

COMEÇOS: A DIÁSPORA AFRO-CARIBENHA, AUTORES E TEMAS

Beginnings: the Afro-Caribbean diaspora, authors, themes and tropes

Comienzos: la diáspora afrocaribeña, autores y temas

CAUE FLOR^{1*}

<http://doi.org/10.1590/S2178-149420220302>

¹Universidade Federal do Paraná, Departamento de Sociologia – Curitiba (PR), Brasil.

*Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista/campus Marília (caueflor@gmail.com)

 <https://orcid.org/0000-0002-6306-0612>

Artigo recebido em 25 de abril de 2022 e aprovado para publicação em 16 de agosto de 2022.

RESUMO

Raízes, sobrevivências, rotas, crioulização, rizoma e memória coletiva, todos esses motes são também metáforas analíticas historicamente mobilizadas para traduzir a identidade negra na(s) diáspora(s) afro-atlântica(s). Dito isso, o objetivo deste artigo é apresentar como diversas tradições de pensamento e intelectuais antilhanos têm abordado o tropo que delimita os estudos da diáspora africana: a identidade. Concluo o texto com o desenvolvimento de mais uma metáfora possível a fim de refletir sobre a presença africana no Caribe, quiçá no mundo afro-atlântico: o prisma e o caleidoscópio.

PALAVRAS-CHAVE: Identidade; Diáspora Afro-atlântica; Pensamento Social Caribenho/Antilhano; Caleidoscópio.

ABSTRACT

Roots, survivals, routes, creolization, rhizome and collective memory; all these words are also analytical metaphors historically mobilized to translate blackness in the Afro-Atlantic diaspora(s). That said, the objective of this article is to begin/present how different traditions of thought and Antillean intellectuals have approached the troupe that delimits the studies of the African diaspora, identity. I conclude the text with the development of one more possible analytical metaphor in order to think about the African presence in the Caribbean, perhaps, in the Afro-Atlantic world: the prism and the kaleidoscope.

KEYWORDS: Identity; Afro-atlantic Diaspora; Caribbean/Antillean Social Thought; Kaleidoscope.

RESUMEN

Raíces, supervivencias, rutas, criollización, rizoma y memoria colectiva; todos estos lemas son también metáforas analíticas movilizadas históricamente para traducir la identidad negra en la(s) diáspora(s) afroatlántica(s). Dicho esto, el objetivo de este artículo es comenzar/presentar cómo diferentes tradiciones de pensamiento e intelectuales antillanos han abordado el tropo que delimita los estudios de la diáspora africana, la identidad. Concluyo el texto con el desarrollo de una metáfora más posible para pensar la presencia africana en el Caribe, quizás, en el mundo afroatlántico: el prisma y el caleidoscopio.

PALABRAS CLAVE: Identidad; Diáspora Afroatlántica; Pensamiento Social Caribeño/Antillano; Caleidoscópio.

O CÂNONE DA DIÁSPORA AFRO-ATLÂNTICA E O CARIBE

Refletindo sobre a natureza e a presença africanas no Caribe, o antropólogo jamaicano David Scott (2009) conclui que falar de começos naquele contexto é um ato paradoxal, pois começos são pontos de partida que, simultaneamente, afirmam e repudiam, reconhecem e deslocam, criam e repetem. É por tal razão que — continua ele — há profunda distinção entre começos e origens. Se este último se refere sempre a atividades situadas e, portanto, historicizáveis até o ponto primeiro, os *começos* comportam-se mais como uma prática crítica que articula valores, como a criatividade e o interesse. Começos, de acordo com Scott, não são uma realização linear, isto é, um começo não apenas cria, mas é seu próprio método, porque tem uma *intenção*. Em suma, começar é fazer ou produzir a *diferença*, mas — e aqui está o grande fascínio do assunto: a *diferença* é o resultado da combinação do já familiarizado com a novidade fértil do trabalho humano na linguagem.

Assim, tomando a diferença como produtora de significado, desejo “começar” sinalizando para um insólito: a presença do Caribe e do pensamento lá produzido no cânone da diáspora afro-atlântica. Não raras vezes, o sociólogo afro-britânico, filho de pai inglês e mãe da Guiana, Paul Gilroy, afirmou que o seu interesse pelo termo diáspora resultou da sua relação com o movimento rastafári (1972 e 1973), o etiopianismo e os textos acadêmicos do historiador George Shepperson acerca de John Chilembwe e do sociólogo e antropólogo Roger Bastide sobre as mudanças culturais das sociedades escravas do Novo Mundo. “O conceito de ‘diáspora’ foi para mim uma ideia política e cultural antes de se tornar uma questão acadêmica” (Gilroy *apud* Dufoix, 2017: 322-323, tradução minha).

No caso de Stuart Hall, a interseção de teoria, diáspora e biografia é ainda mais profunda. Jamaicano de origem, o crítico cultural foi parte da primeira geração, nos anos 1950, de migrantes caribenhos para a Grã-Bretanha. Em não poucos episódios, o Caribe, os caribenhos e as suas produções culturais, dada a sua experiência de dispersão e exílio, tornar-se-iam o fundamento do conceito de diáspora africana formulado e mobilizado pelo estudioso. No texto em que inaugura, ao menos formalmente, a sua incursão no debate, *Cultural identity and diaspora* (1990), Hall apoia-se na cinematografia caribenha para explorar temas que não mais deixaram de acompanhá-lo: a crítica da subjetividade, da representação do sujeito e da identidade cultural negra.

Esses, porém, são apenas pequenos exemplos do amplo arquipélago de relações históricas, teóricas, epistemológicas, estéticas e políticas em meio às quais a experiência caribenha transborda/vaza/sangra pelos textos e pelas tradições de pensamento que constituem o cânone da diáspora africana e de muitos dos estudos que se dedicaram a investigar a presença africana no Novo Mundo.

Apoiados na complexidade cultural caribenha, ambos os pesquisadores viriam a mobilizar o conceito de diáspora africana como um tipo de agência eficiente que, a um só tempo, rejeita formas de pertencimento, identidade e/ou modelos culturais fixos e substantivos, sobremaneira aqueles mobilizados em torno de signos de nacionalidade, como também apta a descentrar as aparentemente neutras e ideologicamente bem aguardadas fronteiras epistemológicas ocidentais (Hall, 1990, 2017 [1994]; Gilroy, 1987, 2002 [1992]).

Como uma passagem que separa e uma ponte que conecta o mundo afro-atlântico sobre o Caribe, mobilizou-se boa parte das metáforas analíticas destinadas a traduzir a identidade e a presença das tradições, dos povos e das culturas de origem africana no Novo Mundo: raízes, sobrevivências, rotas, criouliização, rizoma e memória coletiva. Nesse sentido, o objetivo deste artigo é apresentar como diversas tradições de pensamento e intelectuais antilhanos têm abordado o tropo que delimita os estudos da diáspora africana: a identidade cultural.

