

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

Gabriel dos Santos Gonzaga

Como se escreve a história da diáspora? Um estudo sobre o tempo em “O Atlântico negro” de  
Paul Gilroy (1993)

Porto Alegre

2016

Gabriel dos Santos Gonzaga

Como se escreve a história da diáspora? Um estudo sobre o tempo em “O Atlântico negro” de Paul Gilroy (1993)

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como pré-requisito parcial para obtenção do grau de licenciado em História.

Orientador: Prof. Dr. Arthur Lima de Ávila.

Porto Alegre

2016

## AGRADECIMENTOS

De antemão, peço desculpas àqueles/as que ficarão fora dessas linhas. Nesses anos circulando nos corredores da UFRGS, tive a enorme felicidade de encontrar pessoas tão diferentes e especiais, cada qual a sua maneira. As conversas, palestras, aulas, seminários, reuniões, rodas de conversas, vivências, enfim, toda essa experiência de convívio acadêmico resultou em uma mudança na minha vida e na posição que tomo hoje em relação ao conhecimento histórico, sua produção e seu papel sócio-político. Acrescento especial destaque às experiências como professor no Cursinho Esperança Popular Restinga e como mediador no projeto Territórios Negros: afro-brasileiros em Porto Alegre. A todos/as com quem convivi e pude dialogar e aprender nesses dois projetos, meus mais sinceros agradecimentos.

Minha trajetória não seria a mesma sem colegas e amigos/as que encontrei na UFRGS. Aviso que queria poder colocar o nome de cada um deles/as aqui, porém, não disponho de tanto espaço. Deixo meus agradecimentos aos/as grandes amigos/as que, de alguma maneira, transcenderam os limites do espaço acadêmico e se tornaram pessoas que levei com carinho para minha vida: Marcos Heckler, Roberta Morais, Lucas Nunes, Eric Nelsis, Mateus Stedile, Dionathas Boenavides, Hildebrando Maciel, Guilherme Sumariva. E, em especial, a minha amiga Carolina Niedermeier, que carrega boa parte de qualquer mérito que esse trabalho possa ter - obrigado por todas as conversas, conselhos e ajudas. Agradeço também aos/as amigos/as de longa data: Gustavo Monte Blanco, Stefano Eidelwein, Lukas Amaral, Larissa Chemale. A todos/as que citei e não citei, um abraço apertado como forma de agradecimento.

Também agradeço aos professores do curso que despertaram meu amor pela história. Principalmente, ao meu orientador, Arthur Lima de Ávila, pelo incentivo à crítica e a fugir do tradicional, do caminho fácil e mais simples. Por ter acolhido alguns pensamentos sem rumo, direcionando-os até o que se tornou essas páginas e ao que pretendo continuar fazendo após a graduação. Obrigado, acima de tudo, pela autonomia para pensar e pesquisar.

Finalizo dizendo que desde cedo me apaixonei por aprender. Com o exemplo de mulher forte e o apoio e carinho da minha mãe Marli. Com os debates, a inteligência e o incentivo de meu pai Luiz Fernando. Com o companheirismo e a amizade de meu irmão Matheus e de minha irmã Samara. Principalmente à minha família, dedico este trabalho.

## RESUMO

O presente trabalho visa analisar a concepção do tempo histórico no livro *O Atlântico negro* de Paul Gilroy, buscando entender sua proposta de escrita da história negra. Focaremos no conceito de diáspora, que perpassa todo o trabalho de Gilroy. Para tanto, recorreremos ao conceito de regime de historicidade de François Hartog e a apropriação que faz de outros dois conceitos de Reinhart Koselleck: o espaço de experiência e o horizonte de expectativa. Também investigamos o surgimento da crítica pós-colonial e os usos do conceito de diáspora nos estudos culturais britânicos como forma de contextualização de Gilroy, tentando estabelecer relações com a crise do regime moderno de historicidade e a ascensão do presentismo, as duas principais propostas de Hartog. Por fim, a partir de uma leitura temática sobre o tempo, pensamos a temporalidade da diáspora na brecha do tempo histórico, mediada pelas experiências de perda, exílio e desterritorialidade que fazem parte da história d'*O Atlântico negro*.

**Palavras-chave:** Diáspora. Regimes de historicidade. Tempo. Pós-colonialismo. Escrita da história.

## ABSTRACT

This paper aims to analyze the conception of the historical time in the book *The black Atlantic* by Paul Gilroy, seeking to understand your propose of writing the history. We will focus on the concept of diaspora, which pervades all the Gilroy's work. To do so, we appeal to the François Hartog's concept of regime of historicity and to the appropriation that he does of Reinhart Koselleck's two others concepts: the space of experience and the horizon of expectation. We also explored the emergence of postcolonial criticism and the uses of the concept of diaspora in the British cultural studies as a way of Gilroy contextualization, trying determine relations with the crise of modern regime of historicity and the emergence of presentism, the two principal proposal of Hartog. Lastly, as from a thematic reading of time, we think the temporality of diaspora in the gap of historical time, mediated by experiences of lose, exile and desterritoriality which do part of the history of *The black Atlantic*.

**Keywords:** Diaspora. Regime of historicity. Time. Postcolonialism. The Writing of history.

## SUMÁRIO

<b>Introdução .....</b>	<b>7</b>
<b>1 Escrever a história, pensar o tempo .....</b>	<b>12</b>
1.1 Os Regimes de historicidade e a ascensão do presentismo.....	15
1.2 A modernidade, a nação e o tempo histórico .....	20
<b>2 Passados pós-coloniais .....</b>	<b>27</b>
2.1 A emergência do pós-colonial .....	28
2.2 Sobre o conceito de diáspora .....	35
2.3 O pós e o neocolonial.....	40
<b>3 O tempo e a escrita da história da diáspora .....</b>	<b>44</b>
3.1 O Atlântico negro entre o tempo e o espaço .....	47
3.2 A escatologia negra: tempo de liberdade .....	54
3.3 Paul Gilroy e o fim da raça .....	64
<b>Conclusão .....</b>	<b>68</b>
<b>Referências bibliográficas .....</b>	<b>71</b>

## INTRODUÇÃO

*Como é possível medir o Progresso, lá onde jaz a escura Josie? Quantos corações dilacerados custarão o preço de um alqueire de trigo?*

W. E. B. DU BOIS

Este trabalho surgiu de caminhos tortuosos. Não buscamos nosso objeto ou tema; ao que parece, não fomos nós que fizemos as perguntas: elas se impuseram sobre nós, cada uma da sua maneira, obrigando-nos a compreender de onde vieram, quando e como. Isso por que as temáticas e questões das histórias subalternas povoam a academia já há alguns anos, caminhando de fora para dentro, causando incômodos não somente na historiografia, mas nas ciências humanas de modo geral. Elas surgem de povos, comunidades, grupos ou movimentos que questionam os saberes institucionalizados ocidentais, reivindicam seu lugar dentro desses conhecimentos, os transformando a partir de um corte por dentro, introduzindo novas metodologias e perspectivas teóricas. As chamadas histórias subalternas, que hoje ocupam seus espaços acadêmicos, são, por outro lado, pertencentes também a agentes sociais com reivindicações políticas próprias.

