele é compreendido e apropriado pelos leitores em diferentes épocas e espaços. Esse entendimento é particularmente relevante para analisar a recepção da obra de Aimé Césaire nos trópicos, onde sua obra, especialmente o "Discurso sobre o Colonialismo" (1950), segue sendo fundamental para os debates contemporâneos sobre colonialidade, resistência e emancipação. E continua a ressoar nas esferas acadêmicas, artísticas e políticas.

Nos trópicos, entendidos como uma região que abrange um vasto território de experiências coloniais diversas – desde o Caribe e a América Latina até a África e o Sudeste Asiático –, a obra de Césaire adquire significados específicos e dinâmicos,

dependendo das particularidades locais. Jauss nos ensina que o valor de uma obra transcende o momento de sua criação, expandindo-se à medida que novos leitores, com diferentes horizontes de expectativa, entram em contato com o texto. Nos trópicos, essa dinâmica de recepção se manifesta na forma como Césaire é lido, reinterpretado e ressignificado nas lutas locais contra o racismo, o imperialismo, a desigualdade social, lutas antirracistas, feministas e anticoloniais contemporâneas.

A recepção do pensamento de Césaire nas sociedades tropicais revela uma rica troca entre o texto e os contextos pós-coloniais desses territórios. O "Discurso sobre o Colonialismo" ressoa de maneira profunda nessas regiões, onde as heranças da colonização são não apenas memórias, mas realidades vivas que continuam a moldar as estruturas sociais, políticas e econômicas. A obra de Césaire, ao ser lida em lugares como o Caribe, a África Ocidental e o Brasil, não são apenas um manifesto contra o colonialismo europeu, mas uma ferramenta para questionar e subverter as formas de dominação que persistem na era contemporânea. O pensamento de Césaire, ao ser lido e discutido no Brasil, não apenas adquire novos significados, mas também dialoga com questões urgentes do país, como o racismo estrutural, a desigualdade social e a violência contra corpos racializados.

A recepção da obra de Aimé Césaire no Brasil se dá em um processo que reflete a circularidade temporal e histórica sugerida por Hans Robert Jauss em sua teoria da estética da recepção. A leitura do "Discurso sobre o colonialismo" e de outros textos de Césaire, em diferentes contextos, revela que suas ideias adquirem novos significados e contornos conforme são apropriadas por leitores contemporâneos, ampliando tanto seu valor estético quanto seu impacto político.

No Brasil, três cenários se destacaram na disseminação das ideias de Césaire: a imprensa, o movimento negro e o meio acadêmico, principalmente no âmbito de intelectuais negros brasileiros. A imprensa alternativa, com publicações como "Jornal do MNU" e "Cadernos Negros", foi fundamental na divulgação de sua obra. O movimento negro, com figuras como Abdias do Nascimento e Lélia Gonzalez, incorporou suas reflexões à luta contra o racismo e as heranças coloniais que persistem na sociedade brasileira. Esses intelectuais, ao dialogarem com Césaire, produziram uma releitura de seu pensamento adaptada à realidade local, onde o colonialismo e suas consequências continuam a moldar a vida social, política e econômica.

No meio acadêmico, as ideias de Césaire circularam intensamente, especialmente entre intelectuais negros, que viam nele um ponto de referência para pensar a condição

racial no Brasil. Abdias do Nascimento e Lélia Gonzalez, em particular, foram cruciais para essa recepção. Nascimento na obra *O Quilombismo*, por exemplo, articulou a negritude de Césaire ao conceito de quilombismo, enquanto Gonzalez, ao tecer suas reflexões sobre raça e gênero, encontrou em Césaire uma inspiração para desafiar as bases da opressão colonial. Desse modo, a recepção da obra de Césaire no Brasil não apenas amplia o campo das leituras de seu trabalho, mas também revela o entrelaçamento das lutas locais com as ideias globais do anticolonialismo e da negritude.

A circulação das obras de Césaire nesses três cenários demonstra que sua obra ultrapassa fronteiras, sendo constantemente ressignificada. A interação entre esses leitores contemporâneos e o texto anticolonial de Césaire evidencia a profundidade de seu impacto, que não se esgota em uma única leitura, mas se renova conforme novos atores e contextos entram em cena.

As ideias contra hegemônicas da juventude negra de afrodescendentes e africanos começaram a circular no Brasil entre a década de 1940 e 1950. O *Correio da Manhã* foi um periódico brasileiro publicado na metrópole do Rio de Janeiro entre junho de 1901 e julho de 1974. Foi fundado por Edmundo Bittencourt e Paulo Bittencourt. Era comprometido com a defesa dos interesses populares e ênfase na informação.

Imagem 01: Matéria “Poesia Negra Francesa” assinada por Lúcia Miguel Pereira no periódico *Correio da Manhã* – Rio de Janeiro no dia 09 de janeiro de 1949.



falar de rígidas discriminações raciais, os povos do sul de Europa, franceses, italianos, portugueses e espanhóis, sempre tiveram fama de não dar maior significação a cor da pele”.

Ao longo do seu texto destaca o orgulho racial na poesia de Léopold Sédar Senghor e a luta social na de Aimé Césaire. Assim, Lúcia Miguel Pereira destaca que o neologismo “Negritude” “confere uma carregada significação de agressiva consciência de raça”. Finaliza o texto ressaltando a legitimidade da luta e a importância em lembrar que não vivemos num mundo hegemônico, e que alguns querem dominar e uniformizar o mundo, mas com esses avanços as diferenças vão sendo ressaltadas e reafirmadas por esses sujeitos.

Em 1981, é publicado na Revista de Antropologia o artigo intitulado “Negritude e América Latina” de João Carneiro em que destaca a transnacionalidade das ideias anticoloniais e o processo de ressignificação de conceitos, como a Negritude, em contextos distintos. Carneiro aponta que a Negritude, como especificidade política, nasce nos anos 1930 com o objetivo de revalorizar a identidade e a dignidade do homem negro, sendo concebida inicialmente por estudantes que chegaram a Paris vindo de três espaços geográficos diversos e distintos. O africano Senghor chega do Senegal, o latino-americano Damas vem da Guiana; e o outro latino-americano, Césaire partira da Martinica. No entanto, para esses intelectuais, a luta racial era vista como superada pela luta de classes, refletindo uma abordagem que procurava articular questões raciais e sociais em um contexto marcado pelo capitalismo e pela colonização. Por isso, buscavam a revalorização da tradição negra e a revalorização da tradição africana.

O historiador Muryatan Barbosa (2020) reforça que o movimento da negritude francófona se consagrou na década de 1950 como um fenômeno de amplitude global. Tratava-se de mostrar a contribuição cultural do negro a civilização universal. Assim, esse movimento influenciou os pensadores negros brasileiros. Principalmente os intelectuais do Teatro Experimental do Negro (TEN), Abdias Nascimento (1914-2011), Guerreiro Ramos (1915-1982), Ironides Rodrigues (1923-1987) entre outros, que foram expoentes da cultura negra no Brasil e no mundo.