Após essa introdução, abordamos, com base em algumas proposições competentes da filosofia afro-caribenha de Frantz Fanon e Lewis Gordon, a invenção do negro. A segunda e terceira seções exploram como a identidade foi articulada pelo romance e a poética caribenha como veículo que permitiria a negação da negação. Aqui destaca-se o trabalho de Wilson Harris, Aimé Césaire, Edouard Glissant e Sylvia Wynter. A quarta parte do texto explora os correlacionados *Creolizing the Canon Project* e *Existencia negra*, perseguidos por intelectuais, como Jane Gordon, Neil Roberts, Paget Henry e Lewis Gordon. Por fim, alcançaremos a conclusão do texto com o desenvolvimento de mais um tropo possível a fim de pensar sobre a presença africana no Caribe, quiçá no mundo afro-atlântico: o prisma e o caleidoscópio.

A INVENÇÃO

A principal característica da noção de diáspora consistiria na “idea of dispersal following a traumatic event in the homeland, to two or more foreign destinations” (Cohen, 2008: 2). Essa ruptura traumática com a terra natal seria, segundo o autor, fonte de memória coletiva e forneceria uma forma de narrativa para uma experiência comum àquela vivida pelo povo judeu, projetando o retorno à terra natal e um vínculo especial, simbólico e étnico com a terra prometida. Aqui, no entanto, suponho haver um ruído, uma fundamental distinção quanto ao Caribe, especialmente se considerarmos o período pós-libertação colonial/nacional.

Desde meados dos anos de 1960, a narrativa canônica de exílio e retorno redentor do povo judeu como experiência diaspórica exemplar tornou-se, de um lado, cada vez mais estranha à experiência antilhana, e de outro, o sentido fechado de tribo/povo/tradição/cultura, que acompanha o léxico judaico da diáspora, que antes ocupava o centro dos mitos fundadores

das comunidades nacionais imaginadas (Anderson, 2008 [1983]), passou a ser sistematicamente problematizado entre os estudiosos caribenhos (Hall, 1999; Gonçalves, 2014, 2019). De modo mais preciso, autores como Fernando Ortiz, no seu clássico texto *El contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (2002 [1940]), que atribuiu significativa importância à presença dos povos, tradições e culturas de origem africana no processo de transculturação da identidade nacional cubana, nos anos de 1940, já sinalizavam para um modelo de cultura nacional sensivelmente diferente do euro-americano, centrado nos corpos brancos e em um pretensão sentido de homogeneidade cultural.

Fruto da interdição colonial e da modernidade, o Caribe (e os povos que nele habitam), como zona de contato, é impelido a inventar incessantemente o seu lugar no mundo, exigência que é vertida em problemáticas não menos que desafiadoras. Onde começam e terminam as suas fronteiras? Como podemos ou deveríamos imaginar a relação com a terra de origem e o pertencimento, seja o pertencimento cultural e/ou nacional? Em outras palavras, como pensar numa identidade cultural inquestionavelmente histórica, composta não de um, mas de muitos povos, cuja terra natal não pode ser sagrada, pois foi violada? Povos cujas raízes foram apagadas e não pode ser retraçada a sua origem e que, longe de constituir uma continuidade com seu passado, a relação que os negros dispersos pelo tráfico de escravos estabelecem com sua história está marcada por rupturas aterradoras, violentas e abruptas (Hall, 1999: 1-3).

Tais questões são cruciais não só para os seus povos, mas também para as artes, as culturas e o pensamento que produzem, em que certo sujeito/subjetividade está sempre em jogo. As problemáticas do *ser/self*, do *pertencer*, do *existir*, em suma, da identidade, o tropo que delimita o cerne dos estudos da diáspora africana, têm consumido significativas energias dos estudiosos antilhanos.

Em um contexto marcado por incessantes trocas transculturais, translocais e transnacionais que influenciaram a luta pelos direitos civis nos Estados Unidos e as lutas pela libertação na África, falar de fins e começos ao abordar um tropo que tem repercussões metonímicas para diversas tradições intelectuais negras, para a própria modernidade e, em nosso caso, para pensamento social caribenho, não é tarefa fácil, muito menos confortável.

Sob essa condição, a posição pertinente ao filósofo de origem jamaicana Lewis Gordon, parece-me um ponto de partida oportuno, não por qualquer sentido cronológico, mas dada a sua natureza genealógica. Definindo as condições de emergência da filosofia africana, Gordon (2008: 1) nos convida a reconhecer que não havia razão para os povos do continente se identificarem como Africanos, até que tal identidade fosse a eles imposta com todo o peso de canhões e saberes, por meio da conquista e da colonização da era moderna. Desde então, os africanos e seus *descendentes* foram postos a convergir, de modo arbitrário, com categorias

raciais, cujo termo *negro*, em suas várias conotações, é o epíteto, isto é, o Negro e/ou Africano não surgem na África, mas na relação colonial entre esses povos, com suas tradições e culturas, e a Europa. É o colonialismo que cria, que inventa o Homem Negro/o Outro quando nega sua humanidade, extraindo-lhe a possibilidade de se reconhecer simplesmente como ser genérico, nos termos da época: Homem. Trata-se de fundamental distinção ontológica, responsável por, segundo o filósofo, fazer emergir a filosofia africana como um conjunto de pensamento preocupado em especular não necessariamente os sistemas de pensamento tradicionais, mas acerca dessa condição e da mandatária tarefa de rejeitá-la.

Essa ausência de resistência ontológica imputada àqueles que são sublinhados pelas categorias negro ou africano, no entanto, é também uma das muitas, das sintéticas assertivas que o martinicano Frantz Fanon formulou acerca da condição do ser/self/sujeito/subjetividade colonial. Apoiado no conceito, formulado em *Pele negra, máscaras brancas* (2008 [1952]) (PLMB) — e presente, implicitamente, no restante de sua obra (Gordon, 1995: 22) — de sociogênese/sociogenia colonial, Fanon viria a analisar a constituição do ser/self/sujeito/subjetividade do, agora, Negro (Nègre), situando-o em meio ao jugo colonial e a sua rampa inclinada de humanidade, onde, no cume, ocupado pela perfeição do belo e da razão, estava o homem branco.

Fanon não investe na ideia de uma similitude pura e imutável entre os africanos e os seus descendentes. A nacionalidade, seguramente o principal lócus de pertencimento e de solidariedade política da modernidade, é também, para Fanon (2005, 2008 [1952]), responsável por produzir um profundo e inescapável compromisso para as subjetividades negras, que torna ao menos ambíguo o seu senso de pertencimento. Entretanto, mais do que os embates e as ambiguidades impelidos às almas da gente negra em razão da nacionalidade, segundo Fanon, é a relação colonial, produtora da interdição e que inventa o Negro e o Branco, a grande responsável por estabelecer uma ruptura irreconciliável entre os africanos, seus descendentes e suas culturas.