Nossa preocupação neste trabalho será principalmente sobre a escrita da história da diáspora negra, que não excluem temas cruzados como a memória e a identidade negra. No Brasil, os assuntos envolvidos com essa área ganharam força após a promulgação da lei 10.639 de 2003, que tornou obrigatório o ensino de história da África e dos afro-brasileiros no currículo da escola básica. As universidades reagiram a essas demandas sociais com criação de cursos de história da África e com pesquisadores especializados, além de iniciativas de estudos sobre raça e racismo. Este acaba sendo um exemplo de como nosso presente está marcado por essas histórias divergentes, que remontam aos tempos do colonialismo e imperialismo, das resistências pan-africanistas, das lutas de libertação nacional e dos movimentos negros em suas lutas contra as diferentes formas do racismo. Elas são permeadas de comunicações transnacionais que, desde o fim da escravidão, preocupou-se em pensar o que significa ser negro/a na modernidade ocidental, uma questão que desde cedo esteve presente nas reflexões de intelectuais negros/as, como os brasileiros João da Cruz e Sousa e Manuel Querino, o estadunidense W. E. B. Du Bois e os martinicanos Aimé Césaire e Frantz Fanon – alguns dos variados exemplos que poderiam ser elencados aqui.

De que forma compreender a historicidade das reivindicações envolvendo a escrita da história negra? O historiador brasileiro Silvio Marcus de Souza Corrêa discutiu essas questões

em um artigo intitulado *Presentismo negro* de 2008<sup>1</sup>, pelo qual propôs entender o momento presente das políticas de patrimonialização, comemoração e de memória, ligados à identidade negra, como consequência de um novo modo de compreender o tempo histórico: onde o presente centra todas as atenções, chamado de presentismo por François Hartog. Corrêa compreende esse momento, pensando no caso brasileiro, como o encontro entre uma crise da ordem do tempo moderna, uma crise da história nacional questionada pelas memórias dissidentes, a abdicação e questionamento da democracia racial dentro das reivindicações pela diferença no multiculturalismo e a rejeição do eurocentrismo a partir de uma virada ao afrocentrismo. Analisando as iniciativas políticas que surgiram sobre este tema, desde o projeto da História Geral da África, realizado pela UNESCO, e focando principalmente nas legislações de patrimônio quilombola e a oficialização da história negra pela lei 10.639, Corrêa afirma que o foco afrocentrista nesses empreendimentos carrega um essencialismo cultural – supostamente africano - que obscurece a própria transformação dos africanos na diáspora pela convivência com europeus e nativos na América, mais precisamente no Brasil.

Corrêa nos apresenta um campo de estudo para compreender as mudanças que as histórias subalternas produziram no conhecimento histórico, partindo da sua temporalidade: um foco que pretendemos explorar no nosso trabalho. Diferente de Corrêa, nossa intenção é compreender não as políticas de memória, patrimônio e comemoração negras hoje, mas sim a temporalidade distinta que a memória negra reivindica em uma escrita da história dos povos da diáspora. Guiados por essa vontade – de historicizar uma temporalidade subalterna e suas influências na escrita da história da diáspora negra – nossa análise se centrará no livro *O Atlântico Negro*, do sociólogo inglês Paul Gilroy<sup>2</sup>, mantendo o diálogo com a proposta dos regimes de historicidade de François Hartog<sup>3</sup>. Gilroy é professor no *King's College* em Londres, negro e filho de Beryl Gilroy, novelista e oriunda da Guiana Inglesa.

*O Atlântico Negro* foi publicado em língua inglesa em 1993<sup>4</sup> e nos remete ao contexto dos anos 90, povoados por discussões sobre cultura, identidade, nacionalismo, hibridismo, globalização e multiculturalismo. Gilroy propõe como tema principal o Atlântico enquanto

---

<sup>1</sup> CORRÊA, Silvio Marcus de Souza. Presentismo Negro: um tópico subjacente na história afro-brasileira. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 15, p. 257-285, 2008.

<sup>2</sup> GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. 2 ed. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, 2012.

<sup>3</sup> HARTOG, François. **Regimes de historicidade**: presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013(b).

<sup>4</sup> Para este trabalho utilizaremos a segunda edição da publicação em português, publicada em 2012. A primeira edição no Brasil foi publicada em 2001 e contém um prefácio de Gilroy onde pensa contribuições para os estudos da diáspora negra no Brasil. GILROY, op. cit., 2012.

uma rede de comunicações transculturais da modernidade que os/as negros/as dispersos/as no “Novo Mundo” utilizaram para pensar e elaborar conjuntamente suas compreensões sobre a cultura e identidade negra. O final da década de 80 e o começo dos anos 90 se apresentam como o contexto de sua produção; ao mesmo tempo em que podemos situar Gilroy no debate entre pluralismo e essencialismo, nacionalismo e afrocentrismo, pelo qual se dividiam as propostas de identidade negra, *O Atlântico Negro* também faz parte de inovações teóricas relacionadas às teorias pós-coloniais e sua crítica à autoconsciência iluminista do Ocidente. Essa crítica esteve centrada na experiência do colonialismo e das lutas anticoloniais, juntamente com o racismo e a escravidão na América. Entender Gilroy passa por compreender o surgimento do pós-colonialismo e seus deslocamentos teóricos, buscando estabelecer suas relações com o presentismo. Mas, principalmente, a temporalidade em Gilroy está diretamente relacionada ao uso do conceito de diáspora como orientador geral do seu texto. Nossa análise se centrará neste conceito, buscando identificar de que modo o tempo histórico é pensado e narrado por Gilroy em meio às interações transculturais dos/as negros/as desterrados/as.

Inúmeras críticas surgiram à proposta de Gilroy, as mais rígidas vieram dos círculos afrocêntricos; no entanto, muitas delas, são importantes para demonstrar as limitações do livro de Gilroy para analisar a temporalidade da diáspora negra. O foco excessivo do sociólogo inglês no mundo anglófono é o questionamento mais contundente ao *Atlântico Negro*, principalmente porque a maior parte do tráfico negreiro abasteceu, na verdade, a escravidão no Brasil<sup>5</sup>, o que levou muitos pesquisadores a pensarem um “Atlântico Sul”<sup>6</sup>. Dentro dessa crítica, muitos críticos apontam que ocorre no livro uma universalização da experiência minoritária negra nos Estados Unidos. Outro ponto importante é a proeminência de figuras masculinas na análise de Gilroy, onde apresenta poucas personagens femininas. As divergências mais rígidas são oriundas, obviamente, dos adeptos da perspectiva afrocêntrica, duramente criticada por Gilroy ao longo do seu livro e mesmo em outras publicações<sup>7</sup>. Paul Tiyambe Zeleza, por exemplo, diz que Gilroy tem “fobias pós-modernas” contra todas as formas essencialistas, reais ou imaginárias, e que simplifica a experiência afro-americana no coletivo memória, imaginação e pensamento, idealizando a modernidade como preocupação

---

<sup>5</sup> ZELEZA, Paul Tiyambe. *Rewriting the African Diaspora: Beyond the Black Atlantic*. **African Affairs**, Oxford, v. 104, n. 414, p. 35-68, 2005.p. 37.

