

CALIBAN E O ATLÂNTICO NEGRO: CONEXÕES ENTRE INTELLECTUAIS NEGROS DO BRASIL E CARIBE¹

Joaze Bernardino-Costa²

Resumo: Este artigo busca construir conexões entre intelectuais negros do atlântico negro. A partir da metáfora shakespeariana Caliban, discutimos a posicionalidade, corpo e geopolítica dos negros da diáspora. Diferentemente do Caliban da obra de Shakespeare, caracterizado como um monstro incapaz de produzir conhecimento, argumentamos que os calibans podem produzir conhecimento de seus loci de enunciação. Para tanto, precisam se afirmar como negros. Esta é a chave para uma outra narrativa da nação e para a conexão com intelectuais do atlântico negro. Por fim, exemplificamos este percurso de afirmação da negritude e de conexão com intelectuais do atlântico negro com a obra de Abdias do Nascimento.

Palavras-chave: Caliban; atlântico negro; intelectuais negros; Aimé Césaire; Abdias do Nascimento.

CALIBAN AND THE BLACK ATLANTIC: CONNECTIONS BETWEEN BLACK INTELLECTUALS FROM BRAZIL AND CARRIBEAN

1 Este artigo é fruto do projeto de pós-doutorado “Pensamento Caliban no Brasil: um diálogo entre intelectuais negros e a teoria da decolonialidade”, financiado pela contribuição de todos os brasileiros, mediante impostos, e viabilizado pela Capes (processo nº 1688/14-6), a quem o autor agradece.

2 Departamento de Sociologia - Universidade de Brasília (UnB) - Brasília - Brasil - joazebernardino@gmail.com

Abstract: *This article aims to build connections between black intellectuals of the Black Atlantic. From Shakespeare's metaphor Caliban, we discussed body and geopolitics positionality of diaspora black people. Differently to Shakespeare's Caliban, described as a beast unable to produce knowledge, we pointed out that calibans can produce knowledge from their loci of enunciation. Therefore, they need to affirm themselves as blacks. This is a requirement for another nation's narrative and for intellectual connection in the black Atlantic. Finally, we exemplify this trajectory of blackness affirmation and connections to black Atlantic intellectuals in the work of Abdias do Nascimento.*

Keywords: *Caliban; black Atlantic; black intellectuals; Aimé Césaire; Abdias do Nascimento.*

Introdução

A palavra Caliban remonta às viagens dos navegadores europeus e ao encontro com o novo mundo. Este termo ganha notoriedade alguns anos depois, quando Shakespeare (1564-1616), na obra *A Tempestade*,³ o utiliza. Caliban é um anagrama da palavra canibal. Inicialmente, a palavra se referia aos índios Carib, habitantes do Caribe, descritos como selvagens que se alimentavam de carne humana. Com a chegada dos africanos escravizados, Caliban se torna africano (Cf. Henry, 2000).

Apropriamo-nos do termo Caliban como um conceito-metáfora para nos referirmos à população afro-diaspórica que foi racializada a partir do advento da modernidade-colonial. Diferentemente do uso original para se referir somente à população negra do Caribe, propomos um uso expandido do termo Caliban para se referir também aos negros do atlântico negro, isto é, os negros das Américas, África, Europa e Caribe, conectados pelo diálogo, interação, trocas que ocorrem além das fronteiras dos Estados-Nações.

O processo de racialização ao qual foram submetidos os negros do atlântico negro foi acompanhado de um processo de não reconhecimento da humanidade. Em outras palavras, de acordo como a seminal leitura de Frantz Fanon acerca do colonialismo, foi criada uma zona do não-ser em que o olhar imperial fixou o negro (Cf. Fanon, 2008). Esta zona do não-ser, descrita por Fanon, corresponde às diferenças estabelecidas entre conquistadores e conquistados, nomeadas por Anibal Quijano como colonialidade do poder.

3 Acredita-se que *A Tempestade* tenha sido escrita entre 1610-11.

Como reação a esse longo processo de racialização e desumanização, a população negra do atlântico negro tem produzido, ao logo do tempo, projetos político-emancipatórios que visam a um completo processo de descolonização, radicalizando as descolonizações político-administrativas ocorridas no início do Século XIX nas Américas e em meados do Século XX no Caribe e na África.

Esses projetos político-emancipatórios são produzidos a partir das localidades político-epistêmicas dos calibans. Embora os diversos calibans que podemos localizar no atlântico negro produzam conhecimento a partir das suas localizações específicas, seus discursos convergem em torno de um projeto emancipatório de um novo humanismo em que a população negra também possa participar como sujeitos históricos de suas respectivas sociedades.

Neste sentido, o conceito-metáfora Caliban não se refere apenas a um monstro incapaz de falar. Diferentemente da peça de Shakespeare, Caliban torna-se um conceito transfigurado para se referir aos intelectuais do atlântico negro que pensam, falam e produzem conhecimento a partir de suas posicionalidades dentro das relações de poder da sociedade moderno-colonial. Ao invés de ser um problema, esta posicionalidade é um locus de enunciação que proporciona um ponto de vista privilegiado sobre a sociedade moderna hegemônica.