Posta a relação colonial, o Homem Negro (Nègre), como indica em *Racismo e Cultura* (Fanon, 1980 [1969]), passa a ser pensado e ver a si mesmo numa relação estranhada com a própria cultura. “É como se os vínculos e os elos com sua cultura, antes vividos e abertos ao futuro, fossem interditados pelo estatuto colonial” (Fanon, 1980 [1969]: 38). A noção de “diáspora” emergirá do pensamento do autor, mesmo que de modo implícito, não só como signo de ruptura (objetiva), mas do ponto de vista subjetivo, que tem início concomitantemente à interdição causada pela racialização. A diáspora não se trataria tão só da dispersão dos povos de origem africana, mas também da condição subjetiva que a relação entre racismo e cultura estabelece.

A importância da diáspora em Fanon, porém, não para aqui. Seus textos, o contexto no qual os redigiu e a agência transnacional na qual engajou repercutiriam de forma significativa para

os *significados semânticos* e os *horizontes analíticos* que o conceito e a prática da diáspora viriam a assumir entre os intelectuais do Caribe e para muito além. Nesse sentido, ele e o seu trabalho, embora precedidos por outros importantes intelectuais, como Marcus Garvey, George Padmore e C. L. R. James, comportam-se como figuras oxímoras (temporal, teórica e política), que nos possibilitam estabelecer diversos diálogos e nos coloca em diversas direções.

O ponto-chave da arborização do debate compete ao horizonte esteticopolítico mobilizado para a autoinscrição do novo *ser/self* pós-colonial caribenho. No caso de Fanon, o aspecto fundamental para a instituição dessa autoinscrição é a implosão do antigo *self* colonial. Dada a sociogênese colonial, o diálogo crítico que estabeleceu com a dialética do reconhecimento de Hegel e com a sua filosofia da história, a construção de outra estrutura social era, para ele, fator essencial na reconstrução da personalidade/subjetividade pós-colonial. A luta anticolonial era pela reconstrução nacional, pela reconstituição subjetiva, pela reestruturação da personalidade e da nação (Fanon, 1980 [1969]: 267).

O ROMANCE E A AUTENTICIDADE

Essa é, no entanto, *uma das vias* para reunião do Homem Negro (Noir) consigo mesmo. Paralelamente a essa via, adjetivada de *histórica/institucional* pelo sociólogo/filósofo originário da ilha de Antígua e Barbuda, Paget Henry (2000), encontraríamos outra seminal forma de sedimentar a subjetividade pós-colonial caribenha: a poética. Se, como diriam Deleuze e Guattari (1977), sedimentar o sujeito/identidade esteja entre os papéis que o fazer literário não possa escapar, a tarefa de engajar na construção de si como sujeito significante ganhou a forma de diversos projetos poéticos (esteticopolíticos) que vieram a compor o pensamento social do Caribe.

Entendida usualmente como as estratégias das produções simbólicas e textuais, em particular, as maneiras pelas quais conceitos, palavras, imagens, tropos, enredos, personagens e outras estruturas que compõem de arte, a poética, responsável por traduzir esses elementos conjuntamente, encontrou nos literatos, como Wilson Harris, Aimé Césaire, Edouard Glissant e Silvia Wynter, veículos poderosos de síntese. Tais projetos poéticos, que ora acentuam o horizonte e a semântica de pertencimento/identidade formulados por Fanon, ora se inclinam num sentido significativamente diferente, perspectivam concepções de diáspora nem sempre consonantes. Para ser mais rigoroso, Aimé Césaire e seu projeto poético centrado no tropo da *negritude* precederam Fanon. Por sua vez, algumas das mais importantes reflexões deste sobre a importância e, sobretudo, a natureza das solidariedades políticas e éticas entre os africanos e seus descendentes foram marcadas por um tenso, intenso e inconcluso diálogo com a *negritude* (Hall, 1996).

À vista disso, em que sentido a via poética distingue-se? De acordo com Henry (2000: 93), diferentemente da via institucional histórica que, digamos, elogia de maneira mais significativa a transformação estrutural histórica como requisito para a autoinscrição de um novo *self* pós-colonial, a poética tem um ponto de partida inverso. A centralidade está mais na relação entre *self/ego e consciência* do que *self/ego e sociedade*. Os traumas proporcionados pelo colonialismo devem ser lidos segundo a forma como a consciência lida com as ausências e as aberrações afetivas dele oriundas. A via poética, assim, pressupõe primeiro a transformação do *self/ego* para a reconstrução pós-colonial (Henry, 2000: 110). É em razão de tal horizonte esteticopolítico para a autoinscrição que os temas da *autenticidade*, das *raízes* — ou da *ausência* delas — estão no centro das especulações poéticas caribenhas.

Tal distinção entre via histórica institucional e poética, como o próprio Henry (2000) reconhece recorrentemente, não é, todavia, erigida sobre fronteiras irredutíveis, longe disso. O trabalho da cubana Sylvia Wynter (1992, 1996), filha de jamaicanos, é um importante exemplo da superação dessas fronteiras. Ao estabelecer uma relação com a crítica pós-estruturalista acerca das gramáticas teóricas (epistemes) mobilizadas na produção de representações sobre a diferença (semiótica moderno-colonial) e reconhecer a força das estruturas históricas coloniais (especialmente o seu legado para a cultura política negro-caribenha), Wynter (1992, 1996) investiria na capacidade mitopoética do ego de inventar-se, uma posição/ação criativa capaz de, segundo Henry (2000), produzir um horizonte comum possível entre as vias poética e histórica.

Mas, a título de imersão nas especulações poéticas para autoinscrição, o trabalho do guiano Wilson Harris é arquetípico. Seu ponto de partida é, evidentemente, o *self*, entretanto, o seu exercício fenomenológico literário não está, exclusivamente, interessado na relação dos movimentos do espírito com os mais amplos da história. Harris (2013 [1960], 1990, 1995) direciona suas especulações acerca da constituição do *self* para a cotidianidade do mundo colonial. É sobre a vida ordinária que o literato empreende o seu esforço de descrever as ausências, as aberrações afetivas, os egocentrismos raciais e, ao mesmo tempo, as práticas dinâmicas e criativas na imaginação do mundo e de si mesmo.

Entre os proeminentes comentaristas que se dedicaram a oferecer um sentido para a natureza do projeto poético almejado pelo literato guiano, C. L. R. James (1989) ressaltaria que, assim como o foi para Martin Heidegger, o aspecto central das formulações de Harris consiste no movimento do indivíduo entre a existência inautêntica e a existência autêntica. Muito dessa leitura se deve às próprias predileções de James por investigar as formulações do filósofo alemão acerca da natureza inautêntica da vida cotidiana (Henry, 2000: 91). Para Heidegger, a ontologia da vida cotidiana é ser-para-os-outros. Nessa condição cotidianizada, “o indivíduo ‘pertence a’ e ‘está em sujeição’ aos outros. Viver exclusivamente em tal estado

de cotidianidade é viver uma existência inautêntica” (Henry, 2000: 91, tradução minha). James (1989) identificaria, em *Palace of the Peacock* (Harris, 2013 [1960]), a grande *masterpiece* de Harris, o esforço de superar o massacrante cotidiano colonial, um exercício de redução fenomenológica heideggeriana a fim de alcançar a existência *autêntica*.