<sup>6</sup> HEYWOOD, Linda. Introdução. In: \_\_\_\_\_ (org.). **Diáspora Negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2008.

<sup>7</sup> Em *Entre Campos*, Gilroy acusa o afrocentrismo de estimular um autoritarismo fascista dentro dos movimentos políticos negros. GILROY, Paul. **Entre Campos: nações, culturas e o fascínio da raça**. São Paulo: Annablume, 2007.

principal do Atlântico Negro, marginalizando questões sobre o imperialismo e capitalismo<sup>8</sup>. Independente das críticas, a circulação do *Atlântico Negro* alçou espaços não somente dentro, mas, principalmente, fora do mundo universitário. Tornou-se tanto uma perspectiva teórica recorrente, um espaço de estudo que cresce nas ciências humanas, como um recurso metafórico nos movimentos negros para suas experiências de dispersão e integração, heterogêneas e homogêneas, locais e globais. A popularização do termo diáspora foi a principal consequência dos seus incríveis números de venda.

Este trabalho foi dividido em três partes. O primeiro capítulo pretende apresentar as perspectivas teóricas e ferramentas metodológicas selecionadas para uma leitura da temporalidade em Paul Gilroy. Como adiantamos, o regime de historicidade, proposto pelo historiador francês François Hartog, será nossa principal fundamentação de análise. Dessa forma, abriremos um diálogo com Hartog que deve nos acompanhar até o fim do texto. O capítulo inicial detalha o regime de historicidade e a ascensão de um novo regime, o presentismo. Por fim, acrescentamos uma discussão importante para relacionar o presentismo e a crítica pós-colonial: a união que a modernidade efetivou entre o regime moderno, o Estado-nacional e o nacionalismo e as expansões colonialistas e imperialistas. O presentismo será, portanto, entendido a partir da profusão de críticas aos sentidos homogêneos e essencialistas de cultura e história nas nações e na historiografia, formuladas pelos diversos grupos políticos subalternos. Dessa forma, o pós-colonialismo pode ser situado dentro desses deslocamentos, como um discurso importante para a compreensão do nosso presente.

O segundo capítulo do trabalho pretende contextualizar Paul Gilroy entre a constituição da crítica pós-colonial e os estudos culturais da diáspora negra, que remetem aos chamados *black studies*, dos quais W. E. B. Du Bois é um dos pioneiros mais notáveis. As reflexões pós-coloniais reivindicam suas origens nos cânones do pensamento anticolonial, como Frantz Fanon e Aimé Césaire, e surgem na década de 1980 com ampla difusão nos anos 90. Trata-se de um campo multidisciplinar e, por vezes, transdisciplinar; apesar de muitas vezes se apresentar como discursos diversos e conflitantes, a crítica pós-colonial é comumente associada a autores como o palestino Edward Said e o indiano e a indiana Homi Bhabha e Gayatri Spivak. Estes estudos enfrentam suas próprias dificuldades sobre como situar temporalmente o dito período pós-colonial, uma discussão que podemos explorar para exemplificar a centralidade das questões sobre o tempo nesses estudos. Além disso, é preciso

---

<sup>8</sup> ZELEZA, op. cit., 2005, p. 37.

situar a pesquisa de Gilroy dentro dos desenvolvimentos dos estudos sobre a diáspora negra de modo geral, entendendo-o como uma tradição de pensamento que remete a Du Bois, e dos estudos culturais britânicos em particular, desenvolvidos pioneiramente no *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) da Universidade de Birmingham na Inglaterra, quando nosso autor foi aluno de Stuart Hall em sua pesquisa de doutorado. Com os estudos sobre raça e racismo do CCCS, mais especificamente com Hall – um dos maiores incentivadores desses estudos neste centro -, Gilroy compartilha o conceito de diáspora.

Por fim, o terceiro capítulo é dedicado exclusivamente ao *Atlântico Negro*, para uma análise detalhada dos personagens e debates teóricos que perpassam as 432 páginas que Gilroy apresenta como uma viagem pelo Atlântico. Nossa análise não pretende se resumir a uma leitura especializada, mas mostrar em Gilroy uma forma de escrita da história que parte – como pretendemos enfatizar – de concepções do tempo histórico dissidentes na modernidade, parte do que ele entende como condição diaspórica negra no Ocidente. A forma como ele compreende a temporalidade e historicidade dos/das negros/as dispersos/as pela violência da escravidão condiciona profundamente o modo como escreve a história da diáspora. Por isso, nossas perguntas centrais nessa análise são: qual o tempo da diáspora negra? De que modo essa temporalidade é representada por Gilroy? Como se escreve a história da diáspora? Essas questões deverão ressaltar a centralidade do tempo na escrita da história.

\*\*\*

Esperamos que as reflexões aqui contidas sejam úteis ao leitor e que incentivem outras mais sobre a necessidade de pensar a escrita da história e sua relação com a colonialidade do poder. Elas são produtos óbvios de um posicionamento político contra a eurocentricidade do saber acadêmico.

## 1 ESCREVER A HISTÓRIA, PENSAR O TEMPO.

*O passado traz consigo um índice secreto, que o impele à redenção. Pois, não somos todos atacados por um sopro do ar que envolveu nossos antepassados? Não existem, nas vozes a que agora damos ouvidos, ecos de vozes que emudeceram?*

WALTER BENJAMIN

Nossa perspectiva de análise será considerar *O Atlântico negro* de Paul Gilroy como um exemplo de escrita da história da diáspora. Em diversos trechos Gilroy confessa sua intenção de escrever a história, principalmente uma história intelectual propriamente negra e diaspórica, que considera ser um atributo negado pelo racismo moderno. Por mais que inicie seus debates na sociologia, seu lugar de origem, Gilroy os estende à história e ao papel que ela pode proporcionar na elevação dos temas referentes à história negra no debate acadêmico:

É imperativo, embora muito difícil, combinar a reflexão sobre essas questões com a consideração da necessidade urgente de se fazer com que as expressões culturais, as análises e histórias negras sejam levadas a sério nos círculos acadêmicos, em lugar de serem atribuídas, via a ideia de relações raciais, à sociologia e, daí, abandonadas ao cemitério dos elefantes no qual as questões políticas intratáveis vão aguardar seu falecimento.<sup>9</sup>

Nesse e em outros diversos momentos Gilroy expressa sua intenção de transcender o campo da sociologia. Apesar d'*O Atlântico negro* ser um trabalho profundamente transdisciplinar, é evidente o destaque do papel da história em sua composição. Essas questões merecem e serão mais bem relatadas; por hora, elas nos ajudam a legitimar nossa orientação: partir da concepção do tempo histórico para entender a escrita da história. Nesse caminho, encontraremos um grande alento na proposta do regime de historicidade de François Hartog.