Reside aqui os objetivos deste artigo: refletir sobre a posicionalidade do caliban como uma localidade político-epistêmica de produção do conhecimento, bem como construir convergências entre os diversos calibans do atlântico negro. Sendo assim, para o desenvolvimento dos argumentos deste artigo, dividimo-lo em três seções. Na primeira seção, construímos um conceito transfigurado do Caliban como um produtor de conhecimento, a partir da reinterpretação da peça shakespeariana por Aimé Césaire, um africano da diáspora. Na segunda seção, procuramos caracterizar o atlântico negro como um espaço de conexões e convergências dos negros da diáspora para além da ideia de Estado-Nação. Por fim, na terceira seção, a partir das contribuições de Abdias do Nascimento, demonstramos que a conexão e convergência dos negros da diáspora somente é possível pela afirmação da negritude, entendida como um ato político-existencial que permite ao negro não se perder no discurso hegemônico e homogeneizador da nação.

Caliban como um Produtor de Conhecimento

Caliban, personagem da peça *A Tempestade*, é um escravo, do qual Próspero – o destronado Duque de Milão – não pode prescindir: “dadas as circunstâncias, não podemos nos dar o luxo de ficar sem ele. Ele nos faz o fogo, busca a lenha e

serve-nos de modo a nos ser vantajoso” (Shakespeare, 2002: 25). Caliban, descrito como uma “coisa escura”, somente aprendeu a falar a partir das intervenções de Próspero e sua filha, Miranda: “A trabalhadeira que me deu, fazer-te falar, a cada hora te ensinando uma coisa ou outra, quando nem tu mesmo sabes, selvagem, o que queres dizer. Quando ainda grasnavas, como coisa a mais bruta, facultei palavras aos teus propósitos, o que os tornou compreensíveis” (Shakespeare, 2002: 27-8).

A *Tempestade* foi inspirada nas viagens dos colonizadores europeus⁴ e constrói uma imagem da Europa como o marco da civilização, progresso, modernidade frente a um “novo mundo” desconhecido, bárbaro e atrasado. Para o imperial Próspero, o nativo Caliban era idêntico à natureza, um canibal, uma criança sem linguagem e, por isso mesmo, potencialmente propenso à escravidão. Semelhantemente à matéria-prima, o trabalho de Caliban deveria ser explorado para os propósitos imperiais de Próspero. Como retorno ao seu trabalho, Próspero deveria ensinar a linguagem a Caliban.

O enredo de *A Tempestade* representa uma nova visão da existência como uma conquista global da natureza e da história do mundo em formação (Cf. Henry, 2000). Próspero, figura-símbolo da Europa, encarna o papel de sábio que, utilizando seus poderes mágicos, controla e utiliza a natureza ao seu favor. O conhecimento de Próspero permite que ele controle os recursos naturais da ilha, Bermuda, em que ele e sua filha Miranda se encontram. Esta ilha era habitada e governada por Sicorax, uma bruxa maligna nascida na Argélia e expulsa de lá com uma criança no ventre, Caliban. Entre a morte de Sicorax e a chegada de Próspero, Caliban torna-se o proprietário da ilha. Com a chegada de Próspero, Caliban é transformado em escravo, que se rebela sem sucesso contra o seu senhor. Para o controle da natureza, Próspero também conta com outro escravo, Ariel, espírito etéreo obediente.

Ao final do enredo, Ariel, o escravo conformado, ganha sua liberdade, enquanto Caliban, o escravo rebelde, continua escravo, mas finalmente conforma-se à sua condição, prometendo obediência à Prospero para, talvez um dia, cair nas boas graças de seu senhor e receber a liberdade.

Importante, para nossa posterior argumentação, enfatizarmos que mesmo com o aprendizado da linguagem, Caliban ainda continua fortemente

4 Não somente os relatos de viajantes influenciaram Shakespeare, mas também a produção literário-filosófica derivada destes relatos. Roberto Retamar menciona a influência do ensaio *De los canibales*, de Montaigne, que veio a público em 1580, sobre o dramaturgo inglês. O ensaio de Montaigne foi traduzido em 1603 ao inglês por um amigo pessoal de Shakespeare, que leu e comentou a contribuição de Montaigne. Sem dúvida nenhuma, este ensaio exerceu uma influência direta sobre Shakespeare (Cf. Retamar, 2005: 25).

preso à natureza, condenado à condição de objeto de exploração, domínio e estudo. Ademais, o domínio da linguagem do seu senhor, não confere a ele uma plena humanização.

A peça de Shakespeare foi reinterpretada, em 1969, a partir do ponto de vista de um africano da diáspora, Aimé Césaire (1913–2008). Há duas modificações e uma adição em *Une Tempête*. Modificações: Ariel é um escravo mulato, enquanto Caliban é um escravo negro. Adição: exu, o orixá que estabelece a comunicação entre o mundo espiritual e o mundo material, podendo facilitá-la ou dificultá-la. Na reinterpretação da peça por Césaire, exu tem uma rápida aparição, deixando Próspero confuso.

Ariel, em *Une Tempête*, é um escravo ambíguo. Diz que é irmão de Caliban: “irmãos em sofrimento e escravidão, mas irmãos na esperança” (Césaire, 2002: 26). Todavia, reconhece que ambos desejam a liberdade mediante métodos diferentes. Ariel evita o confronto com seu senhor, assim como recusa-se a utilizar a violência, apelando para a consciência de Próspero. No fim da peça, após diversos atos de fidelidade a Próspero, Ariel recebe como presente sua liberdade.

Caliban, ao contrário, está convencido que Próspero não reconhecerá gratuitamente sua humanidade. Ele terá que conquistá-la. Por isso, sucessivas lutas ocorrem entre ambos. Uma das lutas ocorre em torno do aprendizado da linguagem:

Prospero: você poderia no mínimo me agradecer por ter te ensinado a falar. Você, um selvagem, um animal estúpido, um monstro que eu eduquei, treinei, retirei da bestialidade que ainda está apegada sobre você.