Apesar das implicações das posições metodológicas para a forma como os conceitos-chave de análise ganham forma, se, de fato, o caminho por que Harris opta na sua descrição do *self* é uma redução fenomenológica, não nos cabe no momento. É-nos, entretanto, significativo que o tema da autenticidade se subscreva nas linhas do texto que, segundo Benítez-Rojo (1996: 184), inaugura o romance pós-colonial das Antilhas. A importância da autenticidade, todavia, não se encerra no romance, muito pelo contrário, já que parte integrante do romance de Harris, o tema da *autenticidade* e o seu correlato, *as raízes*, gozam de um lugar tanto mais relevante quanto controverso entre os poetas caribenhos.

POÉTICAS: ENTRE AS RAÍZES E AS ROTAS

Forjado por Aimé Césaire, no periódico *L'Étudiant Noir* número 3 (O Estudante Negro) (1934), o termo e o projeto da *Négritude* sedimentam-se em meio aos debates mais amplos pertinentes ao projeto do periódico *Présence Africaine*. Fundado em 1947 pelo intelectual e político Alioune Diop, o periódico foi o ponto de convergência de uma série de tentativas organizadas por estudantes e intelectuais negros, africanos e antilhanos de publicar uma revista que olhasse de forma positiva para a identidade e a cultura negra/africana (Barbosa, 2013: 171-172). Junto com outras revistas, tais como *Légitime Défense* (Legítima Defesa), de 1932, dirigida pelos escritores antilhanos René Menil, Jules Monnerot, Étienne Lérot e outros, a revista *Présence Africaine* tornou-se um espaço vigoroso de produção acadêmica.

É em meio a essas relações que o movimento *Négritude* ganha notoriedade e o seu projeto de restabelecer, recuperar, retornar às raízes tradicionais africanas, a fim de animar uma força estética e ontológica que persistiriam nessa origem, ganha forma. Única raiz (*root*), única tradição. Césaire, porém, é muito compassivo e cuidadoso, pois a recuperação das raízes jamais é “pura”, ela é, a todo momento, mediada pelo contexto no qual sujeitos e grupos estão inseridos. Entretanto, o movimento de recuperação é sempre posto na direção da reanimação, do (re)despertar de um novo senso do que é humano sustentado nas antigas civilizações africanas.

É com o aprofundamento das raízes no solo vermelho das antilhas que Aimé Césaire oferece uma concepção inestimável para um entre os horizontes semânticos possíveis da diáspora africana não apenas para o Caribe. Assim, embora o termo diáspora esteja ausente tanto do texto de 1939 quanto, por exemplo, do *Discurso sobre o colonialismo* (1978 [1955]),

o movimento artístico, político e cultural *Négritude* e Césaire possuem contribuição inegável para o estabelecimento do conceito de diáspora em germinação à época (Alpers, 2001; Dufoix, 2017; Edwards, 2001, 2003).

A luta contra o colonialismo e o racismo e, sobretudo, a convergência entre uma noção sistêmica de “cultura” — compreendida implicitamente como totalidade, coesa, homogênea e hermética, capaz de oferecer os recursos semânticos necessários para a concepção de uma origem africana comum, como também a ideia de uma identidade própria, de uma essência negra, um substrato ontológico comum a todos os negros — ofereceram um modelo de cultura e identidade que foi hábil em estabelecer uma relação percebida como relativamente linear, direta entre espaço, grupo e cultura (Gupta e Ferguson, 2000). A África, assim, permaneceria como lugar privilegiado desse senso de pertencimento, no entanto, agora (re)enquadrado segundo a semiótica da negritude.

Edouard Glissant, por sua vez, começa o seu projeto poético de forma diametralmente oposta à de Césaire. Para ele, o tráfico de escravos e a passagem através do Atlântico (*middle passage*) não suprimiram as raízes e a tradição; em vez disso, lançariam o passado, em razão desses eventos traumáticos, que duraram bem mais de um século, nas foças abissais do oceano (Drabinski, 2012: 9). Muito dessa posição, podemos dizer, está intimamente relacionado a alguns aspectos limiares da trajetória teórico-biográfica do pensador. Glissant foi aluno de Aimé Césaire e, posteriormente, de Frantz Fanon.

Aproxima-se do primeiro e do movimento da *Négritude* no período em que estudou filosofia na Universidade de Paris (Sorbonne) e etnologia no *Musée de l'Homme* (Museu do Homem) (1946–1953) (Dash, 1995). De volta da metrópole, paulatinamente, Glissant retomaria o diálogo com Fanon, com quem passou a compartilhar das críticas à *Négritude* e da ideia de que a vida cultural e espiritual dos povos de origem africana no Caribe era brutalmente marcada pela ruptura (objetiva e subjetiva) causada pela escravidão e pelo colonialismo (Dash, 1995: 12). Tal interdição, como já abordamos, estabeleceria uma ruptura irreconciliável entre os africanos, seus descendentes e suas culturas de origem. Glissant, talvez antecipando alguns aspectos da apropriação pós-estruturalista evocada por Bhabha (1996) e Hall (1996), aborda essa interdição apontada por Fanon como potência, possibilidade e produção, desde o início do seu trabalho em *Soleil de la Conscience* [Sol da Consciência] (1956) (Dash, 1995: 12).

Tais elaborações nos são fundamentais, uma vez que é mediante essas formulações acerca da ausência de raízes que Glissant concebe o conceito de “*relação*”, especialmente na antologia de poemas *Les Indes: un champ d'îles, la terre inquiete* (Glissant, 1965), bem como a crítica da “poética do retorno”. Nesse sentido, a primeira questão que temos de tratar é: retorno para onde?

A ideia de “retorno” em Glissant não pode ser lida de modo literal: “Se o lugar é o mesmo, é o homem também? Este homem modificado pela exposição ao mundo, este homem que ‘corre’ ao encontro do mundo?” (Glissant *apud* Dufoix, 2017: 306, tradução minha). Glissant suscita, nesse trecho, uma poética da cesura, que está intimamente associada ao seu diálogo com as implicações do existencialismo negro formulado por Fanon (2008 [1952]).

Exposto para o mundo, modificado, esse homem negro, irreconciliado com seu lugar de origem, deve insistentemente inventar o seu lugar no mundo para, então, reunir-se com ele. Essa exigência inescapável de inventar o seu lugar no mundo transforma o Caribe, para Glissant, em um modelo de *relação* (1990). Essa *relação* é, a princípio, estabelecida entre as ilhas, dando origem à ideia de *arquipélago*, mas, no que se refere à relação, também é uma rota (*route*), ligando especialmente a África e a América do Sul. O Caribe de Glissant (1962: 594-595) é uma encruzilhada de culturas, uma conexão livre e vibrante de mundos que ignoraram a presença um do outro. O Caribe está em relação com o mundo e se constitui por meio dessa multiplicidade. Não há essência. O deslocamento e a escravidão marcam a ruptura, e a poética da relação inventa o caminho para o contínuo tornar-se.