Nossas posições teóricas buscam, assim como fez Hartog, a desnaturalização do tempo histórico. Pensando nisso, é interessante que comecemos citando a importante contribuição de Walter Benjamin. Em 1940, em meio à segunda guerra mundial, Benjamin, filósofo alemão ligado à escola de Frankfurt, escreveu um texto seminal que enfatizava o papel da concepção de tempo para a escrita da história. O ensaio recebeu posteriormente o nome *Sobre o Conceito de História* e foi muito difundido a partir dos anos 70, em plena Guerra Fria e guerras de libertação nacional. Escrito quando o pensador judeu fugia das tropas nazistas alemãs rumo à Espanha, Benjamin lançava duras críticas à corrente política da socialdemocracia e ao

---

<sup>9</sup> GILROY, op. cit., 2012, p. 40.

historicismo, valorizando o materialismo histórico. Ele criticava o historicismo por operar a partir de um tempo “homogêneo e vazio”<sup>10</sup> de forma aditiva e linear, que culminava em uma história universal. Essa concepção da história era regida pelo mito do progresso e ilustrado por Benjamin através de uma analogia com o quadro *Angelus Novus* do pintor suíço-alemão Paul Klee, onde havia um anjo com os olhos escancarados, o queixo caído e as asas abertas sendo arrastado por uma forte tempestade que o impelia ao futuro: “é a essa tempestade que chamamos progresso”<sup>11</sup>.

Essa crítica de Benjamin transcendeu as fronteiras disciplinares nas ciências humanas e tornou-se recorrente nas reflexões a respeito do tempo na modernidade. O principal das colocações que fez naquele ensaio destaca sua perspectiva de desnaturalização do tempo histórico. Isso porque desde a história-disciplina no século XIX, ou da história-ciência, o tempo tornou-se a unidade inquestionável; para o historiador argentino Mario Rufer, “la historia no “piensa” el tiempo como la matemática no “piensa” el número: opera con el”<sup>12</sup>. Com isso, o filósofo judeu retirou o tempo da ontologia – ele “enquanto tal” - trazendo-o para seus usos políticos desde o presente vivido. Com Benjamin destacamos uma fundamentação teórica importante no nosso trabalho: a da historicidade do próprio tempo, seu envolvimento nos conflitos sócio-políticos e as intersecções que essa disputa possui na escrita da história, em historiadores profissionais ou não.

José Carlos Reis propõe pensar o tempo histórico a partir de suas representações, a partir dos “discursos sobre ele”<sup>13</sup>, sugerindo duas linhas de investigação: partindo das suas representações intelectuais, seguindo uma análise dentro das correntes historiográficas e suas diferentes formas de concebê-lo, ou, partindo das suas representações culturais, o entendendo como objeto de apropriação e disputa sócio-política em diferentes sociedades. Porém, não consideramos essa separação, dado que “o historiador não realiza sua operação historiográfica fora de uma sociedade e época e toda sociedade e época se orientam por uma “representação cultural” da temporalidade”<sup>14</sup>. O que enfatizamos, portanto, é a relação entre o tempo história

---

<sup>10</sup> BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In:\_\_\_\_\_. **Obras Escolhidas**. Vol. 1: magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 251.

<sup>11</sup> Ibid, p. 246-247.

<sup>12</sup> . “A história não “pensa” o tempo como a matemática não “pensa” o número: opera com ele” (tradução nossa). RUFER, Mario. La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales. **Memoria y Sociedad**, Bogotá, vol. 14, n. 28, p. 11-31, 2010.

<sup>13</sup> REIS, José Carlos. **Teoria e história**: tempo histórico, história do pensamento histórico ocidental e pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012, p. 30.

<sup>14</sup> Ibid., p. 50.

e a cultura. O historiador francês François Hartog, como já dito, é o principal recurso deste trabalho para avançar nessa questão. Em 2003, Hartog publicou seu livro *Regimes de historicidade*<sup>15</sup> propondo um modelo de pesquisa da historicidade das concepções do tempo histórico; no entanto, já havia anunciado esse projeto em diversos artigos e comunicações anteriores na década de 90<sup>16</sup>. Hartog conta que, principalmente em sua formação na década de 70, foi influenciado pelos os historiadores Michel de Certeau e Ferdinand Braudel, além do antropólogo Claude Lévi-Strauss, um dos principais responsáveis pelos diálogos que realiza entre história e antropologia<sup>17</sup>.

Hartog parte do campo da história da historiografia, o que para ele significa um momento de reflexão para a história, um momento de parada<sup>18</sup>, seguindo o modo de pesquisa de uma história intelectual, com especial atenção para as correntes historiográficas ou tendências do pensamento ocidental, no entanto, sem separar as questões do conhecimento das constituições e tensões sociais, políticas e culturais das sociedades. Por exemplo, ele assinala que as críticas ao historicismo se proliferaram entre os anos 20 e 40, período em que Walter Benjamin se dedicou a uma busca por um novo conceito de história, ao mesmo tempo em que as inovações teóricas da Escola dos Annales propuseram uma história econômica e social que se aprofundasse na sociedade. Para o historiador francês, o contexto pessimista europeu do período entre guerras fez parte do cenário que influenciou essas críticas que buscavam temporalidades alternativas. O projeto da *longa duração* de Ferdinand Braudel, inserido nas discussões do estruturalismo, é um exemplo ao qual recorre<sup>19</sup>. Como meio de análise, Hartog lança o conceito de *regime de historicidade*, de onde emerge o que chama de *ordem do tempo* e torna-se uma ferramenta pelo qual historicizar o próprio tempo histórico:

---

<sup>15</sup> HARTOG, François. op. cit., 2013(b).

<sup>16</sup> Citamos dois: o ensaio *Tempo desorientado. Tempo e história. “Como escrever a história da França?”*, publicado em 1995 na *Annales ESC* e traduzido no Brasil pela revista *Anos 90* em 1997. HARTOG, François. *Tempo desorientado. Tempo e história. “Como escrever a história da França?”*. **Anos 90**, Porto Alegre, n. 7, p.07-28, 1997. Além desse ensaio, também a comunicação *Tempo, história e escrita da história* de 1996, parte da *KVHAA Konferenser*, traduzida e publicada na *Revista de História* em 2003. HARTOG, François. *Tempo, história e a escrita da história: a ordem do tempo*. **Revista de História**, São Paulo, n. 148, p. 09-34, 2003.