Caliban: Em primeiro lugar, isto não é verdade. Você não me ensinou nada! Exceto tagarelar sua língua de modo que eu pudesse entender suas ordens para cortar a madeira, lavar os pratos, preparar o peixe, plantar vegetais; tudo isto porque você é preguiçoso para fazer isto por si mesmo. Sobre o seu conhecimento, você o compartilhou comigo? Não, você se precaveu para que eu não aprendesse nada. Toda sua ciência você manteve somente para você, fechada nos seus grandes livros (Césaire, 2002: 17).

A linguagem a qual se refere Caliban não envolve somente a língua como uma ferramenta de comunicação, mas a língua enquanto um sistema simbólico, que permite nomear, classificar, hierarquizar e representar as coisas. Esta dimensão da linguagem que permite a produção, controle e disseminação do conhecimento jamais foi compartilhada por Próspero. Além disso, Próspero deslegitimou o conhecimento de Caliban em nome da sua missão civilizadora.

A luta de Caliban possui outras dimensões. É uma luta para estabelecer sua identidade. Caliban recusa o nome Caliban, porque este foi um nome dado a

ele num ato de desprezo por parte de Próspero. Em seu lugar, ele se autono-
meia de X:

Chame-me X. Isto seria melhor. Como um homem sem nome. Ou, para ser
mais preciso, um homem cujo nome foi roubado. Você fala sobre história...
bem, esta é uma história que todo mundo conhece! Todo momento que
você me chama, isto me lembra do simples fato que você roubou tudo de
mim, inclusive minha identidade (Césaire, 2002: 20).

Caliban procura não somente produzir e reestabelecer o controle sobre o
mundo, mas procura também definir a sua própria identidade pelo ato da fala.
Até então, sua identidade fora definida pelo olhar imperial de Próspero, que
o fixou mediante alguns estereótipos: monstro, estúpido, selvagem, ignorante
etc. Caliban lutará por atribuir um novo sentido e significado à sua identidade
mediante o controle das representações e da construção de sua própria imagem.
Esta será uma luta crucial para sua conquista da liberdade e humanidade, sinte-
tizada na última fala de Caliban:

Por anos eu baixei minha cabeça, por anos eu aceitei tudo isto, seus insultos,
sua gratidão... e pior de tudo, mais degradante do que todo o resto, sua
condescendência. Mas agora, isto acabou! Isto acabou, está ouvindo? É cla-
ro que no momento você ainda é mais forte do que eu. Mas eu não dou a
mínima para o seu poder, seus cachorros, sua polícia e suas intervenções! E
você sabe o por quê? Porque eu sei que vou te pegar (...) Próspero, você é um
grande mágico e uma grande decepção. Você mentiu tanto pra mim sobre
o mundo, sobre eu mesmo, que você acabou projetando uma imagem sobre
mim: subdesenvolvido, incompetente... esta é a maneira que você me fez
ver eu mesmo! Eu odeio esta imagem e ela é falsa! Mas agora eu te conheço,
seu velho câncer, e eu conheço a mim mesmo! E eu sei que um dia meus pu-
nhos nus, somete isto, serão suficientes para esmagar seu mundo! Seu velho
mundo está se esfarelando (Césaire, 2002: 62).

Diferentemente de Ariel, que conquistou sua liberdade por um ato de con-
descendência de Próspero, Caliban propõe uma luta não para ser assimilado
por Próspero, mas para transformar o mundo construído por este. Seu debate
gera, pela primeira vez, dúvidas sobre a identidade de Próspero e sobre o mun-
do que ele construiu: “Eu odeio você! Por causa de você eu senti dúvidas sobre
mim mesmo pela primeira vez” (Césaire, 2002: 63). A dúvida de Próspero cria a
possibilidade para que seja transformada não somente a identidade de cada um

isoladamente, mas a relação entre ambos. Tanto a identidade de Próspero quanto a identidade de Caliban foi construída pela relação colonial, que estabeleceu a separação entre seres plenamente humanos e seres parcialmente humanos.

Os conceito-metáforas Próspero e Caliban têm inspirado diversos estudos e comparações entre Europa e outras partes do mundo. Estes conceito-metáforas têm se referido aos binarismos próprios da modernidade ocidental: cultura/natureza, civilizado/selvagem, moderno/tradicional. O conceito-metáfora Caliban, inicialmente com o sentido restrito ao Caribe (Paget, 2000; Retamar, 2005), passou a ser utilizado por outros autores para se referir à zona de contato entre colonizadores e colonizados (Santos, 2006). Nesta nova utilização, Caliban torna-se um conceito transfigurado. Ao afirmarmos a identidade transfigurada do Caliban, assumimos também que esta “coisa escura” participa da produção de conhecimento e reivindica sua plena humanidade.

Este conceito-metáfora permite-nos transcender as fronteiras nacionais e continentais e pensarmos em redes de solidariedade horizontais entre os negros da diáspora, que sofreram o processo de colonização política, econômica, cultural, cognitiva, espiritual, ao mesmo tempo que – semelhantemente ao personagem Caliban, da peça de Césaire – se revoltou a fim de conquistar sua liberdade e sua humanidade.

Atlântico Negro como Espaço de Conexão e Convergências entre os Calibans

Os diálogos entre calibans ocorrem sobretudo neste espaço que foi nomeado por Paul Gilroy como atlântico negro. A virtude deste conceito está em trazer para o primeiro plano da discussão o trânsito, a comunicação, conexões e convergências entre os negros da diáspora para além da ideia de Estado-Nação. Não somente música, cinema, artes negras circulam entre África, Américas, Caribe, Europa, mas projetos emancipatórios, noções de autonomia e cidadania. A ênfase dada à cultura vernacular do atlântico negro representa o valor legítimo da mutação, hibridiz e mistura. Sobretudo pela difusão da cultura vernacular é que os projetos estéticos e religiosos da diáspora podem ziguezaguear de um lado para o outro no atlântico negro. Na circulação destes projetos de liberação política, também circulam intelectuais negros e suas ideias.