Glissant (1999) não mobilizou o termo “diáspora” para qualificar a experiência dos negros no Novo Mundo antes de 1981, ano da primeira publicação de *Le discours antillais (Caribbean discourse: selected essays)*. Segundo o autor (1999 [1981]: 14), há uma profunda diferença na natureza do espalhamento de judeus e negros. Os primeiros foram transplantados por meio da dispersão e do exílio: trata-se de um povo que continua a sobreviver em outro lugar. O segundo caso concerne à transferência pelo tráfico de escravos de uma população para outro lugar. Se, no primeiro caso, há uma tendência à permanência e à reprodução, no segundo, a população tende a mudar para algo diferente, em um conjunto novo de possibilidades. Diz Glissant (1999 [1981]: 14): “Devemos abandonar a ideia de ser fixo, essa abordagem etnográfica tem terríveis implicações. Ao fixar o objeto da investigação no tempo, furta-o dos emaranhados da experiência vivida e promove a ideia de uma *uncontaminated survival* [sobrevivência não contaminada]”.

O modo como Glissant articula a relação das implicações existenciais causadas pela ruptura colonial e o conceito de “cultura” (agora aberto à relação, não mais fechado em um sistema) faz emergir novo conceito de “diáspora africana”. Trata-se de um conceito que descreve uma nova condição de *ser*, a qual é marcada pela contínua exigência de inventar-se. A diáspora afro-caribenha é, sob esses termos, um estado de ser e um processo de tornar-se, uma jornada sem ponto de chegada ou porto para o retorno. O termo “diáspora” (ao lado dos adjetivos *black*, *negro* e *caribbean*) é, em geral, associado à ideia de movimento e em oposição quase que sistemática a ideias como centro, raiz e fixidez. Os conceitos de “rizoma”

e “crioulização” apresentam-se como recursos utilizados por Glissant para propiciar a disseminação do signo cultural e da representação.

Próprio das formulações de Deleuze e Guattari (2014a [1980], 2014b [1980]), o rizoma, por exemplo, seria cada vez mais presente nos trabalhos do autor da década de 1980 em diante. Em *Caribbean discourse* (1999 [1981]), ele opta por trabalhar com o termo “pensamento-rizomático” (*rhizome-thought*) para qualificar o estilo de pensar que orienta o seu trabalho, o princípio por trás da chamada *Poética da relação*, em que toda e qualquer identidade se estende por meio de uma relação com o Outro (Glissant, 1990: 11). A identidade torna-se, assim, rizomática, crioula, movendo-se em direção à multiplicidade, disseminando-se.

DO DESCENTRAMENTO DO SUJEITO E A POÉTICA

O espectro do projeto poético de Glissant, notadamente as suas formulações acerca da subjetividade caribenha, as suas proposições sobre a poética da relação, da crioulização e da hibridização da identidade e do pensamento, e a sua geografia político-cultural, apoiada nos conceitos de rizoma e arquipélago, repercutiram, evidentemente, nos pós-coloniais ingleses, mas também em outras duas recentes concepções de diáspora afro-caribenha que nos parece importante chamar a atenção. A primeira trata-se do trabalho de Carole Boyce Davie, crítica literária nascida em Trinidad e Tobago. A também antropóloga tem publicado diversas obras de referência para o estudo das diásporas africanas, com especial atenção para *Encyclopedia of the African diaspora: origins, experiences, and culture* (2008). Mas é em *Caribbean Spaces: escapes from Twilight Zone* (2013) que a autora, supomos, avança analiticamente na perspectiva estético-política da diáspora afro-caribenha inaugurada por Glissant.

A partir do tropo significativo da repetição com diferença (*différance*) — em um horizonte comum a estudiosos, como Benítez-Rojo (1996) e Ifeona Fulani (2012) —, a autora procura descrever as geografias plurais e as identidades combináveis das ilhas, as localizações continentais vizinhas, bem como as especializações socioculturais e geopolíticas do Caribe na América do Norte, do Sul e Central (Davies, 2013). Alega ela, sob esses termos, que uma diáspora caribenha foi criada em vários países, em vista das repetidas ondas de migração para áreas particulares, como Londres (Inglaterra), New York e Miami (EUA) (Little Haiti, Little Havana [Cuba]), Toronto (Canadá), São Luís (Brasil) e Paris (França).

Esses sujeitos e grupos haveriam indigenizado os lugares onde se estabeleceram, criando novas paisagens, novas identidades. Essa geografia dos *Caribbean spaces*, que é também uma espécie de Caribe global, a autora denomina de *meta-arquipélago*. Tal arquipelagização, segundo Davies (2013: 3), fornece um ponto de entrada para a análise da forma-

ção cultural caribenha, pois carrega as marcas da história, mas também as possibilidades de transformação consistente, resistência e recriação. E há vários arquipélagos no Caribe, cada um com padrões relacionais de repetição e diferença. A delimitação dos *Caribbean spaces*, mais do que um inventário é, portanto, um esforço analítico com o objetivo de traduzir essas formas existencialmente distintas de estar no mundo da diáspora caribenha (Davies, 2013: 1).

A segunda concepção, ou melhor dizendo, enfoque da diáspora afro-caribenha que o espectro de Glissant repercute também de modo significativo, mas que dialoga com outra tradição de pensamento própria das Antilhas, é o recente projeto político-filosófico intitulado *Creolizing the Canon Project*. Inaugurado pela coletânea *Creolizing Rousseau* (2015) e organizada por Jane Anna Gordon e Neil Robert, tal projeto, como alegam os pesquisadores, tem o seu estopim na palestra proferida, originalmente, em 1967, por C. L. R. James, *Rousseau and the idea of the general Will*, na qual o histórico pensador de Trinidad e Tobago sinaliza para as marcas profundas que o clássico pensador francês deixou no pensamento político do Caribe.

Apoiado em uma das metáforas analíticas mais produtivas para a experiência caribenha, o conceito de criouliização⁵¹ é mobilizado pelo “projeto” a fim de traduzir a posição própria para os intelectuais caribenhos, mas não pertence completamente à modernidade. De acordo com as disposições teórico-políticas do *Creolizing the Canon Project*, podemos encontrar, sob as linhas dos intelectuais caribenhos, as análises mais claras a respeito das promessas feitas e não cumpridas da modernidade, do humanismo e do Estado-Nação. Essas pessoas têm sido formadas, nutridas e treinadas pelo Ocidente, no entanto, a recepção crítica das promessas oferecidas pela modernidade foi marcada por um inconsolável desencanto.