Intelectuais do TEN que organizaram o primeiro Congresso do Negro Brasileiro, que aconteceu no dia 26 de agosto de 1950, no Rio de Janeiro, com o objetivo de debater teses e diversos trabalhos sobre a cultura negra. O Congresso teve participação ativa dos negros ao estudo dos problemas atuais. Assim como a participação de intelectuais importantes como Darcy Ribeiro, Costa Pinto, Hélio Jaguaribe, Roger Bastide,

representando a França, Charles Wagley, da Universidade de Colúmbia, Nóbrega da Cunha, representante da ONU, Joaquim Ribeiro, Carlos Galvão Kral, Walfrido Morais e dentre muitos outros.

Em 10 de setembro de 1950, a jornalista Yvonne Jean (1911-1981) publica no *Correio da Manhã* do Rio de Janeiro a reportagem intitulada “Alguns aspectos do Primeiro Congresso do Negro Brasileiro”, em que apresenta os principais aspectos do evento. Para a autora, o Congresso do Negro Brasileiro provocou uma dupla reação: por um lado, “um sentimento de satisfação por que um certame, destinado a estudar a contribuição cultural, artística e científica do negro e seu papel histórico no Brasil, como também a estudar sua situação atual, havia de levantar problemas interessantíssimos não podendo deixar de representar uma ação construtiva”; por outro lado, “um sentimento de medo, também, porque se o Congresso tendesse a examinar o negro como um elemento a parte em vez de considerá-lo como parte de um todo, viria fortalecer as teorias racistas contra as quais tanto lutamos.”

Ao longo da reportagem os entrevistados, Guerreiro Ramos, Darcy Ribeiro destacam que a Negritude nada tem a ver com segregação, mas com consciência e orgulho racial. Com um movimento de combate as opressões raciais e contras as políticas de dominação cultural, as desigualdades econômicas e entre outras. Reforçam ainda que o preconceito sempre existiu e por isso a importância do evento no Brasil contra as opressões racistas.

Considerando o contexto do conceito de Negritude, Aimé Césaire (2022, p. 218) destaca que “a negritude desempenhou seu papel, e um papel possivelmente crucial, visto que foi um papel de fermento ou de catalisador” que influenciou inúmeros projetos de resistência ao redor do globo, além de impulsionar as lutas de libertação de africanos em busca de uma independência nacional. O termo “negritude”, por ele criado, designa um movimento literário e cultural que denuncia a dominação colonial e a opressão cultural, e que encontra eco nos escritos de Guerreiro Ramos. Para Césaire, a negritude representa a afirmação da identidade negra, uma consciência das especificidades históricas e culturais que definem esses indivíduos.

Guerreiro Ramos, ao comentar a obra de Césaire em 1958, elogia sua contribuição para a formação de uma consciência crítica nas populações da Ásia e da África, ressaltando que, mesmo na presença de uma independência política formal, muitas dessas sociedades permanecem sob o domínio das burguesias metropolitanas. Ele observa que essas coletividades aspiram a uma história própria e a um reconhecimento como sujeitos

plenos, refletindo um estado de espírito coletivo que busca a autoafirmação e a universalidade cultural. Guerreiro afirma que a reação ao colonialismo se distingue por ser uma crítica ao sistema colonial em si, manifestando uma reivindicação de caráter amplo e inclusivo.

No mundo contemporâneo descortina-se a propagação da consciência crítica em populações da Ásia e da África. A maioria delas, mesmo as dotadas de formal independência política, não ultrapassou a condição colonial, pois ainda é instrumento de burguesias metropolitanas. Apesar disso, passaram a aspirar à história, e desse estado de espírito coletivo são flagrantes reiteradas ocorrências. (...) Em suma, exprimiram legítima pretensão de realizar na sua plenitude a categoria de pessoa coletiva. Pois, para as coletividades, aspirar à história é aspirar à personalização. A pessoa, como ser eminentemente projetivo, subentende a história. (...) Mas a reação ao colonialismo que hoje se verifica no mundo afro-asiático é, quanto ao caráter, distinta das anteriores. É a reação contra o colonialismo considerado como sistema, é a reação mediante a qual esses povos fazem uma reivindicação cujo conteúdo não é parcial, mas infinito, universal. (...) É que pretendem ser, eles também, sujeitos de um destino próprio. Nas sociedades coloniais apareceram hoje quadros novos, empenhados num esforço de repensar a cultura universal na perspectiva da autoafirmação dos seus respectivos povos (Ramos, 2023, p. 285-286).

Césaire é reconhecido por sua capacidade de catalisar essa consciência crítica, permitindo que comunidades colonizadas construam personalidades culturais diferenciadas no cenário da universalidade. O movimento da negritude, com suas implicações profundas, também teve como um de seus primeiros defensores o filósofo francês Jean-Paul Sartre, que, em seu texto "Orfeu Negro" (1948), destaca a natureza subversiva do movimento, que transcende a esfera cultural e se configura como uma etapa de contestação da supremacia branca. Sartre vislumbra um futuro em que a realização humana não seja mediada pela cor, um ideal que se alinha com as aspirações dos intelectuais afro-asiáticos.

Assim, a recepção de Césaire no Brasil mostra como as ideias da Negritude, ao circularem por diferentes contextos, adquirem novos significados. Enquanto na Martinica dos anos 1930 os intelectuais fundadores viam a luta de classes como central, no Brasil, a Negritude foi mobilizada principalmente para questionar as continuidades do racismo e as estruturas de exclusão racial, dialogando com as lutas locais e se adaptando às particularidades do contexto pós-colonial brasileiro.

Roger Bastide, em suas análises sobre as trocas culturais no Brasil, confirma que a Negritude também encontrou terreno útil no país, onde o diálogo entre modernistas e regionalistas resultou na formulação de uma identidade mestiça que incorporava valores

negros, indígenas e brancos. Bastide argumenta que, a partir dessa convergência, o Brasil desenvolveu uma originalidade cultural própria, em que as influências africanas, indígenas e europeias se entrelaçam para formar uma identidade nacional.

A reflexão sobre a colonialidade também se estende à América Latina, onde diversos autores buscam entender a singularidade de suas experiências coloniais em um contexto universal. Assim, a obra de Césaire, e a análise de Guerreiro Ramos, não apenas desmantelam as narrativas coloniais, mas também abrem caminho para uma compreensão mais rica e inclusiva da história global, onde a luta pela identidade e pela justiça é uma constante.

A imagem do "tempo em espiral" evoca uma compreensão historiográfica que se afasta das concepções convencionais de temporalidade linear, permitindo-nos reconhecer como as ideias retornam, se transformam e se reconfiguram ao longo do tempo e em diferentes contextos geopolíticos. No caso de Césaire, suas reflexões anticoloniais e sobre a Negritude continuam a reverberar nos trópicos, onde o legado da colonização permanece uma questão central nos debates culturais, sociais, econômicos e políticos contemporâneos. Assim, ao falar de "trópicos", referimo-nos não apenas a uma localização geográfica, mas a um espaço de disputas epistemológicas e de resistência.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisar a obra “Discurso sobre o colonialismo” de Aimé Césaire, nos comprometemos a entender as conexões transatlânticas que sustentaram a elaboração intelectual do poeta martinicano. Essas conexões, formadas por circuitos comunicativos e redes de solidariedade e de afetos, foram essenciais para a construção de sua produção teórica e poética. Elas não apenas moldaram sua formação acadêmica e política, mas também configuraram uma práxis de intercâmbio cultural e afetivo que transcendeu fronteiras.