O conceito de atlântico negro permite-nos pensar em narrativas não-centradas na Europa a partir da perspectiva daqueles que não foram plenamente reconhecidos como humanos pela modernidade. Estas narrativas, por outro lado, nos permitem perceber a população negra como agentes, como pessoas com capacidade de efetuar contribuições intelectuais (cf. Gilroy, 2001: 40).

Do ponto de vista analítico, o conceito elaborado por Gilroy tem cumprido sua função heurística, da qual nos apropriamos neste texto. Todavia, não podemos comprar todo o pacote apresentado por Gilroy, sobretudo sua posição política, a saber, uma crítica ao racismo norte-americano, nomeado de particularismo étnico, que circula pelo atlântico negro tal qual uma mercadoria. Em seu lugar, Gilroy propõe o abandono da raça como categoria de entendimento e de solidariedade. Essa posição política de Gilroy tornou-se mais explícita posteriormente em seu livro *Against Race* (2000).⁵

O ataque que Gilroy faz a alguns intelectuais e ativistas negros tornou sua teoria atrativa a diversos conservadores pelo mundo afora.⁶ Além dos problemas já apontados por diversos críticos ao monolinguismo do atlântico negro (Oboe; Scacchi, 2008; Ledent; Cuder-Domínguez, 2012, que não contempla sequer falantes da língua francesa, para não falar da ausência da língua portuguesa e da espanhola, assim como a ênfase em intelectuais negros norte-americanos, um dos problemas mais graves é um universalismo abstrato como alternativa ao diálogo baseado na raça do atlântico negro e uma suposta passividade dos demais receptores à mensagem dos negros norte-americanos.

Gilroy nas conclusões de seu livro acena para o fato de que a política do nosso século não terá como eixo central os conflitos em torno da linha de cor,

mas o desafio do desenvolvimento justo e sustentável e as fronteiras que separam as áreas superdesenvolvidas do mundo da pobreza intratável que já as circunda. Nessas circunstâncias, pode ser mais fácil considerar a utilidade de uma resposta ao racismo que não reifique o conceito de raça (...) que não tente fixar absolutamente a etnia, mas, sim, a veja como um processo infinito de construção de identidade (Gilroy, 2001: 415).

Como falamos, não precisamos comprar todo o pacote oferecido por Gilroy. Daí algumas ponderações: primeiramente, as fronteiras que separam as áreas desenvolvidas do mundo e a pobreza continuam sendo racialmente marcadas. A separação das áreas abastadas das áreas pobres coincide com separações entre brancos ou grupos racialmente hegemônicos e negros ou grupos

5 No original, *Against Race* foi publicado em 2000, sete anos após *The Black Atlantic*, publicado em 1993.

6 Não à toa, *Against Race* foi publicado no Brasil no calor das discussões sobre ações afirmativas, tendo apoio de alguns professores fortemente contrários a estas políticas. Aliás, os interesses em torno de publicações e traduções são evidentes em torno desta obra de Gilroy. No Reino Unido, terra natal do autor, o livro foi intitulado como *Entre Campos*, mesmo título da edição brasileira. Entretanto, nos Estados Unidos a obra recebeu o título que estamos utilizando, explicitando o debate em que Gilroy estava se inserindo naquela ocasião.

racionalmente subalternos. Infelizmente, a superação da linha de cor não se dará unicamente por uma declaração política, mas envolverá transformações profundas na economia, política, cultura etc. Ao longo do Século XX, o Brasil tentou superar os problemas raciais simplesmente pela declaração de que não havia racismo entre nós. Isto não resolveu o problema racial no país, senão adiou o seu enfrentamento.

Em segundo lugar, Gilroy supõe que houve uma reificação do conceito de raça e sugere “um processo infinito de construção de identidade”. Este argumento conecta-se a uma suposta passividade dos negros da diáspora ao discurso racial oriundo dos Estados Unidos. Mais uma vez, da perspectiva brasileira, este argumento é, no mínimo, questionável. Ao longo da segunda metade do século passado até o presente, tivemos um profundo e amplo entendimento que a identidade negra brasileira se reinventa a cada momento. Raros são os intelectuais negros brasileiros que fazem uma menção à raça como uma noção reificada e uma essência natural. Em seu lugar, encontramos um recorrente ato político de se afirmar como negro (Nascimento, 1978, 1982, 2002; Ramos, 1957), como estratégia política para igualmente afirmar a sua humanidade. O ato da afirmação de uma identidade negra, entre intelectuais negros brasileiros, na maior parte das vezes, não foi compreendido como um ato determinado pela condição biológica, mas por uma escolha política do ator político. Além disto, este ato foi resultante das relações racializadas no contexto estritamente brasileiro, não sendo resultante de uma suposta adesão irrefletida a ideias hegemônicas que circulam no atlântico negro.

A crítica a um suposto essencialismo político vem implicitamente acompanhada do entendimento de que aqueles que se baseiam em identidades políticas não são suficientemente sofisticados do ponto de vista teórico, portanto, podem e devem ser descartados. Neste sentido, esta crítica tem funcionado muito mais para bloquear processo de emancipação política do que para reunir os atores sociais em torno de qualquer outra bandeira política. Em outras palavras, a crítica supostamente progressista acaba conduzindo à imobilidade política.