Assim, o volume explora e ilumina a forte ressonância de Rousseau no pensamento político caribenho. Entretanto, ao fazê-lo, mobiliza o “método da criouliização na leitura, que associa pares de figuras que tipicamente não são colocadas justapostas” (Gordon e Robert, 2015: 2; tradução minha). Sob essa condição metodológica, a criouliização permite — argumentam os autores — que as faces contraditórias e inter-relacionadas da modernidade sejam aproximadas, criando diálogos entre mundos emaranhados por projetos coloniais. “Neste volume específico, ‘criouliização’ refere-se a um movimento interpretativo que nossos colaboradores estão colocando em Rousseau por meio das perspectivas desenvolvidas por C. L. R. James, Frantz Fanon e outros. Oferecemos interpretações não canônicas de uma figura canônica” (Gordon e Robert, 2015: 2; tradução minha).

¹ O conceito de criouliização tem desempenhado um papel central no conjunto dos estudos, de diferentes matrizes disciplinares, que se dedicaram a investigar e compreender a natureza das formações culturais caribenhas. Diante dessa polissemia do conceito, ver Marcussi (2017, p. 258).

Mas, isso não é tudo, a demonstração pode ser levada mais adiante. O *Creolizing the Canon Project*, como anunciamos, deve ser *posto em relação* não apenas ao projeto poético de Glissant, mas também com a *Existência negra*, de Lewis Gordon e Paget Henry. Ambos os filósofos, cujos alguns dos pressupostos permearam a nossa argumentação até o momento, desde meados dos anos de 1990, voltaram-se para as próprias tradições de pensamento e os problemas sobre elas inscritos para (re)discutir o que é *ser Negro* na relação colonial. *Caliban's reason: introducing Afro-Caribbean philosophy*, de Paget Henry, publicado em 2000, cronologicamente, é o último texto (de um primeiro ciclo de publicações) desse conjunto de reflexões mais amplo e, no entanto, aquele que as sintetiza.

Como Henry ilustra, Caliban, o nativo da novela *The tempest*, de Shakespere, para posicionar-se diante de Próspero, seu algoz, precisa antes falar sua língua, dominar e inscrever no próprio corpo os códigos e os valores que o destituem de sua humanidade: um exercício *existencial*. Assim, Henry (2000) retorna para C. L. R. James (1989 [1938]) e Fanon (2008 [1952]; 1980 [1969]) para demonstrar que, intencionalmente ou não, esses intelectuais, sobretudo por sua correlação com o marxismo, inscreveram o Negro no interior de uma perspectiva ontológica que se assemelha à condição de Caliban.

Porém, afirmaria Henry, Fanon, ao mesmo tempo em que investiu analiticamente nessa perspectiva ontológica historicista, haveria também identificado os seus limites. De acordo com Henry, Fanon não apenas teria tornado claros aqueles parâmetros egoicos e edipianos responsáveis pela constituição do *self*, como também observou que esse mesmo *self*, tão caro ao discurso filosófico ocidental em torno da razão (Descartes, Kant, Hegel e Husserl), é, no mundo moderno colonial, atravessado pela racialização (o tropo da impossibilidade do reconhecimento). Essa precariedade ontológica exigiu de Fanon (2008 [1952]) a descrição dos movimentos subjetivos e a luta por existir empreendida pelo Negro partindo da *zona do não ser* para além da estética política historicista. É diante do incontornável problema de vir a existir para o branco que o pensamento de Lewis Gordon retoma Fanon, ganha saliência e avança analiticamente. Os trabalhos de Gordon, *Fanon and the crisis of European man: an essay on philosophy and the human sciences* (1995) e *Existência Africana* (2000), são considerados inaugurais dos *Existential Phenomenological Studies*.

Tal novo campo seria responsável por oferecer tanto um método (*fenomenologia existencial*) quanto uma reenquadrada agenda estética política capaz de descrever os movimentos ontológicos que introduziram a *invenção/o novo na existência* fundamentada na *zona do não ser*. Ou seja, trata-se de construir e descrever as outras possibilidades existenciais engendradas por aqueles sujeitos e grupos que têm sua humanidade histórica e cotidianamente negada.

Para esses autores, o *ser/self* não precede a *existência*, trata-se de um procedimento para o descentramento do sujeito, que está na base do *Creolizing the Canon Project*; sinaliza para outro aspecto importante sobre a diáspora afro-caribenha, pois coloca o problema da identidade cultural em outros termos, com repercussões ainda não de todo perspectivadas para a teoria social.

CONCLUSÃO — O PRISMA E O CALEIDOSCÓPIO

Em 2004, *The Centre for Caribbean Thought*, da University of West Indies, realizou The third annual “Caribbean Reasonings” Conference: culture, politics, race & Diaspora: the thought of Stuart Hall. Dedicada a homenagear a obra do estudioso jamaicano, a conferência foi de todo acompanhada e encerrada pelo próprio Stuart Hall. Entre as dificuldades de refletir sobre o próprio pensamento, o seu fazer teórico e falar de si como objeto de conhecimento, na conferência final, nomeada *Epilogue: through the prism of an intellectual life*, o estudioso pergunta-se: “Em que sentido eu poderia alegar ser um intelectual caribenho?” (Hall, 2007: 271). Certamente a resposta não reside no sentido mais óbvio que a locução possa ter, pois, embora tenha nascido na Jamaica, o seu trabalho não foi largamente realizado sobre o Caribe, não escreveu de modo sistemático sobre a história dos seus povos e, apesar de ver-se esperançoso com a descolonização da região, não foi ele e sua obra aqueles que mais contribuíram para os projetos pós-coloniais que emergiram depois das libertações nacionais.

Hall se vê como um intelectual caribenho de maneira específica, na medida em que compreende seu processo de análise inevitavelmente atravessado pelo que veio a chamar de *the prism of my Caribbean formation* (Hall, 2007: 271). Com isso, o crítico cultural não quer significar que todo pensamento é necessariamente limitado ou que os seus interesses são constrangidos ao lugar do qual provém. No entanto, sinaliza para que se reconheça a ideia de uma política de localização, isto é, que todo pensamento é modelado pelo lugar do qual é oriundo, todo conhecimento guarda consigo certo grau de *posicionalidade*. Em outras palavras, retomando alguns dos pressupostos iniciais deste texto, o Caribe e o pensamento social têm sido capazes de oferecer respostas próprias (posicionalidade) às lutas contra o racismo, o colonialismo e as demandas da modernidade.

Mas o prisma guarda consigo ao menos mais um significado, além da metáfora estética hábil a descrever a posicionalidade do pensamento social caribenho em meio à teoria social. Como apetrecho manuseado na óptica (ramo da física responsável por estudar os fenômenos associados à luz), o prisma é utilizado para decompor a luz branca do sol, realizando um movimento desconstrutivo e contraintuitivo. A aparente “brancura” da luz é assegurada pela estabilidade do meio em que se propaga, porém, ao mudar o meio, ou melhor dizendo,

o contexto de propagação, a suposta transparência da luz é dispersada e refratada, e as sete cores que a compõem passam a ocupar o espectro visível.