Nesse contexto, investigamos as interações entre sujeitos e grupos que contribuíram para a gênese do pensamento político de Césaire, com ênfase nas articulações transatlânticas entre o Caribe (Martinica), África (Senegal), Europa (Paris) e América Latina (Brasil). Essas relações incluem a formação de Césaire no *Lycée Louis-le-Grand*, em Paris, onde, a partir da década de 1930, ele se conectou a figuras como o senegalês Léopold Senghor e o guianense Léon-Gontran Damas, seus companheiros na formulação do movimento da Negritude.

Além disso, destacamos a influência dos salões literários organizados pelas irmãs Paulette e Jeanne Nardal, espaços nos quais Césaire teve acesso às ideias do movimento Harlem Renaissance, que emergia em Nova York. O diálogo com o surrealismo francês, especialmente por meio de André Breton, também é analisado como uma dimensão fundamental para a concepção estética e política de suas obras. Essas interações transnacionais e interculturais formaram o arcabouço que permitiu a Césaire articular uma crítica contundente ao colonialismo, transcendendo as experiências locais e estabelecendo um marco teórico e literário de alcance global.

Dessa forma, compreendemos que o intelectual Aimé Césaire, ao lado de seus antepassados, transformou a palavra em uma arma poética e política, um instrumento de resistência que transcende o mero ato de comunicação. A linguagem, em sua obra e legado, assume o papel de uma consciência revolucionária, em constante movimento e conectada pelas redes transatlânticas que ligam África, Caribe e diáspora. A oralidade e a escrita desses sujeitos historicamente subalternizados desempenham um papel crucial, pois, por meio delas, reconfiguram-se as epistemologias dominantes, desafiando a supremacia do conhecimento eurocêntrico. A presença negra nas narrativas históricas e literárias não apenas rasura as versões hegemônicas, mas também racializa a história, ressignificando-a. Esses sujeitos, que outrora foram silenciados, emergem como

protagonistas e elementos constitutivos de uma experiência histórica que articula verbo e ação, palavra e luta.

Ao longo de sua produção intelectual, ao relacionar o colonialismo ao capitalismo e destacar o papel das potências europeias na disseminação de um projeto global de exploração, Césaire dialoga criticamente com o marxismo, reinterpretando suas bases para explicar a experiência dos povos colonizados. Essa reinterpretação não apenas revela o vigor intelectual de Césaire, mas também amplia a relevância de sua obra como um marco na formulação de um pensamento anticolonial que permanece essencial no enfrentamento das desigualdades globais.

É a partir deste arcabouço que analisamos a obra *Discurso sobre o Colonialismo*, com o objetivo de identificarmos que Aimé Césaire constrói uma crítica contundente à modernidade ocidental, ao expor as raízes estruturais do colonialismo e suas implicações para as sociedades não europeias. Sua obra transcende uma simples análise dos eventos históricos para se posicionar como uma ferramenta crítica de compreensão das dinâmicas coloniais, que ainda reverberam nas estruturas contemporâneas de poder, de desigualdade e exclusão. Assim, Césaire nos convida a refletir sobre o impacto do colonialismo não apenas sobre os colonizados, mas também sobre os próprios colonizadores, mostrando como a violência e o racismo degradaram tanto as sociedades submetidas quanto a moralidade das potências imperiais. Em sua perspectiva, o colonialismo não foi apenas um sistema de exploração econômica, mas um fenômeno cultural e psicológico que moldou subjetividades e justificou a desumanização do “outro”.

Percebemos que como intelectual profundamente engajado com as dinâmicas de seu tempo, Aimé Césaire emprega a história como uma ferramenta crítica para desvendar as estruturas de opressão e articular horizontes alternativos de emancipação e reconstrução coletiva. Compreendemos que sua abordagem questiona e desestabiliza a visão historicista que concebe o tempo como uma sequência linear e progressiva, expondo as discontinuidades, rupturas e violências intrínsecas à modernidade colonial. Nesse sentido, o pensamento de Césaire transcende a esfera de uma mera crítica ao colonialismo, configurando-se como um projeto transformador que busca reimaginar os processos históricos e políticos sob a perspectiva das experiências vividas pelos povos colonizados.

Assim, a obra de Césaire não se reduz a um testemunho da urgência do pensamento anticolonial; ela constitui um marco fundamental no corpus intelectual que sustentou as lutas de libertação e os processos de emancipação no século XX, afirmando-se como um legado indispensável à compreensão das dinâmicas de resistência e

reconstrução pós-colonial. Aimé Césaire e suas proposições continuam a oferecer caminhos vigorosos para a elaboração de uma crítica anticolonial que se mantém indispensável no contexto contemporâneo. Sua obra *Discurso sobre o colonialismo* constitui-se como uma resposta contundente à crise do colonialismo e como um chamado à resistência, à emancipação e à reconfiguração das identidades pós-coloniais.

Portanto, os versos da canção “Redemption Song”, do cantor Bob Marley: “*Emancipate yourself from mental slavery/ None but ourselves can free our minds [...]*”<sup>45</sup>, nos aproxima a partir de um chamado à emancipação dos indivíduos. A uma quebra das colonialidades do ser, saber e poder que ainda se fazem presentes. Por isso, é urgente o processo de de(s)colonização, para romper com as lógicas da perspectiva eurocêntrica, para uma reafirmação do corpo-política do conhecimento, e conseqüentemente uma desestruturação do sistema-mundo. E que assim, podemos libertar nossas mentes, construir narrativas outras, a partir de uma canção para a liberdade.

Dito isso, ainda é preciso romper com o projeto civilizatório da modernidade, e é a partir dos processos de descolonização do conhecimento que iremos reafirmar e reinventar esse poder que por anos foi branco, hegemônico, universal e tradicional. É preciso um deslocamento do lugar de enunciação, de geopolítica, de episteme e assim proporcionar que outras interpretações possíveis da história sejam enunciadas e evidenciadas. Narrativas outras, de resistência, mas também de esperança e reexistência.

Assim, o legado de Aimé Césaire ultrapassa as fronteiras da sua época e geografia. Seu discurso, ao mesmo tempo histórico e prospectivo, oferece uma visão crítica que ilumina os caminhos da resistência e da reconstrução, reafirmando a necessidade de um engajamento intelectual e político comprometido com a justiça e a emancipação. Sua obra continua a ser uma referência imprescindível para o entendimento das relações coloniais e pós-coloniais, bem como um chamado à ação em busca de um mundo mais igualitário e humano. Dessa forma, a obra *Discurso sobre o colonialismo* reafirma a importância da história como uma ferramenta de resistência e reinterpretação política, ressaltando que a compreensão crítica do passado é indispensável para a construção de um futuro mais justos e equitativo.