Gilroy aponta para um universalismo abstrato como meio para a superação das desigualdades fundadas na raça. Ao contrário deste universalismo abstrato, inspirados nas reflexões de Ramón Grosfoguel sobre Aimé Césaire, podemos pensar num “outro universalismo”.

Em sua carta de resignação do Partido Comunista Francês, em meados de 1950, Césaire ataca o universalismo abstrato do pensamento eurocêntrico marxista com as seguintes palavras:

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 *apud* Grosfoguel, 2012: 95).

A noção de universalismo desincorporado é fundamental para a nossa discussão, pois não é outra coisa senão sinônimo do universalismo abstrato que estamos criticando. O universalismo abstrato é um particularismo que se estabeleceu como hegemônico e se apresenta como desincorporado e desinteressado, escondendo seu locus de enunciação (Grosfoguel, 2012). Este é, por exemplo, o discurso hegemônico que encontramos no Brasil, um discurso que esconde seu ponto de vista particular e interessado, ao mesmo tempo que trata como particular e sujeito às contingências do corpo o discurso de negros e indígenas.

Diferentemente disto, o outro universalismo apresentado por Césaire é aquele que permite a coexistência de particulares, sem que cada particular precise se esconder atrás de uma ideia abstrata ou desincorporada. Este “outro universalismo” chamamo-lo de universalismo concreto. Discordante do primeiro, que estabelece uma relação vertical, o universalismo concreto supõe um projeto político baseado em relações horizontais entre as diversas particularidades. Por esta razão, este universalismo apresenta a possibilidade de uma democracia qualitativamente diferente daquela baseada no universalismo abstrato (Grosfoguel, 2012).

Encontramos ressonância deste universalismo concreto em Abdias do Nascimento (1914-2011), um dos poucos intelectuais negros brasileiros que efetivamente puderam viajar, juntamente com seus livros, pelo atlântico negro. Em um artigo de 1979, reunido no livro *Quilombismo* (2002), Abdias do Nascimento apresenta sua definição de universalismo:

Mesmo que o progresso histórico nos conduza a essa universalização radical, quero seguir amando a mim mesmo também e afirmar minha negrura, que é, em si mesma, um valor do universal (...) Minha negrura é parte integrante do meu ser histórico e espiritual, e se o mundo do Ocidente continua oprimindo e humilhando o negro e usurpando sua humanidade, cabe ao ofendido resgatar sua humanidade, e este resgate se inicia com a recomposição de sua integridade. (Nascimento, 2002: 152-3).

Abdias do Nascimento, além de explicitar a dimensão econômica do que poderia ser uma civilização universal ou universalismo concreto, semelhantemente a Aimé Césaire, não prescinde do particular, nem tampouco pretende apagar o locus de enunciação do sujeito que produz o discurso em nome de um universalismo abstrato. Césaire e Nascimento convergem no entendimento do universal como uma noção que não prescinde do particular.

Ambos, como africanos da diáspora, conectam-se e convergem suas ideias e projetos políticos no atlântico negro, mas, ao mesmo tempo, afirmam-se como afro-brasileiro e afro-caribenho nos seus respectivos locais de existência. Ambos afirmam sua negritude e se lançam numa luta concreta nos seus respectivos países, sem perder a dimensão afro-atlântica.

Esta é uma modificação central que fazemos no conceito de atlântico negro. Este conceito somente tem sentido para os nossos propósitos se não supor um apagamento do particularismo em favor de um universalismo abstrato. Em seu lugar, interpretamos o atlântico negro como um espaço que permite trocas, intercâmbios, diálogos que transcendem as determinações nacionais, mas, ao mesmo tempo, permite afirmação da negritude, bem como fortalece seus atores para suas atuações nos seus respectivos lugares de existência. Em outras palavras, apropriamo-nos do conceito de atlântico negro como um espaço de diálogo, conexões e convergências que permite a afirmação do corpo e da geopolítica do conhecimento (Mignolo, 2003; Grosfoguel, 2012).

A afirmação da negritude ou do corpo negro é fundamental como um contra-discurso da modernidade baseado num universalismo abstrato, que privilegia o ponto de vista branco europeu sem anunciá-lo. A afirmação do corpo negro, ou da perspectiva caliban, traz para o centro da discussão a luta dos negros da diáspora contra o persistente legado do colonialismo: a divisão binária do mundo entre zona do ser e zona do não-ser (Fanon, 2008). Semelhantemente ao Caliban, os negros da diáspora também habitam a zona do não-ser, portanto, não são vistos como plenamente humanos e nem como produtores de conhecimento, senão como matéria-prima ou corpos à disposição da construção do mundo de Próspero.

A afirmação do corpo é a condição para o diálogo entre calibans do atlântico negro. É o locus de enunciação de um corpo que em certas localizações geopolíticas foi visto pelo olhar imperial de Próspero como sub-humano ou não-humano. Afirmar o corpo negro, ao invés de ser assimilado tal qual Ariel, é a condição para a produção do conhecimento do ponto de vista Caliban. Um conhecimento que pode colocar em dúvida a identidade de Próspero, bem como de seu mundo.

Afirmação do Negro como Condição para um Diálogo Caliban no Atlântico Negro

Nesta seção abordaremos a centralidade da afirmação da negritude como um passo necessário ao diálogo no atlântico negro. Elegemos, para tanto, as contribuições do brasileiro Abdias do Nascimento (1914-2011).