<sup>17</sup> Em entrevista no Brasil, Hartog diz que na época em que escreveu sua tese *O Espelho de Heródoto*, já havia lido Lévi-Strauss e eram tempos da antropologia histórica, portanto, esses diálogos não eram novos, mas faziam parte do *espírito da época*. NICOLAZZI, Fernando; RODRIGUES, Henrique Estrada. Entrevista com François Hartog: história, historiografia e tempo presente. **História da historiografia**, Ouro Preto, n. 10, p. 351-371, 2012.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 357.

<sup>19</sup> HARTOG, op. cit., 2003, p. 23-24.

como diz Fernando Nicolazzi, “não se trata da obra de um teórico, mas sim da pesquisa de um historiador”<sup>20</sup>.

Como dissemos, buscamos uma aproximação com Hartog para compreender a escrita da história da diáspora negra n’*O Atlântico negro* de Gilroy. Recorremos à sua caracterização dos regimes de historicidade, principalmente o regime moderno de historicidade, buscando a constituição e as transformações do tempo histórico e pensando em como situar e compreender a temporalidade que emerge na narrativa de Gilroy. É importante também enfatizar que buscamos pela perspectiva teórica de Hartog a desnaturalização da concepção do tempo, observando as disputas e ressignificações, em determinados contextos políticos e envolvimento teóricos, dessa categoria, que inevitavelmente circundam nosso objeto.

### 1.1 Os Regimes de historicidade e a ascensão do presentismo

Os regimes de historicidade surgem dentro dos diálogos que François Hartog realiza com a antropologia, principalmente pelas influências de Lévi-Strauss e Michael Sahlins. Na análise que abre seu livro<sup>21</sup>, Hartog se interessa pelo regime heroico de historicidade, proposto por Sahlins no seu estudo das histórias do capitão Cook nas ilhas havaianas, concluindo que cada ordem cultural tem sua própria historicidade, “até mesmo seu próprio regime de historicidade”<sup>22</sup>. Nesse sentido, os regimes aparecem como recurso comparativo a partir de uma antropologia histórica. Eles são compostos por duas categorias propostas pelo historiador alemão Reinhart Koselleck: o espaço de experiência e o horizonte de expectativa:

A experiência é o passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. Na experiência se fundem tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento, que não estão mais ou não precisam mais estar presentes no conhecimento. [...] Algo semelhante se pode dizer da expectativa: também ela é ao mesmo tempo ligada à pessoa e ao interpessoal, também a expectativa se realiza no hoje, é futuro presente, voltado para o ainda-não, para o não experimentado, para o que apenas pode ser previsto. Esperança e medo, desejo e vontade, a inquietude, mas também a análise racional, a visão receptiva ou a curiosidade fazem parte da expectativa e a constituem.<sup>23</sup>

Koselleck apresenta essas duas categorias com um caráter meta-histórico, e busca mostrar “que o tempo histórico não apenas é uma palavra sem conteúdo, mas também uma grandeza que se modifica com a história, e cuja modificação pode ser deduzida da

<sup>20</sup> NICOLAZZI, Fernando. A história entre tempos: François Hartog e a conjuntura historiográfica contemporânea. **História: Questões e Debates**, Curitiba, n. 53, p. 229-257, 2010, p. 250.

<sup>21</sup>O primeiro capítulo é chamado *Ilhas de história*, inspirado em Sahlins, e discute o regime de historicidade como uma ferramenta na antropologia. HARTOG, op. cit., 2013(b).

<sup>22</sup> Ibid, p. 54.

<sup>23</sup> KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 309-310.

coordenação variável entre experiência e expectativa”<sup>24</sup>. Elas possuem um caráter semântico e operam analiticamente através das formas como diversos discursos propõem organizar passado, presente e futuro. Hartog se apropria da proposta de Koselleck, o regime se inscreve nas tensões entre os espaços de experiência e os horizontes de expectativas e trata-se de um conceito heurístico, flexível, que pode ser reduzido em versões micro ou macro, jamais homogêneo, “conforme domine a categoria do passado, do futuro ou do presente, a ordem do tempo resultante não será evidentemente a mesma”<sup>25</sup>.

O regime de historicidade é de “longa duração”, mesmo após perda sua hegemonia, segue disponível assombrando o novo regime dominante. Também não é um conceito totalizante, mas, pelo contrário, marcado por divergências que constata o frequente fracasso do regime de se impor por completo. Essas fissuras são denominadas de brechas do tempo histórico, compreendidas por Hartog, a partir do que diz Hannah Arendt na década de 60, como um intervalo determinado por aquilo que não é mais e por aquilo que não é ainda<sup>26</sup>, onde, para ela, aparece na história como o momento da verdade. Hartog diz que a brecha aparenta uma suspensão do tempo histórico<sup>27</sup>, a sua proliferação atesta o instante em que um regime é sucedido por outro através de uma crise da ordem de tempo dominante. Em crise, o regime passa a ser constantemente atacado. Como exemplo, mais uma vez, a crítica à noção de progresso no historicismo por Benjamin, um homem da brecha, segundo Hartog, que completa afirmando que “sua *aura* não parou de crescer, justamente, desde que o regime moderno de historicidade encontrou-se questionado” (grifo do autor)<sup>28</sup>. O regime também é responsável por estabelecer as condições da escrita da história: “de acordo com as relações respectivas do presente, do passado e do futuro, determinados tipos de história são possível e outros não”<sup>29</sup>.

Essa prerrogativa orienta todo trabalho, no qual Hartog busca entender as diferentes escritas sobre o passado, os diferentes tipos de história, a partir do regime de historicidade, da ordem de tempo predominante. Hartog analisa os momentos de crise do tempo histórico e como ocorrem suas transformações. Ele segue a tradição ocidental voltando a Homero,

---

<sup>24</sup> Ibid, p. 309.

<sup>25</sup> HARTOG, op. cit., 2013(b), p. 13.

<sup>26</sup> ARENDT, Hannah. The Gap Between Past and Future. In: \_\_\_\_\_. **Between Past and Future**. New York: The Viking Press, 1961.

<sup>27</sup> HARTOG, op. cit., 2013(b), p. 22.

<sup>28</sup> Ibid., p. 168.

<sup>29</sup> Ibid., p. 39

pensando a *Odisseia* como um deslocamento temporal em relação à *Ilíada*, na medida em que ela pretende cantar o retorno do herói Ulisses. A *Odisseia* revela o acontecido como um problema: ela não pode atuar mais justapondo passado e presente como tipicamente fez as epopeias, mas não encontra alternativas de perceber a distância entre o ocorrido e sua narrativa. Para Hartog, a obra está na brecha temporal: “a *Odisseia* não pode mais simplesmente *justapor* e não sabe ainda *cronologizar*” (grifo do autor) <sup>30</sup>. Diferente de Homero, essa ferramenta está disponível na ordem cristã do tempo, analisada a partir de Santo Agostinho, onde há uma tensão entre um passado já conhecido (o de Cristo) e um futuro determinado (o da volta do Messias). Nesse entremeio se inscreve a linearidade, a maior marca do tempo cristão na cultura ocidental, onde o tempo é vivido como expectativa, uma “esperança do fim” <sup>31</sup>. Cristo é o maior exemplo – “ele é o farol, cuja luz ilumina o antes (de Adão a ele) e o depois (dele até o fim dos tempos)” <sup>32</sup> – que faz desse entremeio uma experiência também circular, onde o passado é continuamente reativado pelo ritual, utilizado seguidamente pela Igreja como forma de legitimar seu poder.