A limitada difusão de suas obras e o pequeno número de comentadores de Césaire no Brasil, apesar dos mais de 70 anos desde a publicação de “*Discurso sobre o colonialismo*”, revelam um processo de invisibilização sistemática de um autor

---

<sup>45</sup> Emancipe-se da escravidão mental/ Ninguém além de nós mesmos pode libertar nossas mentes [...]. Disponível em: <https://youtu.be/yv5xonFSC4c?si=QeuFpQCt4loxdfyq>.

fundamental para a afirmação e reconfiguração da identidade negra diante das práticas colonialistas e racistas. Esse silêncio editorial e acadêmico demanda uma atitude crítica: é preciso questionar as ausências historicamente construídas e insistir na inclusão do diverso e do contraditório nos nossos espaços de debate e produção de conhecimento. Ao reintroduzir Césaire em nosso repertório teórico, não apenas reconhecemos sua importância histórica, mas também fortalecemos as bases para enfrentar as colonialidades ainda presentes no pensamento contemporâneo.

Recordar Césaire é necessário para entendermos a condição colonial a partir de outras lentes e outras abordagens, mas para além disso é dismantelar e desestruturar os mecanismos de controle para que assim entoamos a canção da liberdade. “Mais uma vez, invocaremos Césaire; gostaríamos que muitos intelectuais negros nele se inspirassem” (Fanon, 2020, p. 199). Césaire é inspiração para as futuras gerações, sua voz de protesto precisa ecoar para além dos Atlânticos, pois seus versos são *latente, potente, preto e poesia*<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> Versos da música Principia do cantor Emicida com participação especial de Pastor Henrique Vieira, Fabiana Cozza e Pastoras do Rosário. A música faz parte do álbum AmarElo (2019). Disponível em: [https://youtube.com/playlist?list=PL\\_N6VL1gm0aLlr0HQ6yl2lRXdSfuxMt-s](https://youtube.com/playlist?list=PL_N6VL1gm0aLlr0HQ6yl2lRXdSfuxMt-s).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### FONTES

CÉSAIRE, Aimé. Cahier d'un Retour au Pays Nata, **Diário de um Retorno ao país natal**. Tradução e Notas de Lilian Pestre de Almeida, 2012.

CÉSAIRE, Aimé. Carta a Maurice Thorez. In: CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre el colonialismo**. Madrid: Ediciones Akal, 2006. p. 77-84.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre el colonialismo**. Madrid: Ediciones Akal, 2006.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Cláudio Willer. Ilustração de Marcelo D'Saete. Cronologia de Rogério de Campos. São Paulo: Veneta, 2020.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Noêmia de Sousa. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

CÉSAIRE, Aimé. **Textos escolhidos**: A tragédia do rei Christophe; Discurso sobre o colonialismo; Discurso sobre a negritude. Organização de José Fernando Peixoto de Azevedo. Tradução de Sebastião Nascimento. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

CÉSAIRE, Aimé. **Une Tempête**. Editora Points, 1997.

### REFERÊNCIAS

ADDAMS, Jane. **Twenty years at Hull-House**. New York: The Macmillan Company, 1912. Disponível em:  
[http://livinghistoryofillinois.com/pdf\\_files/Twenty\\_Years\\_at\\_Hull\\_House\\_by\\_Jane\\_Addams\\_1912.pdf](http://livinghistoryofillinois.com/pdf_files/Twenty_Years_at_Hull_House_by_Jane_Addams_1912.pdf)

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Tradução de Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

AGERON, Charles Robert. **Modern Algeria: A History from 1830 to the Present**. Trenton, NJ: Africa World Press, 1991.

ALTAMIRANO, Carlos. Ideias para um programa de História Intelectual. Tradução de Norberto Guarinello. **Tempo Social**, revista de Sociologia da USP, v. 19, n. 1, pp. 9-17, 2007.

AMIN, Samir. De la crítica del racismo a la crítica del euroccidentalismo culturalista. In: CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre el colonialismo**. Madrid: Ediciones Akal, 2006. p. 95-146.

ANDRADE, Mário de. "Prefácio". In: **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Noêmia de Sousa. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

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

ARAGÓN, William Mina. Marxismo afrodiaspórico. **Revista de Estudios Colombianos**, n.º. 62, jul-dez, 2023. pp. 18-31.

ARAÚJO, Alexandre Martins; NAZARENO, Elias. Processos de etnogênese na formação de identidades de comunidades afrodescendentes. **Revista Brasileira do Caribe**, São Luís – MA, Brasil, Vol. XIII, n.º26, Jan-Jun 2013, p. 587-614 v. XIII, p. 587-614, 2013.

ARAUJO, Cicero; AMADEO, Javier. Introdução. In: ARAUJO, Cicero; AMADEO, Javier (Orgs.). **Teoria política latino-americana-americana.** São Paulo: Hucitec: FAPESP, 2009.

ARAÚJO, Ordália Cristina Gonçalves; NAZARENO, Elias; MENDES, Leandro. Estudos étnicos e interculturais. In: SALOMON, Marlon; LANGARO, Jiani Fernando; NAZARENO, Elias; SOARES, Ana Carolina Eiras Coelho; MAGALHÃES, Sônia Maria de; CAPEL, Heloisa Selma Fernandes; ARRAIS, Cristiano Alencar (Orgs.). **50 anos de Pós-Graduação em História na UFG** [Ebook]. Goiânia: Cegraf UFG, 2022, pp. 197-232.

ARON, Raymond. **El opio de los intelectuales.** Tradução de Enrique Alonso. Editor digital: Titivillus. ePub base r1.2, 2017.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política** [online]. 2013, n. 11 [Acessado 05 maio 2023], pp. 89-117. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>>. Epub 10 Jul 2013.

BANIWA, Gersen dos Santos. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje.** Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

BANIWA, Gersen. Educação e povos indígenas no limiar do século XXI: debates interculturais. Capítulo 2. pp.59-101. In: Baniwa, Gersen. **Educação escolar indígena no século XXI: encantos e desencantos / Gersen Baniwa.** — 1. ed. — Rio de Janeiro: Mórula, Laced, 2019.

BANIWA, Gersen. Educação e povos indígenas no limiar do século XXI: debates interculturais. Capítulo 2. pp.59-101. In: Baniwa, Gersen. **Educação escolar indígena no século XXI: encantos e desencantos / Gersen Baniwa.** — 1. ed. — Rio de Janeiro: Mórula, Laced, 2019.

BARBOSA, Muryatan Santana. A crítica pós-colonial no pensamento indiano contemporâneo. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 39, 2009. DOI: 10.9771/aa.v0i39.21176. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21176>. Acesso em: 20 dez. 2023.

BARBOSA, Muryatan Santana. **A razão africana: Breve história do pensamento africano contemporâneo.** São Paulo: Todavia, 2020.