A afirmação da negritude desempenhará um duplo papel político: permitirá visualizar a possibilidade da construção de uma narrativa negra no interior da nação, assim como será o fator de convergência e conexão com outros sujeitos negros no atlântico negro. Em outras palavras, o diálogo no atlântico negro pressupõe um corpo e uma geopolítica do conhecimento em que os sujeitos negros não se percam ou se invisibilizem num universalismo abstrato.

A história do movimento negro brasileiro no século passado se confunde com a trajetória de vida de Abdias do Nascimento: artista plástico, poeta, teatrólogo, político e intelectual negro. Entre as inúmeras realizações de Nascimento, podemos mencionar as seguintes: na década de 1930, participou da Frente Negra Brasileira, a mais importante organização negra do país à época; fundou, em 1944, o Teatro Experimental do Negro; em 1968, quando se encontrava nos Estados Unidos, num intercâmbio com o movimento negro daquele país, não pôde voltar ao Brasil em função da radicalização da ditadura militar ao qual o país estava submetido desde 1964. Durante o período que esteve fora do país, Nascimento lecionou na State University of New York at Buffalo e na Universidade Obafemi-Awalowo (antiga Universidade Ilé-Ifé), na Nigéria. De volta ao Brasil, em 1983, torna-se Deputado Federal e, em 1994, torna-se Senador da República, com uma atuação fortemente comprometida com as questões raciais (Cf. Nascimento; Nascimento, 2000).

O período em que circulou pelo mundo afora foi central para o diálogo no atlântico negro. Como professor da SUNY/Buffalo e da Universidade de Uba-femi Awalowo, dialogou com as ideias de C.R.L. James, Aimé Césaire, Wole Soyinka – que inclusive dirigiu sua peça teatral *Sortilégio* –, Stokely Carmichael, Kuame N’krumah, Patrice Lumumba, Amílcar Cabral, Julius Nyerere, Samora Machel, Agostinho Neto, Leopoldo Senghor. Discutiu as ideias de Fanon, Du Bois, George Padmore, Malcon X, Richard Wright, Marcus Garvey. Envolveu-se no diálogo anti-apartheid, na África do Sul, acompanhou a luta pela descolonização de Moçambique e Angola.

O encontro e participação de Abdias do Nascimento com o pan-africanismo e com o movimento político-poético *négritude* reforçou sua consciência racial sobre a discriminação racial no país, assim como ampliou sua percepção da necessidade de formulação de propostas para a construção de uma democracia

autêntica a ser fundada pelos deserdados da nação. A fim de evitar a acusação de que os negros no Brasil importaram ideias estrangeiras, é importante enfatizar que as ideias de Nascimento e outros intelectuais negros brasileiros convergiram com ideias, projetos e propostas de outros negros da diáspora. O argumento de que os negros brasileiros foram ou são imitadores de ideias estrangeiras é produto de um ponto de vista minimamente arrogante, incapaz de considerar com seriedade o intelectual negro como um intelectual auto-reflexivo. Por outro lado, isso não quer dizer que as ideias foram geradas num isolamento. Ao contrário, as ideias emergentes do contexto brasileiro convergiram com ideias geradas em outros contextos. E essas ideias entraram em um diálogo reflexivo.

A afirmação do negro será a chave para o diálogo no atlântico negro. Será a condição para a participação do negro num universalismo concreto, em que não precisa esconder sua localização geopolítica e corporal. Por outro lado, a afirmação do negro se contraporá à ideologia nacional assimilacionista, que produziu o mulato como o típico representante da nação.

O discurso hegemônico da sociedade brasileira esteve, até a década de 1990 (Cf. Guimarães, 2006), baseado no mito da democracia racial combinado com o ideal de embranquecimento. Esta foi uma formulação teórica que atravessou o século passado. Acreditava-se que a mestiçagem racial conduziria ao embranquecimento da população. O vetor do mito da democracia racial – miscigenação biológica e harmônica entre brancos, negros e indígenas – era em direção ao branqueamento, jamais ao enegrecimento do país. A partir da constatação do vetor do processo de miscigenação, percebe-se o racismo camuflado, encoberto, sutil, mas eficiente do discurso da nação brasileira. Como resultado deste eficiente discurso particularista disfarçado de universal, as estruturas econômica, sociocultural, política, militar têm sido dominadas por brancos, assim como a narrativa do país.

Tanto nacional quanto internacionalmente produziu-se um discurso sobre a nação brasileira a partir do ponto de vista de Próspero ou de Ariel, o mulato (ou negro de pele clara) submisso e obediente à narrativa hegemônica nacional. O mulato tem como referência a Europa, símbolo de prosperidade e modernização. O mulato deseja ser branco. Aqui, nos deparamos com a patologia do colonialismo descrita por Frantz Fanon em *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Pergunta o psiquiatra martinicano: “Que quer o homem? Que quer o homem negro?⁷ (...) O negro quer ser branco” (Fanon, 2008: 27). Ao longo da mencionada obra, Fanon analisará a tentativa frustrada do negro antilhano de usar máscaras bran-

7 O homem negro ao qual Fanon se refere é o negro da Martinica, a meio caminho do branco francês e do negro senegalês. Neste sentido, corresponde ao mulato brasileiro.

cas. Esta tentativa será frustrada porque o negro será fixado pelo olhar imperial e racista do outro. Esta fixação é expressa na frase mais eloquente do capítulo central de *Pele Negra*, “a experiência vivida do negro”, quando Fanon, andando pelas ruas de Lyon, na França, escuta o comentário de uma criança:

“Mãe, olhe o preto, estou com medo! Medo! Medo!” (...) Lancei sobre mim um olhar objetivo, descobri minha negridão, minhas características étnicas – e então detonaram meu tímpano com a antropofagia, com o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros e sobretudo com *y’a bon banania*⁸ (Fanon, 2008: 105-6)

Num mundo cindido pelo colonialismo ou pela linha de cor, da qual fala Du Bois, ao mesmo tempo que o negro é excessivamente visto, é também invisibilizado. O negro é visto mediante estereótipos, ao mesmo tempo que não é visto na sua individualidade. Portanto, dentro desta lógica, todos os negros são “calibans shakespearianos”, uma matéria-prima, totalmente corporais, que não dispõem da capacidade de produzir conhecimento. Em outras palavras, 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. Mesmo que ele tenha produzido um discurso, este discurso foi ignorado pelos prósperos.