François-René Chateaubriand é o personagem mais intrigante de Hartog: um nobre francês nascido em 1768 e que teve sua vida e reflexões marcadas pela Revolução Francesa de 1789. Chateaubriand também ocupou a brecha: entre o antigo e o moderno regime de historicidade. Hartog analisa o primeiro livro de Chateaubriand, *Ensaio histórico*, de 1797 – um relato da viagem do nobre francês à América do Norte – que está estruturado pela *historia magistra vitae*, utilizada desde Tucídides e Cícero e que caracteriza o regime antigo: ela concebe a história como fornecedora de exemplos, onde a possibilidade de repetição e de aprendizado da e com a história são suas duas maiores características. Quase 30 anos depois, Chateaubriand escreve *Viagem à América*, falando daquela experiência que teve quando jovem, além de um novo prefácio para seu *Ensaio*. Nesses novos escritos do nobre francês, Hartog observa uma impossibilidade de comparação, ou o fim da *historia magistra*: “é grande demais a distância que separa, a partir de então, os Antigos e os Modernos” <sup>33</sup>. Quando em 1831 é a vez de Tocqueville ir à América, ocasião em que aproveita para escrever *Da Democracia na América*, “o antigo regime de historicidade, que era precisamente esse tempo em que o passado esclarecia o futuro, está definitivamente obsoleto” <sup>34</sup>. O tempo histórico é

---

<sup>30</sup> Ibid., p. 82.

<sup>31</sup> Ibid., p. 90.

<sup>32</sup> Ibid., p. 92.

<sup>33</sup> Ibid., p. 119.

<sup>34</sup> Ibid., p. 129.

sentido como uma aceleração sem fim, o “novo” supera os “exemplos” e a lição agora está no porvir: Tocqueville, diferente de Chateaubriand, não está mais na brecha temporal, ele vive no regime moderno de historicidade.

A *historia magistra* já havia começado perder força no século XVIII, quando uma série de mudanças faz com que o futuro seja preponderante frente ao passado ou presente. O tempo histórico passa a ser experimentado como uma aceleração que define os eventos históricos pela sua singularidade - que não podem se repetir. Esse momento também é conhecido pelo surgimento da filosofia da história, que empreendeu um conceito de história regido pelo vetor do progresso, buscando a superação da sociedade estamental do Antigo Regime. Para Koselleck, o novo regime rouba a experiência do presente:

O futuro desse progresso é caracterizado por dois momentos: por um lado, pela aceleração com que se põe à nossa frente; por outro, pelo seu caráter desconhecido. Pois o tempo se acelera em si mesmo, isto é, a nossa própria história, abrevia os campos da experiência, rouba-lhes sua continuidade, pondo repetidamente em cena mais material desconhecido, de modo que mesmo o presente, frente à complexidade desse conteúdo desconhecido, escapa em direção ao não-experimentável.<sup>35</sup>

O futuro e o presente são compreendidos como violentas rupturas com o passado. O progresso é a maior referência do regime moderno; para Hartog, ele se impõe em 1789 e durará, resistindo aos questionamentos, até 1989<sup>36</sup>. A principal hipótese do seu livro é essa: o fim do regime moderno e a ascensão de um novo tempo, o presentismo, onde dessa vez será o presente que deterá todas as atenções. Se antes era a Revolução Francesa que colocava a nova ordem do tempo em evidência, agora a queda do Muro de Berlim significa o seu fim. Hartog acompanha na década de 1980 o crescimento de importância da memória, da comemoração e do patrimônio, unindo-os a um quarto termo, que funciona como seu lar<sup>37</sup>: a identidade. Esses termos são seguidos dentro das discussões entre história e memória a partir da década de 70, desde Jacques Le Goff ao projeto dos *lugares de memória* de Pierre Nora. Para Hartog, o projeto de Nora evidencia o crescimento da memória como um instrumento presentista, ao mesmo tempo em que parte dela sua operação historiográfica: “converter a memória, menos como conteúdo do que como forma, em modo de questionamento histórico e de escrita da história”<sup>38</sup>. Os *lugares* respondem à crise do regime moderno, mas também demonstram a demanda por memória e a proeminência do presente como sintoma, “pretendem-se uma

---

<sup>35</sup> KOSELLECK, op. cit., 2006, p. 36.

<sup>36</sup> HARTOG, op. cit., 2013 (b), p. 136.

<sup>37</sup> Ibid., p. 156

<sup>38</sup> Ibid., p. 186.

história do presente, no presente, integrando o fato de que o presente “tornou-se a categoria de nossa compreensão sobre nós mesmos”<sup>39</sup>. A memória parece superar a história e ajuda na elevação do patrimônio como categoria dominante – para Hartog, Nora mostra que a própria história francesa é patrimonializada, o que equivale à mudança da nação histórica para uma nação patrimonial<sup>40</sup>. O patrimônio entende-se sempre em risco de desaparecimento, uma retórica que parece não ter fim: “um futuro confinado, um futuro imprevisível, um presente onipresente e um passado, incessante e compulsivamente, visitado e revisitado”<sup>41</sup>, certamente, é assim que o presentismo organiza sua temporalidade.

Os regimes de historicidade e a hipótese do presentismo foram duas propostas polêmicas, recebidas com severas críticas<sup>42</sup>. Os principais alvos dessas críticas são dois: primeiro, a falta de aprofundamento e esclarecimento da distinção entre regime de historicidade e regime historiográfico<sup>43</sup>, e, segundo, a não elaboração das relações entre a dimensão individual e subjetiva e a dimensão coletiva e sociológica da temporalidade. O antropólogo Abdelmajid Hannoum explora a crítica sociológica à Hartog, aproveitando para questionar qual seria a temporalidade de um camponês na França, uma provocação em contraposição à análise de Chateaubriand. Para Hannoum, Hartog é incapaz de realizar essas perguntas por que recorre a uma história intelectual e não ao que poderia ser uma antropologia do tempo<sup>44</sup>. O que Hannoum diz traz novamente a relação entre tempo e cultura, porém, dessa vez, problematizando o conceito de cultura. Nesse sentido, a questão quanto a um regime de historicidade subalterno evidencia a impossibilidade de um conjunto cultural homogêneo parte de uma imaginação nacional – que se diferencia somente em relação aos seus Outros para além de suas fronteiras territoriais – e evoca uma cultura repartida por dentro pelas posições de classe, etnia, raça, gênero, entre outras.

A crítica de Hannoum pode ser aproveitada para pensar as relações formadas entre os regimes de historicidade e as posições divergentes de determinados sujeitos subalternos dentro de determinadas formações culturais no Ocidente. Ela é importante também por

---

<sup>39</sup> Ibid., p. 185.