BARBOSA, Muryatan Santana. Pan-africanismo e marxismo: aproximações e diferenças a partir do pensamento africano contemporâneo. **Revista Fim do Mundo**, nº 4, jan/abr 2021. pp. 60-86.

BENTIVOGLIO, Júlio. **História e distopia**: a imaginação histórica no alvorecer do século 21. 2ª ed. ver. Vitória: Editora Milfontes, 2019.

BENTO, Maria Aparecida da Silva. **Pactos narcísicos no racismo**: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. 2002. Tese (Doutorado em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

BERNAL, Martin. **Black Athena**: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol III: the linguistic evidence. Retrieved from <http://ebookcentral.proquest>, 2006.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. Introdução: Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze. **Caliban e o atlântico negro**: conexões entre intelectuais negros do Brasil e Caribe. Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar, v. 7, n. 2, jul.- dez. 2017, pp. 465-482.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. Introdução: Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 09-26.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. Introdução: Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 09-26.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. Caliban e o atlântico negro: conexões entre intelectuais negros do Brasil e Caribe. **Contemporânea** – Revista de Sociologia da UFSCar, v. 7, n. 2, jul.- dez. 2017, pp. 465-482.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. Convergências entre intelectuais do Atlântico Negro: Guerreiro Ramos, Frantz Fanon e Du Bois. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 247-268.

BETTS, Raymond. F. **France and Decolonisation**: 1900-1960. London: Macmillan, 2005.

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

BHAMBRA, Gurminder K; HOLMWOOD, John. **Colonialism and Modern social theory**. Cambridge, UK: Polity Press, 2021.

BHAMBRA, Gurminder K. A Decolonial Project for Europe. **Journal of Common Market Studies**, 60 (4): 1-16, 2022. DOI: 10.1111/jcms.13310.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

BISPO DOS SANTOS, Antônio Bispo. **Somos da terra**. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 12, página 44 - 51, 2018.

BONNICI, T. Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais. **Mimesis**, Bauru, v. 19, n. 1, p. 01-23, 2000.

BOSI, Alfredo. **O ser e o tempo da poesia**. São Paulo: Cultrix, Ed. da Universidade de São Paulo, 1977.

BRITO, Mauro Eugênio Evangelista Silva. **Por uma descolonização da história: a historiografia africana da década de 1950**, Kenneth Onwuka Dike e Cheikh Anta Diop. Dissertação (mestrado) – Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.

CABRAL, Amílcar. **Discursos anticoloniais**. São Paulo: Expressão Popular Editora, 2024.

CABRERA, Olga. Brasil y la creación de revistas científicas fuera de los grandes centros: Revista Brasileira do Caribe. **Desacatos**, Ciudad de México, n.42, p.259-270, agosto 2013. Disponível em: <[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1607-050X2013000200016&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2013000200016&lng=es&nrm=iso)>. Acesso em 02 de março de 2024.

CAMPOS, Rogério de. Retorno a Aimé Césaire, uma cronologia. In: CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020, p. 79-127.

CANELAS, Leticia Gregório. **Escravidão e liberdade no Caribe Francês: a alforria na Martinica sob uma perspectiva de gênero, raça e classe (1830-1848)**. Tese de doutorado em História – Universidade Estadual de Campinas; Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, São Paulo, 2017.

CARNEIRO, João. Negritude e América Latina. **Revista de antropologia**, p. 75-84, 1981.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não ser como fundamento do ser**. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARVALHO, Eugênio Rezende de. Arturo Andrés Roig: Precursor da História intelectual latino-americana? **Tempos Históricos**. vol. 19. jan-jun, 2015. p. 48-62.

CASANOVA, Pablo G. Colonialismo interno (uma redefinição). In: BORON, Atilio A (org.). **A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas**. Buenos Aires: CLACSO, 2007. p. 431-458.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da "invenção do outro". In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005. pp. 87-95.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference**. Princeton University Press, 2000.

CHAMBERS, Iain. Poder, língua e a poética do pós-colonialismo. **Via Atlântica**, [S. l.], v. 1, n. 17, p. 19-28, 2010. DOI: 10.11606/va.v0i17.50529. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/50529>. Acesso em: 19 maio. 2023.

CHATTERJEE, Partha. **Colonialismo, Modernidade e Política**. Tradução Fábio Baqueiro Figueiredo. Salvador: EDUFBA, CEAO, 2004.

CORDOBÉS, Fernando. El discurso anticolonial de Aimé Césaire. Edición digital a partir de **Cuadernos Hispanoamericanos**, núm. 691, enero 2008, pp. 27-35.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores**. Tradução Ana Luiza Braga e Lior Zisman Zalis. São Paulo: N-1 Edições, 2021.

DAMATO, Diva Barbaro. **Edouard Glissant: poética e política**. São Paulo: Annablume/FFLCH, 1995. Coleção Parcours.

DIOP, Cheikh Anta. Nations nègres et culture. **Présence Africaine**, Paris, 1954.

DIRLIK, Arif. "A aura pós-colonial na era do capitalismo global". **Novos Estudos Cebrap**, n. 49, 1997.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. **África**, [S. l.], n. 24-26, p. 193-210, 2009. DOI: 10.11606/issn.2526-303X.v0i24-26p193-210. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/africa/article/view/74041>. Acesso em: 10 de fevereiro de 2024.

DOMINGUES, Petrônio. Severo D'Acelino: um intelectual Pan-africanista. **Revista de Teoria da História**. v. 22, n. 02, dez, 2019. pp. 79-100.

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

DUSSEL, Enrique. "Europa, modernidade e eurocentrismo". In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-**

americanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005.

EHRMANN, Jeanette, **Within, beyond or against the canon: What does it mean to decolonize social and political theory?** - Journal of Classical Sociology, Vol. 22(4), pp. 388–395, 2022.

ESCOBAR, Arturo. Desde abajo, por la izquierda, y con la tierra. La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América. In WALSH, Catherine. **Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. TOMO II. Ediciones Abya-Yala, Serie Pensamiento decolonial, 2017.

EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FANON, Frantz. **Por uma revolução africana: textos políticos**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

FERNÁNDEZ, Marta. Aimé Césaire: as exclusões e violências da modernidade colonial denunciadas em versos. In: TOLEDO, Aureo (Org.). **Perspectivas pós-coloniais e decoloniais em relações internacionais**. Salvador: EDUFBA, 2021.

FUENTE, Matías Marambio de la. Pensamiento histórico en Discurso sobre el colonialismo: la historicidad como condición de posibilidad de una crítica anticolonial. In: Elena Oliva, Lucía Stecher y Claudia Zapata. **Aimé Césaire desde América Latina** Diálogos con el poeta de la negritud. Santiago Chile, 2010. pp. 34-48.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34, 2012.

GOMES, Nilma Lino. Apresentação. In: MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. 2ed. São Paulo: Ática, 2012.

GOMES, Nilma Lino. Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p. 492-516.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: GONZALEZ, Lélia (Aut.) RIOS, Flavia e LIMA, Márcia (Org.) **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro, Zahar, 2020, p. 127-138.