A afirmação da negritude significa que o corpo negro, até então objetificado pelo olhar estereotipado da sociedade hegemônica, torna-se uma agência de resistência e elaboração do conhecimento. Nesse sentido, é central o registro da história do ponto de vista dos negros da diáspora não somente como um olhar voltado ao passado, mas como um olhar que possa imaginar outro mundo onde o provincialismo hegemônico do branco ocidentalizado possa ser superado e, em seu lugar, possa emergir um universalismo concreto que contemple os diversos particularismos.

Quando foi que o Caliban pôde apresentar uma versão negra da história brasileira?

A versão do negro sobre a sua própria história somente emerge a partir da sua afirmação enquanto negro. Ao se afirmar como negro, rompe-se com o discurso único da nação. A afirmação de Abdias do Nascimento como negro se dera cedo na sua biografia. Entretanto, um momento peculiar e singular desta afirmação ocorre na Assembleia Geral do Festival Mundial de Artes e Cultura Negras, realizado em Lagos, Nigéria, em 1977. Após seu trabalho ter sido recusado pelos organizadores do Festival e sua participação naquele festival negada,

8 *y’a bon banania* refere-se a cartazes publicitários de uma farinha de banana açucarada comercializada na França no começo do Século XX. No rótulo desta farinha aparecia um soldado de infantaria senegalês com um sorriso abobalhado e estereotipado.

a delegação oficial do Brasil tentava silenciá-lo. Naquele momento, Nascimento levanta sua voz e se identifica não como representante do Brasil, mas como “sobrevivente da República de Palmares” (Nascimento, 1978, p. 40).

Identificar-se como um sobrevivente da República de Palmares ou como um quilombola dos Palmares significa reivindicar o direito de não ser diluído e apagado no discurso nacional hegemônico. Significa reivindicar a posicionalidade do Caliban e produzir um discurso levando em consideração o que temos chamado de corpo e geopolítica do conhecimento. Um conhecimento com profundo potencial descolonizador.

Quilombo dos Palmares é símbolo de milhares de outros quilombos que existem no país, mas não tiveram sua existência reconhecida pela narrativa histórica oficial. A partir dos quilombos, ao invés de uma história idílica de mistura racial (mito da democracia racial), nos deparamos com uma história de resistência contra o processo de desumanização da população negra, ao mesmo tempo em que nos deparamos com um espaço de criatividade em que os negros da diáspora buscam nova forma de viver mediante a reinvenção de uma nova sociedade.

A menção a quilombos não é simplesmente uma menção histórico-sociológica descritiva, mas é uma menção a uma ideia-força que traz para a atualidade um ideal e uma prática de libertação, que se propõe a transcender a ausência de esperança para negros que queiram se afirmar enquanto negros.

A partir das histórias de resistência dos negros brasileiros dadas pelos exemplos de inúmeros quilombos, Nascimento formula o conceito de quilombismo:

Os quilombos resultaram dessa exigência vital dos africanos escravizados, no esforço de resgatar sua liberdade e dignidade através da fuga ao cativeiro e da organização de uma sociedade livre (...) O quilombismo se estruturava em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio de florestas de difícil acesso que facilitava sua defesa e sua organização econômico-social própria, como também assumiram modelos de organizações permitidas ou toleradas, frequentemente com ostensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo (...) Genuíno foco de resistência física e cultural. Objetivamente, essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afoxés, escolas de samba, gafeiras foram e são quilombos legalizados pela sociedade dominante; do outro lado da lei se erguem os quilombos revelados que conhecemos. Porém tanto os permitidos quando os ‘ilegais’ formam uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. A este complexo de significações, a esta práxis afro-brasileira, eu denomino de quilombismo (Nascimento, 2002: 264-5).

Quilombismo, enquanto uma práxis, volta-se – diferentemente de uma sociedade baseada no universalismo abstrato da nação – para a construção de uma sociedade democrática, pluricultural e, principalmente, plurirracial. Diferentemente da nação homogeneizada em que o negro somente existe se for assimilado ou se miscigenar, na sociedade democrática, pluricultural e plurirracial visualizada por Abdias do Nascimento, o direito do negro afirmar sua existência humana, étnica e cultural é garantido.

Reside aí o componente diferencial de uma sociedade democrática, pluricultural e plurirracial: além das garantias de trabalho, moradia, saúde, demanda-se o direito de existência do negro enquanto negro. Isso significa uma profunda transformação cultural na sociedade contemporânea em que o particularismo que se esconde por trás do universalismo abstrato perca seu privilégio e possa ser reposicionado de modo que permita emergir um universalismo concreto que faculte a comunicação horizontal entre os múltiplos particularismos.