Como metáfora, o prisma nos possibilita observar que nenhuma linguagem ou discurso é transparente, sua unidade e fixidez só são garantidas por atos de poder, autoridade e regulação que, em nosso caso, apenas o racismo e o colonialismo podem oferecer (Bhabha, 1998 [1993]). Nesse sentido, como visto nos textos, nos autores e nas tradições de pensamento brevemente delimitadas acima, o prisma da formação caribenha tem sido eficiente em dispersar e refratar a luz (os discursos do iluminismo, do humanismo, da identidade e da Nação, para citar alguns exemplos), uma disposição epistemológica que nos conduz ao segundo aspecto do tropo que quero formular: *o caleidoscópio*.

Também um apetrecho da óptica, o caleidoscópio é formado por um pequeno tubo, no fundo do qual há pedaços coloridos de vidro ou de outro material e três espelhos, por meio dos quais, ao movimentar o tubo, visualizam-se diferentes figuras em imagens multiplicadas. E é, justamente, essa imagem do múltiplo e da multiplicidade que nos é crucial. O caráter eminentemente moderno de suas sociedades tornou o Caribe uma região residual para as ciências sociais e a antropologia, particularmente (Gonçalves, 2019: 2-3). Constituídas pelo colonialismo e por amplas migrações de diversos povos, marcadas por profunda heterogeneidade racial, cultural e linguística, atravessadas por uma forma de racismo caracterizado por distinções pigmentocráticas imprecisas e, por fim, permeadas por suas culturas crioulas sedimentadas na mistura de elementos europeus, africanos e asiáticos, as Antilhas tornaram-se um lugar indócil para o paladar da investigação (Gonçalves, 2019: 2-3).

Trata-se de uma espécie de contrassenso, pois, ao mesmo tempo que a região, como bem argumenta Gonçalves (2019: 3), apoiado no comentário de Lech (1986), não haveria permitido criar as ficções clássicas da etnografia — monografias sustentadas por um conceito hermético e sistêmico de cultura, o qual também não funcionaria sem a correlação isomorfismo estabelecido entre espaço, lugar, território e o mundo dos símbolos (Gupta e Ferguson, 2000) —, as Antilhas também foram o palco sobre o qual uma parte do cânone da antropologia destinada a investigar, como ficaram conhecidos, os Negros do Novo Mundo realizou-se.

No seminal texto publicado recentemente no Brasil, *Aquele evento, esta memória: notas sobre a antropologia das diásporas africanas no Novo Mundo* (2017 [1991]), o antropólogo jamaicano David Scott nos chama a atenção para a importância do Caribe para que a ciência da cultura exercitasse as linguagens autorizadas para a representação da alteridade e que lhe são tão caras. Isto é, não se pode perder de vista que os trabalhos de Melville Herskovits (1937, 1941), Sidney Mintz (1966, 1974) e Sidney Mintz e Richard Price (1992 [1976]) foram realizados no Caribe.

Esse lugar residual, contudo, vem sendo movido ao menos em duas direções. Nas últimas três décadas, o Caribe passou a despertar (na primeira) um interesse significativo dos antropólogos do norte global. Depois de um fluxo de mudanças, “um jogo de exposições (e refutações) por vezes disparatadas ou uma eclética soma de tudo e mais um pouco dentro dos manuais” (Wagner, 2009: 17), a antropologia rompeu com aquele conjunto de procedimentos metodológicos e temas tidos como regras do seu fazer e passou a dedicar-se aos estudos da demolição das fronteiras entre espaço, grupo, território e mundo dos símbolos, antes bem fortificadas. Não há mais o dentro nem fora; a fronteira foi transposta para o interior dos sistemas culturais, transformando “a cultura num lugar incerto de significação” (Hofbauer, 2009: 121) e “as mesmas características da região que um dia a fizeram desconfortável para a disciplina tornaram-na local privilegiado para pensar questões centrais para a antropologia contemporânea [...]” (Gonçalves, 2019: 3).

O segundo movimento trata-se do lugar cada vez mais proeminente que o pensamento social caribenho passou a ocupar na teoria social contemporânea. Se antes admirados mais pelo seu engajamento literário e político do que pelo rigor disciplinar de suas produções, atualmente os intelectuais antilhanos são reconhecidos e valorizados justamente por serem como a geografia plural das ilhas e do arquipélago: “indisciplinados” (Gonçalves, 2019: 3).

Da filosofia à psicanálise, à sociologia, à antropologia, à estética, à literatura, à poética..., não é fácil, a não ser por meio de discursos de poder, classificar os pensadores do Caribe no interior de qualquer tradição ou enfoque disciplinar. Isso posto, é-me permitido, enfim, retornar ao tropo que quero construir: nem todo prisma é um caleidoscópio, mas todo caleidoscópio é uma espécie de prisma. Ao adentrar o prisma caribenho, a luz é dispersa, as narrativas e as epistemes hegemônicas moderno-coloniais são decompostas e destituídas dos signos de autoridade que lhes garantia sua suposta clareza e transparência. Estabelecida essa refração, a geografia plural das ilhas, a multiplicidade de povos, tradições e culturas, que caracterizam o arquipélago, e a natureza indisciplinada dos seus intelectuais dão origem a figuras de identidade, diferença e conhecimento que, ao tomar forma, assemelham-se às imagens produzidas por um caleidoscópio. São figuras complexas e momentâneas que, a cada deslocamento, a cada a quarto de volta, ganham em multiplicidade: o *prisma-caleidoscópico caribenho da diáspora africana*.

Conflitos de interesse: nada a declarar.

Fonte de financiamento: nenhuma.

REFERÊNCIAS

- ALPERS, Edward. Defining the African diaspora. *In: CENTER FOR COMPARATIVE SOCIAL ANALYSIS WORKSHOP*. Los Angeles: University of California, October 25, 2001. p. 1-28.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 [1983].
- BARBOSA, Muryatan Santana. O TEN e a negritude francófona no Brasil: recepção e inovações. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 28, n. 81, p. 171-257, 2013.
- BENÍTEZ-ROJO, Antonio. *The repeating island: the Caribbean and the postmodern perspective*. Durham: Duke University Press, 1996.
- BHABHA, Homi. Day by Day... with Frantz Fanon. *In: READ, Alan (ed.). The fact of Blackness: Frantz Fanon and the visual representation*. Seattle: Institute of Contemporary Art, Seattle, Bay Press, 1996. p. 187-203.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998 [1993].
- CÉSAIRE, Aimé. Négreries. *L'Étudiant Noir: Journal de l'Association des Étudiants Martiniquais en France*, Paris, v. 1, n. 3, s.p., 1935.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978 [1955].
- COHEN, Robin. *Global diasporas: an introduction*. 2. ed. Seattle: University of Washington Press, 2008.
- DASH, Jean Michel. Introduction. *In: GLISSANT, Édouard. Caribbean discourse: selected essays*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1995. p. xi-xlv.
- DAVIES, Carole Boyce. Introduction. *In: DAVIES, Carole Boyce. Encyclopedia of the African diaspora: origins, experiences, and culture*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2008. p. xxxi.
- DAVIES, Carole Boyce. *Caribbean spaces: escapes from Twilight Zone*. Chicago: University of Illinois Press, 2013.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Introdução: rizoma. *In: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. Mil platôs*. São Paulo: Editora 34, 2014a [1980]. v. 1, p. 17-51.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 28 de novembro de 1947 – como criar para si um corpo sem órgãos. *In: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. Mil platôs*. São Paulo: Editora 34, 2014b [1980]. v. 3, p. 8-28.
- DRABINSKI, John. Theorizing Glissant, creolizing philosophy. *CLR Jamer Journal*, Providence, v. 18, n. 1, p. 7-14, 2012.
- DUFOIX, Stepane. *The disperson: a history of the word diaspora*. Netherlands: Brill Liden/Edition, 2017.
- EDWARDS, Brent Hayes. The uses of diaspora. *Social Text*, Durham, v. 19, n. 1, p. 45-75, 2001.
- EDWARDS, Brent Hayes. *The practice of diaspora: literature, translation, and rise of black internationalism*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- FANON, Fanon. *Em defesa da revolução Africana*. 2. ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1980 [1969].