GROSGOUEL, Ramón. “Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial”. In: CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre el colonialismo**. Madrid: Ediciones Akal, 2006. pp. 147 – 172.

GROSGOUEL, Ramón. “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade

global.” Tradução de Inês Martins Ferreira. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 80, 2008, março, pp. 115-147. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/697>; DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.697>

GROSFOGUEL, Ramón. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 55-77.

GRUPO DE ESTUDIOS SOBRE COLONIALIDAD (GESCO). Estudios decoloniales: un panorama general. **KULA**. Antropólogos del Atlántico Sur. Revista de Antropología y Ciencias Sociales. Buenos Aires, Argentina. Número 6. abril de 2012. pp. 08-21.

GUARIENTI, Franciele Rodrigues. **Quando o Calibã desperta**: a negritude em relação na poética de Aimé Césaire. Tese (doutorado em Literatura). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós Graduação em Literatura, Florianópolis, 2021.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. A modernidade negra. In: **Teoria e Pesquisa**: Revista de Ciência Política, Universidade Federal de São Carlos: v.1, n. 42, 2003, p. 41-61.

HABER, Alejandro Nometodología Payanesa: Notas de metodología indisciplinada. **Revista Chilena de Antropología**, Vol. 23, 2011.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz. T. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2008. cap.3, p.103-133.

HOBSBAWN, Eric. “O capitalismo no século XX e o fenômeno do imperialismo: história e historiografia”. In: **A era dos Impérios**. 1875-1914. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010.

hooks, bell. Intelectuais Negras. **Revista de Estudos Feministas**, vol. 3, nº2, Florianópolis, UFSC, 1995, pp.464-478.

HORNE, Alistair. **A Savage War of Peace**: Algeria 1954-1962. New York: Viking Press, 1977.

JAUSS, Hans Robert. **A literatura e o leitor**: textos de estética da recepção. Coordenação e tradução Luiz Costa Lima. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1979.

KELLEY, Robin DG. A Poetics of Anticolonialism. In: CÉSAIRE, Aimé. **Discourse on Colonialism**. Monthly Review Press, 2000.

KELLEY, Robin DG. Textos clássicos: n.º 15, *Community Development Journal*, Volume 47, Edição 1, janeiro de 2012, Páginas 150–155. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/cdj/bsr065>.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: Episódios de racismo cotidiano. Tradução Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KOPENAWA, Davi; Albert, Bruce. A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami. Tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro — 1a ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos tradução Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira; revisão da tradução César Benjamin. - Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005.

LEDA, Manuela Corrêa. Teorias pós-coloniais e decoloniais: para repensar a sociologia da modernidade. **Temáticas**, Campinas, SP, v. 23, n. 45, p. 101–126, 2015. DOI: 10.20396/tematicas. V. 23i45/46.11103. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/tematicas/article/view/11103>. Acesso em: 15 jun. 2021

LÊNIN, Vladimir Ilitch. **O imperialismo**: etapa superior do capitalismo. Campinas: FE/UNICAMP, 2011.

LOPES, Carlos. A Pirâmide Invertida – historiografia africana feita por africanos. IN: **Actas do Colóquio Construção e Ensino da História da África**. Lisboa: Linopazas, 1995.

MACHADO, Adelaide Vieira; GARMES, Hélder; ASSUNÇÃO, Marcello Felisberto Moraes de. Crítica Anticolonial no Império Português: perspectivas culturais e políticas. **REVISTA BRASILEIRA DE HISTÓRIA (ONLINE)**, v. 43, p. 13-41, 2023.

MALDONADO-TORRES, Nelson. “A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade”. **Revista Crítica de Ciências Sociais** [Online], agosto de 2008. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/695>; DOI: 10.4000/rccs.695

MALDONADO-TORRES, Nelson. “Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo”. In: CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre el colonialismo**. Madrid: Ediciones Akal, 2006. pp. 173 – 196.

MALDONADO-TORRES, Nelson. “Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas”. In: BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 27-53.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009, p. 337-382.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo. In: CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre el colonialismo**. Madrid: Ediciones Akal, 2006. pp. 173-196.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. pp. 127-168.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 75–97, abr. 2016.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação a história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 13ª ed. rev. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

MARCUSSI, Alexandre A. O anticolonialismo como tragédia: “Os jacobinos negros” entre a História e a política. **Cadernos de História**, v. 19, n. 30, p. 95-122, 29 jul. 2018.

MARTÍNEZ, Mirta Fernández. Aimé Césaire: un negro universal. **Revista Comunicación**. Año 34, vol. 22, núm. 1. Instituto Tecnológico de Costa Rica, pp. 12-22, 2013.

MARTINS, Maro Lara. Identidade cultural e história: O problema da criouliização e da poética da diversidade. **Revista Expedições**, vol. 5, n. 1 2014, p. 208-222.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano C. Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MATA, Inocência. Estudos pós-coloniais. Desconstruindo genealogias eurocêntricas. **Civitas – Revista de Ciência Sociais**: Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 27-42, jan-abr, 2014.

MATTOS, Pablo de Oliveira de. George Padmore e C.L.R. James: a invasão da Etiópia, pan-africanismo e a opinião africana internacional. **Revista de Teoria da História**,

Goiânia, v. 22, n. 2, p. 137–176, 2019. Disponível em:  
<https://revistas.ufg.br/teoria/article/view/60001>. Acesso em: 20 fevereiro 2024.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução Marta Lança. Lisboa, Portugal: Antígona Editora, 2014.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MENESES, Maria Paula. “Os espaços criados pelas palavras - racismos, etnicidades e o encontro colonial”. In: GOMES, Nilma Lino (Org.). **Formação de professores e questão racial**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

MIGNOLO, Walter. “El giro gnosiológico decolonial: la contribucción de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpo-política del conocimiento” In: CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre el colonialismo**. Madrid: Ediciones Akal, 2006.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005. pp. 35-54.

MIGNOLO, Walter. A opção de-colonial: desprendimento e abertura. Um manifesto e um caso. **Tabula Rasa**. Bogotá - Colombia, No.8: 243-281, enero-junio 2008.

MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. pp. 25-46

MIGNOLO, Walter. Os esplendores e as misérias da ‘ciência’: Colo-nialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica. In: SANTOS, B. S. (org.), **Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciências**’ revistado. São Paulo, Cortez editora, 2005.

MONTAÑEZ PICO, Daniel. **Marxismo Negro: pensamento descolonizador do Caribe Anglófono**. Tradução Eveline da Silva. São Paulo: Dandara Editora, 2024.

MOORE, Carlos. Prefácio. In: CÉSAIRE, Aimé; MOORE, Carlos. (Orgs.) **Discurso sobre a negritude**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010. p. 7-38.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

MYERS, Jorge. Músicas distantes. Algumas notas sobre a história intelectual hoje: horizontes velhos e novos, perspectivas que se abrem. *In: SÁ, Maria Elisa Noronha de (Org.). História intelectual latino-americana: itinerários, debates e perspectivas.* Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2016. pp. 23-56.