Ao invés de uma única, homogênea e hegemônica narrativa da nação, a prática quilombista permite-nos visualizar múltiplas e plurais narrativas da história e da existência. Trata-se de uma nova maneira de organizar o campo do conhecimento, bem como a existência em que os sujeitos, até então apagados, silenciados e inferiorizados, possam afirmar sua existência e narrar sua história.

A afirmação da negritude, bem como da posição geopolítica, ocupada pelos sujeitos negros, possui a potencialidade de transformar a narrativa do próprio país, ao mesmo tempo em que permite o estabelecimento de solidariedade horizontal com outros calibans da diáspora, que, igualmente nos seus respectivos lugares corpo e geopolítico de enunciação, lutam por uma nova sociedade em que sua humanidade seja reconhecida.

O que está em jogo com a afirmação da negritude tanto em âmbito nacional quanto global, é um profundo projeto político-intelectual que vá além das primeiras ondas de descolonização que marcaram os países do atlântico negro no começo do Século XIX e na segunda metade do Século XX. Uma descolonização que envolve a participação dos calibans no exercício do poder econômico e político, bem como no âmbito da produção do conhecimento e do discurso.

Conclusão

Procuramos, ao longo deste artigo, chamar atenção para a posicionalidade dos diversos calibans do atlântico negro. Diferentemente da concepção hegemônica que esconde sua determinação particularista, a produção do conhecimento pelos calibans revela tanto sua posicionalidade corpo e geopolítica quanto as relações de poder envolvidas na produção do saber.

Ao concebermos o corpo negro não como um objeto do conhecimento a ser escrutinado, mas como um corpo que possui uma localização político-epistêmica específica dentro das relações de poder da sociedade moderno-colonial, nos distanciamos da concepção que separa o corpo e a mente. Diferentemente desta concepção, argumentamos que a produção do conhecimento não está dissociada do corpo nem do local de enunciação. Esta afirmação do corpo permite a construção de uma solidariedade horizontal, diálogos, trocas entre negros da diáspora.

A afirmação da negritude não equivale a um essencialismo étnico-racial. Não há qualquer determinação para que os negros da diáspora pensem como calibans. Ao contrário, a existência do mulato como um local epistêmico de enunciação, revela que “peles negras” podem usar “máscaras pardas ou quase brancas”. Posicionar-se como um caliban é um ato eminentemente político e uma escolha que cabe a cada um dos sujeitos negros da diáspora. Entretanto, central para este posicionamento e escolha são as experiências vividas dos negros da diáspora.

Trazer para nossas reflexões as contribuições dos calibans tem também um sentido relevante para o contexto das ciências humanas nos países que participam desta rede horizontal de diálogo, interação, trocas proporcionadas pelo atlântico negro. É absolutamente urgente descentrarmos a Europa como local de produção do conhecimento e de discurso. Trazer a produção dos calibans do atlântico negro para o primeiro plano representa a possibilidade de entrarmos em contato com uma produção teórica criativa a partir das nossas experiências. Isso não significa descartarmos tudo que foi produzido pela Europa e pelas sociedades europeizadas, mas significa a possibilidade de pensarmos de maneira mais complexa a produção do conhecimento e projetos políticos de modo que as experiências de milhares de pessoas do atlântico negro também possam ser levadas em consideração.

Referências

- CÉSAIRE, Aimé. *A tempest*. New York: TCG, 2002. 69p.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Editora UFBA, 2008. 191p.
- GILROY, Paul. *Entre campos: nações, culturas e o fascínio da raça*. São Paulo: Annablume, 2007. 414p.
- . *Against race: imagining political culture beyond the color line*. Cambridge, Harvard University Press, 2000. 406p.
- . *O atlântico negro*. São Paulo, Editora 34, 2001. 427p.
- GROSFOGUEL, Ramón. Decolonizing western universalisms: decolonial pluriversalism from Aimé Césaire to the Zapatistas. *Transmodernity: Journal of peripheral cultural production of the luso-hispanic world*. Merced, 1(3), p. 88-104, set./dez. 2012.

- GUIMARÃES, Antônio Sérgio A. Depois da democracia racial. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, 18 (2), p. 269-287, novembro 2006.
- HENRY, Paget. *Caliban's reason: introducing afro-caribbean philosophy*. New York/London: Routledge, 2000. 304p.
- LEDENT, Benedicte; CUDER-DOMÍNGUEZ, Pilar (ed.). *New perspectives on the black atlantic: definitions, readings, practices, dialogues*. Bern: Peter Lang, 2012.
- MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2003. 505p.
- NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. 184p.
- . *O negro revoltado*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1982. 403p.
- . *O quilombismo*. Brasília/Rio de Janeiro: Fundação Cultural Palmares/OR editor, 2002. 362p.
- NASCIMENTO, Abdias; NASCIMENTO, Elisa Larkin. Reflexões sobre o movimento negro no Brasil, 1938-1997. In: GUIMARÃES, Antônio Sérgio; HUNTLEY, Lynn W. (Orgs.) *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 223-251.
- OBOE, Annalisa & SCACCHI, Anna (ed.). *Recharting the black atlantic: modern cultures, local communities, global connections*. New York/London: Routledge, 2008. 480p.
- RAMOS, Alberto Guerreiro. *Introdução à crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editorial Andes Limitada, 1957. 222p.
- RETAMAR, Roberto Fernández. *Todo caliban*. Buenos Aires: Clacso, 2005. 151p.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: por uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez Editora, 2006. 511p.
- SHAKESPEARE, William. *A tempestade*. Porto Alegre: L&P, 2002. 115p.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: Edgardo Lander (Org.) *A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 227-278.

Recebido em 19/01/2017

Aprovado em 25/04/2017

Como citar este artigo:

- 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.