FANON, Fanon. *Os condenados da Terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

FANON, Fanon. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FULANI, Ifona. *Archipelagoes of sound: transnational caribbeanities, women, and music*. Jamaica: University Press of the West Indies, 2012.

GILROY, Paul. *There ain't no black in the Union Jack: the cultural politics race and nation*. London: Hutchinson Education, 1987.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro*. São Paulo: Editora 34, 2002 [1992].

GLISSANT, Édouard. Culture et colonisation: l'équilibre antillais. *Esprit*, Paris, n. 305, p. 588-595, 1962.

GLISSANT, Édouard. *Poemes: un champ d'îles, la terre inquiete, les Indes*. Paris: Editions du Seuil, 1965.

GLISSANT, Édouard. *Caribbean discourse: selected essays*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1999 [1981].

GLISSANT, Édouard. *Poetics of relation*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1990.

GONÇALVES, João Felipe. The Ajiaco in Cuba and beyond. *HAU – Journal of Ethnographic Theory*, Chicago, v. 4, n. 3, p. 445-454, 2014. <http://dx.doi.org/10.14318/hau4.3.031>.

GONÇALVES, João Felipe. *O jardim jamaicano: insularidade, história, e raízes no pensamento caribenho*. Projeto de Pesquisa, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2019.

GORDON, Jane; ROBERT, Nail. Introduction: The Project of Creolizing Rousseau. In: GORDON, Jane; ROBERT, Nail. *The creolizing Rousseau*. London: Rowman & Littlefield Press, 2015. p. 3-16.

GORDON, Lewis. *Fanon and the crisis of European man: an essay on philosophy and the human sciences*. New York: Routledge, 1995.

GORDON, Lewis. *Existencia Africana: understanding Africana existential thought*. New York: Routledge, 2000.

GORDON, Lewis. *An introduction to Africana philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008.

GUPTA, Akail; FERGUSON, James. Mais além da "cultura": espaço, identidade e política da diferença. In: ARANTES, A. (org.). *O espaço da diferença*. Campinas: Papirus, 2000. p. 30-49.

HALL, Stuart. Cultural identity and diaspora. In: RUTHERFORD, Jonathan (ed.). *Identity: community, culture, difference*. London: Lawrence & Wishart Publisher, 1990. p. 222-237.

1990. p. 222-237.

HALL, Stuart. The after-life of Frantz: why Fanon? Why now? Why Black Skin, White Masks? In: READ, Alan (ed.). *The fact of Blackness: Frantz Fanon and the visual representation*. Seattle: Institute of Contemporary Art, 1996. p. 186-204.

HALL, Stuart. Thinking the diaspora: home-thoughts from abroad'. *Small Axe*, Kingstone, n. 6, p. 1-18, 1999.

HALL, Stuart. Epilogue: through the prism of an intellectual life. In: MEEKS, B. (ed.). *Culture, politics race and diaspora: the thought of Stuart Hall*. Kingston: Ian Randle Publisher, 2007. p. 267-291.

- HALL, Stuart. *The fateful triangle: race, ethnicity, nation*. Cambridge: Harvard University, Press, 2017 [1994].
- HARRIS, Wilson. The fabric of the imagination. *Third World Quarterly*, London, v. 12, n. 1, p. 175-186, 1990.
- HARRIS, Wilson. The composition of reality. *Callaloo*, London, v. 18, n. 1, p. 13-32, 1995.
- HARRIS, Wilson. *Palace of the Peacock*. London: Faber and Faber, 2013 [1960].
- HENRY, Paget. *Caliban's reason: introducing Afro-Caribbean philosophy*. New York: Routledge, 2000.
- HERSKOVITS, Melville. *Life in a Haitian Valley*. New York: Alfred A. Knopf, 1937.
- HERSKOVITS, Melville. *The myth of the negro past*. New York: Harper & Brothers Publishers, 1941.
- HOFBAUER, Andreas. Entre olhares antropológicos e perspectiva dos estudos culturais e pós-coloniais: consensos e dissenso no trato da diferença. *Antropolítica*, Niterói, n. 27, p. 99-130, 2009.
- JAMES, Cyril Lionel Robert. Rousseau and the idea of the general Will. In: JAMES, Cyril Lionel Robert. *Modern politics*. Trinidad: PNM Publishing Co, 1960. Part II.
- JAMES, Cyril Lionel Robert. *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. New York: Vintage Books, 1989 [1938].
- LEACH, Edmund. Tribal ethnography: past, present, future. *Cambridge Journal of Anthropology*, United Kingdom, v. 11, n. 2, p. 1-14, 1986.
- MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Diagonais do afeto: teorias do intercâmbio cultural nos estudos da diáspora africana*. São Paulo: Editora Intermeios, 2017.
- MINTZ, Sidney. The Caribbean as a socio-cultural area. *Cahiers d'Histoire Mondiale*, Paris, v. 9, n. 4, p. 912-937, 1966.
- MINTZ, Sidney. *Caribbean Transformations*. Chicago: Aldine, 1974.
- MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. *The birth of African-American culture: an anthropological perspective*. Boston: Beacon Press, 1992 [1976].
- ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*. Madrid: Cátedra, 2002 [1940].
- SCOTT, David. Preface: the paradox of beginnings. *Small Axe: a Caribbena Journal of Critism*, Durham, v. 38, n. 2, p. vii-xiv, 2009.
- SCOTT, David. Aquele evento, esta memória: notas sobre a antropologia das diásporas africanas no Novo Mundo. *Ilha – Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 19, n. 2, 2017 [1991], p. 277-312. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2017v19n2p277>.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- WYNTER, Sílvia. 1492: a new world view. In: HYATT, Vera Lawrence; NETTLEFORD, Rex. *Race, discourse, and the origin of the Americas: a new world view*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1992. p. 5-57.
- WYNTER, Sílvia. Is development a purely empirical concept or also teleological? In: YANSANE, Aguibou Yan (ed.). *The prospects for recovery and sustainable development in Africa*. Westport: Greenwood Press, 1996. p. 299-316.