NASCIMENTO, Beatriz. É tempo de falarmos de nós mesmos. *In: RATTTS, Alex. Eu Sou Atlântica: Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento.* São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial, 2006. pp. 91-125.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Afrodiáspora Nos.* 1985, pp. 41-49.

NAZARENO, Elias; ARAÚJO, Ordália Cristina Gonçalves; PEREIRA, Tamiris Maia Gonçalves. Tempo, lugar e interculturalidade na perspectiva dos estudantes indígenas do curso de Educação Intercultural – UFG. *Espaço Ameríndio (UFRGS)*, v. 13, p. 87-113, 2019.

NAZARENO, Elias; ARAÚJO, Ordália Cristina Gonçalves. Reflexões em torno do tema contextual “Etnicidade e diversidade cultural”. *Revista Articulando e construindo saberes*, Goiânia, v. 2, n. 1, 2017.

NAZARENO, Elias; CARDOSO, Ludimila Stival. Crítica do Dualismo Ontológico Racionalista Ocidental a partir da Decolonialidade e da Enación. *Fragmentos de Cultura (Online)*, v. 23, p. 245-254, 2013.

NAZARENO, Elias; CARDOSO, Ludimila Stival. De Caliban a Próspero: uma nova leitura política de Shakespeare. *In: VI Congresso Internacional de História*, 2013.

NAZARENO, Elias; PEREIRA, Tamiris Maia Gonçalves; ARAÚJO, Ordália Cristina Gonçalves. Transdisciplinaridade e interculturalidade: experiências vividas e compartilhadas no Curso de Educação Intercultural Indígena – UFG (2018). *Roteiro*, v. 44, p. 235-255, 2019.

NAZARENO, Elias. Revisitando o debate acerca da modernidade a partir da colonialidade do poder e da decolonialidade. *Revista Nós: Estética e Linguagens*, v. 2, n.2, 2017, pp. 31-49.

NESBITT, Nick. "From Louverture to Lenin: Aimé Césaire and Anticolonial Marxism." *Small Axe*, vol. 19 n°. 3, 2015, p. 129-144. ProjectMUSE, <https://muse.jhu.edu/article/602416>.

NETO, Antônio Gomes da Costa. A denúncia de Césaire ao pensamento decolonial. *Revista EIXO*, Brasília – DF, v. 5, n. 2, julho-dezembro de 2016. Disponível em: <http://revistaeixo.ifb.edu.br/index.php/RevistaEixo/article/view/310/213>.

OLIVA, Elena. Trayectoria y pensamiento anticolonial en el poeta de la negritud. *In: Elena Oliva, Lucía Stecher y Claudia Zapata. Aimé Césaire desde América Latina Diálogos con el poeta de la negritud.* Santiago Chile, 2010. pp. 10-21.

OLIVEIRA JÚNIOR, Gilson Brandão de. Por outra história dos intelectuais: reflexões e apontamentos. **XXIX Simpósio Nacional de História** – Contra os preconceitos: História e democracia. ANPUH, 2017.

OLIVEIRA, Maria da Gloria de. Quando será o decolonial? Colonialidade, reparação histórica e politização do tempo. **Caminhos da História**, Montes Claros/MG, v. 27, n. 2, jul-dez 2022, p. 58-78.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução wanderson flor do nascimento. 1.ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PAULA, Carolina Massuia de. Reflexões sobre a departamentalização e urbanização na Martinica. Dissertação de Mestrado em Geografia Humana. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, 2013.

PERINA, Mickaella. Apresentação. In: CÉSAIRE, Aimé. **Textos escolhidos**: A tragédia do rei Christophe; Discurso sobre o colonialismo; Discurso sobre a negritude. Organização de José Fernando Peixoto de Azevedo. Tradução de Sebastião Nascimento. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro. A pedagogia da retomada: decolonização de saberes. **Articulando e Construindo Saberes**, v. 2, nº 1, 2017.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. “Apresentação da edição em português”. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005.

PORTO-GONÇAVES, Carlos Walter; QUENTAL, Pedro de Araújo. Colonialidade do poder e os desafios da integração regional na América Latina. **Polis** [Online], 31 | 2012

POVINELLI, Elizabeth A. **Catástrofe ancestral**: existências no liberalismo tardio. Tradução de Mariana Lima e Mariana Ruggieri. São Paulo: Ubu Editora, 2024.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO, Buenos Aires, Argentina. 2005. pp. 107-126

QUIJANO, Aníbal. “Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina”. In: ARAÚJO, Cícero; AMADEO, Javier (Orgs.) **Teoria Política Latino-americana**. São Paulo: Hucitec: FAPESP, 2009.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. pp. 93-126.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, S. Boaventura; MENESES, P. Maria. **Epistemologias do Sul**, 2 ed. Coimbra: Edições Almedina, 2010. pp. 73- 118.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **Negro sou**: A questão étnico-racial e o Brasil: ensaios, artigos e outros textos (1949-1973). Organização Muryatan S. Barbosa. 1ª Ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

RAPPAPORT, Joanne. MÁS ALLÁ DE LA ESCRITURA: la epistemología de la etnografía en colaboración. **Revista Colombiana de Antropología**, Volumen 43, enero-diciembre 2007, pp. 197-229.

REIS, José Carlos. **História & teoria**: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

REIS, Raissa Brescia dos. **África imaginada**: história intelectual, pan-africanismo, nação e unidade africana na Présence Africaine (1947-1966). Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2018.

REIS, Raissa Brescia dos. **Négritude em dois tempos**: emergência e instituição do movimento (1931-1956). Dissertação (mestrado em História). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014. Disponível em: [https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/BUBD-9HHG8E/1/disserta\\_\\_o\\_19\\_11.pdf](https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/BUBD-9HHG8E/1/disserta__o_19_11.pdf). Acesso em: 18 de junho de 2022.

RIBEIRO JUNIOR, José Arnaldo dos Santos. Yves Lacoste em Argel: afinidades eletivas e a descoberta da obra de Ibn Khaldun. **Geografia em Questão**. v. 16. n. 02, 2023, pp. 117-146.

RODNEY, Walter. **Como a Europa subdesenvolveu a África**. Tradução de Edgar Valles. Lisboa, Portugal: Seara Nova Editora, 1975.

RODRIGUES, Kátia Frazão Costa. **A escrita de uma subjetividade “sem sujeito” em Aimé Césaire e Edouard Glissant**. Tese (doutorado em Literatura Comparada). Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2009.

RODRIGUES, Kátia Frazão Costa. **Aimé Césaire**, da anamnese à enunciação. *Revista Brasileira do Caribe*, vol. VI, núm. 12, jan-jun, 2006, pp. 465-484. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=159114589008>.

ROJO, Grínor. A cincuenta años de la renuncia de Aimé Césaire al Partido Comunista Francés. In: OLIVA, Elena. Trayectoria y pensamiento anticolonial en el poeta de la negritud. In: Elena Oliva, Lucía Stecher y Claudia Zapata. **Aimé Césaire desde América Latina** Diálogos con el poeta de la negritud. Santiago Chile, 2010. pp. 22-33.