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> HARTOG, François. **Evidência da história**: o que os historiadores veem. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013(a), p. 251.

<sup>42</sup> Sobre as principais críticas à Hartog, ver NICOLLAZZI, op. cit., 2010.

<sup>43</sup> Abordando essa separação, María Inés Mudrovic entende que, a história enquanto prática social reflete o regime de historicidade dominante. MUDROVIC, María Inés. Regímenes de historicidad y regímenes historiográficos: del pasado histórico al pasado presente. **Historiografías**, Zaragoza, n. 5, p. 11-31, 2013.

<sup>44</sup> HANNOUM, Abdelmajid. What is an order of time?. **History and Theory**, Middletown, n. 45, p. 458-471, 2008, p.465.

enfatizar que somente o que nos diz Hartog não é suficiente para compreendermos a concepção do tempo histórico n’*O Atlântico negro* de Paul Gilroy. É preciso ir além, partindo das relações que a modernidade estabeleceu entre tempo, cultura e a nação. Elas nos apontam a posição da agência subalterna como diferença cultural, um tema bem presente na teoria crítica pós-colonial. Mas o principal é que, a partir disso, como afirma Hannoum, poderemos distinguir entre posições dominantes e marginais em uma ordem do tempo<sup>45</sup>, o que não vigora entre as preocupações de Hartog.

## 1.2 A modernidade, a nação e o tempo histórico

O conceito de diáspora empregado n’*O Atlântico negro* de Paul Gilroy propõe descrever vidas negras na modernidade, suas práticas culturais e história intelectual, sem reduzi-las a um pertencimento nacional ou étnico. A rede comunicativa que o Atlântico proporcionou leva a identidade negra “à contingência, à indeterminação e ao conflito”<sup>46</sup>. Boa parte do potencial divergente do tempo da diáspora está em seu poder de deslocar as concepções de espaço que caminharam junto ao regime moderno de historicidade. Gilroy afirma que: “a especificidade da formação política e cultural moderna a que pretendo chamar Atlântico negro pode ser definida, em um nível, por este desejo de transcender tanto as estruturas do estado-nação como os limites da etnia e da particularidade nacional”<sup>47</sup>. Esse desejo de transcender perspectivas nacionais de análise, da história e da cultura negra, rompe também com as uniões efetivadas desde o XIX entre o projeto político e cultural das nações e nacionalismos e uma concepção particular de tempo moderno que ajudou a sustentar. Em outras palavras, é inevitável a desorientação temporal que encontraremos em Gilroy.

Um dos principais personagens de Gilroy, W. E. B. Du Bois – historiador, sociólogo, negro e estadunidense –, ao refletir sobre ser negro no alvorecer do século XX, se via dividido entre duas identidades, negro e americano, “dois esforços irreconciliados”<sup>48</sup>, condição que chamou de *dupla consciência*. Para Gilroy, a dupla consciência é a principal característica que surge na diáspora. Não somente se contrapõe à homogenização cultural pelo signo nacional, mas à própria compreensão de um tempo sincrônico unindo mesmo aqueles que ocupam as margens da modernidade. Essas formas de vida são os objetos de análise de Gilroy, que expressa diversas vezes que estas experiências não podem ser *re-presentadas* em uma narrativa processual e cronológica. Quanto a isso, é interessante o papel de anterioridade que

---

<sup>45</sup> Ibid., p. 471.

<sup>46</sup> GILROY, op. cit., 2012, p. 19.

<sup>47</sup> Ibid., p. 65.

<sup>48</sup> DU BOIS, William Edward Burghardt. *As Almas da Gente Negra*. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999, p. 54.

Gilroy rende à diáspora negra, afirmando que muito daquilo que é identificado como pós-moderno hoje pode ter sido pressagiado nos contornos da própria modernidade. Tal comentário reverbera a situação presente muitas vezes descrita como crise da modernidade, que se relaciona invariavelmente com a descrição do presentismo de Hartog. Stuart Hall diz que as identidades nacionais, “que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado”<sup>49</sup>. Sua declaração poderia ser considerada um dado geral das discussões do fim do século XX, que assistia atentamente o que parecia ser o fim da era das nações. Buscando a própria condição de emergência do texto de Gilroy, é preciso pensar as relações que o Estado-nação estabeleceu com o regime moderno de historicidade, tanto na produção de uma identidade nacional quanto na repressão de outras temporalidades. A posição da agência subalterna negra n’*O Atlântico negro* é compreendida por Gilroy a partir da posição de diferença cultural na contraposição à perspectiva homogênea da nação.

Para Hannoum, o regime moderno e o nacionalismo estiveram aliados na formação das comunidades nacionais, isso por que a nação não é somente uma construção histórica, mas um projeto cultural<sup>50</sup>; portanto, ela própria é um sistema de comemoração na unificação conjunta entre cultura e história: “in other words, in the politic of and for nationhood, history and culture are the means and the goals”<sup>51</sup>. A gênese dessa união pode ser buscada, ao menos na Europa, na segunda metade do século XVIII, um período que Koselleck chama de época das singularizações e do advento da ideia do coletivo-singular. Nesse momento, Koselleck observa no contexto da língua alemã a formação do conceito de *Geschichte*, uma História acima de todas as demais histórias. Ao mesmo tempo, outros termos ganham seus status de singularidade: “das liberdades fez-se a Liberdade, das justiças fez-se a Justiça, dos progressos o Progresso, das muitas revoluções “*La Révolution*”” (grifo do autor)<sup>52</sup> – podemos acrescentar: das “nações” a Nação. Assim, o Estados-nação nasceu de projetos de homogenização cultural, bem como do passado e da história.

María Inés Mudrovcic enfatiza que existiu um trabalho conjunto na singularização do conceito de história e na imaginação de um passado comum como base dos projetos políticos de nação e a concepção do povo como Um. Esse processo ocorre ao longo do século XIX

---

<sup>49</sup> HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006, p. 7.

<sup>50</sup> HANNOUM, op. cit., 2008, p. 470.

<sup>51</sup> “Em outras palavras, na política de e para a nacionalidade, história e cultura são os meios e as metas” (tradução nossa). Ibid., p. 471

<sup>52</sup> KOSELLECK, op. cit., 2006, p. 52

paralelamente à formação da história-disciplina: de um lado, o Iluminismo recorria à união entre povo e nação como legitimação do Estado, do outro, a historiografia fornecia o passado como um objeto único, o passado nacional, a ser estudado de forma neutra e objetiva a partir de concepções científicas que retornam ao historicismo, e assegurava legitimidade e cargos nas universidades que começavam a surgir. Essa historiografia estabeleceu uma concepção de tempo linear, homogênea, vazia e unidirecional, de modo que a definição do progresso como vetor temporal da história estipulou um passado cada vez mais ultrapassado. Conseqüentemente, para escrever esse passado, diz Mudrovcic, foi necessário transformá-lo no Belo, suprimindo o Sublime, o terror produzido pelos grandes massacres da história, de modo que, somente assim, ele pudesse se deixar ser narrado<sup>53</sup>.