RUEDY, John. **Modern Algeria**: The Origins and Development of a Nation. Bloomington: Indiana University Press, 2005.

SÁ, Maria Elisa Noronha de. Apresentação – História intelectual latino-americana: itinerários, debates e perspectivas. In: SÁ, Maria Elisa Noronha de (Org.). **História intelectual latino-americana: itinerários, debates e perspectivas**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2016. pp. 09-22.

SAID, Edward W. **Representações do intelectual**: as conferências de Reith de 1993. Traduzido por Milton Hatoum. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

SANTOS, Luciano dos. **A identidade da América Latina**: o projeto intelectual de Leopoldo Zea. Goiânia: IFG, 2016.

SANTOS, Milton. O professor como intelectual na sociedade contemporânea. In: **ENCONTRO NACIONAL DE DIDÁTICA E PRÁTICA DE ENSINO**, 9., 1998, Águas de Lindóia. Conferência de Abertura. 1998.

SARR, Felwine. **Afrotopia**. São Paulo: n-1 edições, 2019.

SARTRE, Jean-Paul. Orfeu Negro. In: **Prefácio à Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgaxe de langue Française** (Léopold Sédar Senghor, org.). Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1948.

SESSIONS, Jennifer E. **By Sword and Plow**: France and the Conquest of Algeria. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2011.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. **Crítica da imagem eurocêntrica**: multiculturalismo e representação. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SILVA, Claudia Zapata. El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina. **Pléyade 21** / enero-junio (2018) / online issn 0719-3696 / issn 0718-655X / pp. 49-7.

SILVEIRA, Renato da. Os selvagens e a massa: papel do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental. **Afro-Ásia**, v.23, 1999, p. 87-114.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Encantamento**: sobre política de vida. Editorial Mórula. Disponível em: <https://morula.com.br/wp-content/uploads/2020/05/Encantamento.pdf>

SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizing Methodologies**. Research and Indigenous Peoples. Zed Books Ltd, London & New York, 2008. Introdução e Capítulo 1.

TOLEDO, Magdalena Sophia Ribeiro de. **Marronismos, bricolagens e canibalismos**: percursos de artistas e apropriações de Aimé Césaire na Martinica contemporânea. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional, 2014.

TROUILLOT, Michel-Ralph. **Silenciando o passado**: poder e produção da história. Tradução de Sebastião Nascimento. Curitiba: Huya, 2016.

TRUJILLO, Blanca Zulema Ballesteros. Reflexión sobre el pensamiento anticolonial expresado por Aimé Césaire en el “Discurso sobre el colonialismo” y algunas preocupaciones vigentes. *Temas Sociales*. número 40, 2017, pp. 181-196.

TURIN, Rodrigo. País do futuro? Conflitos de tempos e historicidade no Brasil contemporâneo. *Estudos Avançados*, São Paulo, 36 (105), 2022, p. 85-104.

UNIÃO EUROPEIA. Comissão Europeia. **As Regiões Ultra periféricas**. Regiões da Europa, de trunfos e de oportunidades. Luxemburgo: Serviços das Publicações da União Europeia, 2012. Disponível em: [https://ec.europa.eu/regional\\_policy/sources/docgener/presenta/rup2012/brochure\\_rup\\_pt.pdf](https://ec.europa.eu/regional_policy/sources/docgener/presenta/rup2012/brochure_rup_pt.pdf). Acesso em 08 de fevereiro de 2024.

VARELA, Raquel. Das revoluções anticoloniais à exploração capitalista dos recursos naturais. *Revista Lutas Sociais*, São Paulo, vol.22 n.41, p.207-223, jul./dez. 2018.

VARGAS, Anderson Zalewski. As recepções e as conformações de passado e presente. **Heródoto**: Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre a Antiguidade Clássica e suas Conexões Afro-asiáticas, v. 4, n. 2, p. 07-17, 2019.

VARGAS, Anderson Zalewski. As recepções e as conformações de passado e presente. *Revista Hérodoto*, Unifesp, Guarulhos, v. 4, n. 2, 2019. pp. 07-17.

VERGÈS, Françoise. Aimé Césaire et la lutte inachevée. **ALEA**: Estudos Neolatinos, v. 11, n. 1, 2009, pp. 24-34. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1517-106X2009000100003>>.

VICENTE, João; MONTAVANI, Juliana Estanislau de Ataíde; REIS, Maria da Glória Magalhães. Prefácio: História e poesia em cena. In: CÉSAIRE, Aimé. **Uma temporada no Congo**. Tradução de João Vicente, Juliana Estanislau de Ataíde Montavani e Maria da Glória Magalhães dos Reis. São Paulo: Temporal, 2022.

VIEIRA, Carlos Eduardo. Intelligentsia e intelectuais, **Revista Edunioeste**, 2008.

VIVEROS VIGOYA, Mara. Discurso sobre o colonialismo de Aimé Césaire: uma chave de leitura feminista latino-americana descolonial. Tradução de Ângela Mercedes Facundo Navia. **Equatorial** – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, v. 8, n. 14, p. 1-16, jan./jun. 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/23828/13845>. Acesso em: 14 de jun. 2021.

WALLERSTEIN, Immanuel. “Aimé Césaire : colonialismo, comunismo y negritud”. In: CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre el colonialismo**. Madrid: Ediciones Akal, 2006. p. 07-13.

WALSH, Catherine. Interculturalidad crítica y educación intercultural. In: VIAÑA, Jorge; TAPIA, Luis; WALSH, Catherine. (Orgs.). **Construyendo Interculturalidad Crítica**. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello. v. 75, n. 96, p. 167-181, 2010.

WALSH, Catherine. Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, Vera Maria (Org.). **Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas**. Rio de Janeiro: 7 Letras. 2009. p.12-42.

WALSH, Catherine. Pedagogías decoloniales: Gritos, grietas y siembras de vida: Entretejer de lo pedagógico y lo decolonial. In: WALSH, Catherine. **Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. TOMO II. Ediciones Abya-Yala, Serie Pensamiento decolonial, 2017.

WASSERMAN, Cláudia. História Intelectual. **Revista Edunioeste**, 2015, pp. 63-79.

WEST, Cornel. O Dilema do Intelectual Preto. In: União dos Coletivos PanAfricanistas. Coleção Pensamento Preto: **Epistemologias do Renascimento Africano** [Volume I]. 1ª ed. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

WYNTER, Sylvia. **Unsettling the Coloniality of Being / Power / Truth / Freedom: Towards the Human, after Man, Its Overrepresentation - An Argument**. The New Centennial Review, n. 3, 2003.

XAKRIABÁ, Célia Nunes O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada/, Célia Nunes Correa Xakriabá. Brasília – DF, 2018. 218 p. Dissertação de Mestrado - Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília.

XAKRIABÁ, Célia. Amansar o giz. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, n. 14, p. 110-117, jul. 2020.