Desde os anos 1980 essas relações passam por importantes transformações: diversos grupos sociais reivindicam seus lugares na história – como a história das mulheres, da população negra, dos povos autóctones, das populações LGBT, entre outras – contrariando as visões de um passado em comum. Além disso, as nações passaram a enfrentar os problemas das minorias que contestam a ideia de uma cultura em comum ligada a um território em particular. Conjuntamente, as catástrofes do século XX contribuíram, em meio ao *boom da memória*<sup>54</sup>, na concepção de um passado que não se entendia mais como ultrapassado, questionando as próprias capacidades da história-disciplina de narrar esses eventos – escrevendo em meio à querela dos historiadores, o filósofo alemão conservador Ernst Nolte diz, em 1986, que o “passado que não quer passar” parece revogar todas as regras simples por qual qualquer passado deveria ser tratado<sup>55</sup>. Para Mudrovcic, o que aparenta ter sido desfeita foi a relação que a modernidade instaurou entre história, política e tempo, de modo que o presentismo se revela como reflexo disso<sup>56</sup>.

Os estudos sobre nação e nacionalismo ganharam repercussão paralelamente à crise do regime moderno de historicidade. Publicado em 1983, o livro de Benedict Anderson intitulado *Comunidades Imaginadas* inaugurou um estudo crítico a respeito dos projetos nacionais

---

<sup>53</sup> MUDROVCIC, Maria Inês. La nación, el tiempo histórico y la modernidad: la historia como síntoma. **Revista de la Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades de la Universidad de Morón**, Buenos Aires, vol. 17, p. 25-38, 2012, p. 31.

<sup>54</sup> O chamado *memory boom* corresponde ao período entre a década de 70 e 80, período estudado, na França, por Hartog, caracterizado pelo crescimento de iniciativas a respeito de comemorações e patrimonializações. Nesse momento a memória passa a ser estudada e discutida na historiografia, como nos mostra o caso de Pierre Nora citado por Hartog.

<sup>55</sup> NOLTE, Ernst. Passado que não quer passar: um discurso que pôde ser escrito, mas não proferido. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 25, p. 10-15, 1989.p. 12.

<sup>56</sup> MUDROVCIC, op. cit., 2012, p. 31.

demonstrando sua historicidade, seus começos e transformações. Para Anderson, mais que inventadas<sup>57</sup>, as nações são imaginadas, na medida em que estabelecem objetos de projeção e desejo. Na primeira edição do seu livro, Anderson destacou a temporalidade em que a nação é imaginada, recorrendo à metáfora de Walter Benjamin. Para ele, a nação incorporava um sentido de simultaneidade dentro do tempo vazio e homogêneo:

A ideia de um organismo sociológico atravessando cronologicamente um tempo vazio e homogêneo é uma analogia exata da ideia de nação, que também é concebida como uma comunidade sólida percorrendo constantemente a história, seja em sentido ascendente ou descendente. Um americano nunca vai conhecer, e nem sequer saber o nome, da imensa maioria de seus 240 milhões de compatriotas. Ele não tem ideia do que estão fazendo a cada momento. Mas tem plena confiança na atividade constante, anônima e simultânea deles.<sup>58</sup>

Dessa forma, o tempo simultâneo reúne as ações de pessoas em um mesmo conjunto cultural, ligadas pelo tempo do relógio e do calendário. Deter uma nacionalidade, ou uma condição nacional, é está apto a pertencer a essa simultaneidade. Em 1991, refletindo sobre o enfoque à temporalidade em *Comunidades Imaginadas*, Anderson confessa ter menosprezado a importância do espaço em sua avaliação das políticas de memória dos Estados-nações. Com intenção de corrigir essa falha, à segunda edição são introduzidos dois novos capítulos ao fim do livro que enfatizam as modelações do espaço, principalmente nos Estados-colônias<sup>59</sup>. Esses novos capítulos uniam ao tempo vazio e homogêneo das nações à função totalizante do aparato nacional nas colônias, a partir de estratégias classificatórias e totalizantes como os censos, os mapas e os museus<sup>60</sup>. De outro modo, Anderson demonstra que o regime moderno de historicidade e a formação das nações estiveram intimamente relacionados com o colonialismo e imperialismo europeu.

Também nos anos 90, as teorias críticas pós-coloniais se preocuparam com esse dado: que o tempo histórico esteve presente nos processos de colonização de outros povos e nas imposições de um padrão de poder eurocêntrico e colonial dentro e fora das comunidades imaginadas, estabelecendo as relações de poder pelo qual o capitalismo seguiu operando. A repressão de outras temporalidades fez parte, como observa diversos autores, na imposição

---

<sup>57</sup> Referência à outra perspectiva proposta pelos historiadores Eric Hobsbawm e Terence Rangers também em 1983. HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence(org.). **A Invenção das Tradições**. 4 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

<sup>58</sup> ANDERSON, Benedict R.. **Comunidades Imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 56-57.

<sup>59</sup> Os dois capítulos adicionados são o nove, chamado *Censo, mapa e museu*, que problematiza a função dessas ferramentas na construção das imagens da nação, e o dez, *Memória e esquecimento*, centrado nas estratégias de lembrar e esquecer utilizadas como pedagogia nacional. Ibid.

<sup>60</sup> Ibid., p. 253.

desse padrão. Prasenjit Duara propõe pensar essas comunidades imaginadas como estruturas de formação e repressão, que se concretizam internamente pela repressão da diversidade e divergências<sup>61</sup>; por sua vez, Mario Rufer considera que as concepções de tempo e espaço tornaram possíveis as figurações de continuidade entre império e nação, participando assim da própria colonização<sup>62</sup>.

Aníbal Quijano ressalta o mesmo ponto de Rufer, detalhando que essas concepções do tempo e espaço agiram por meio do que chama de colonialidade do poder, despojando outros povos de suas identidades originárias e recriando elas dentro dos esquemas de oposição binária da modernidade – civilizado/primitivo, moderno/pré-moderno, Estado e identidades/tribo e etnias<sup>63</sup>. A raça e o racismo estiveram no centro dessas transformações e na recriação das identidades outras como pejorativas e pertencentes ao passado:

Daí em diante não seriam nada mais que raças inferiores, capazes somente de produzir culturas inferiores. Implicava também sua relocalização no novo tempo histórico constituído com a América primeiro e com a Europa depois: desse momento em diante passaram a ser *passado*. Em outras palavras, o padrão de poder baseado na colonialidade implicava também um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo.<sup>64</sup>

Uma vez situadas no passado do tempo moderado, os sujeitos subalternos experimentaram o presente como uma transição rumo a um futuro fixado no sujeito branco, europeu e civilizado, nas normas do padrão eurocêntrico de pensamento. Rufer diz que essas novas identidades surgem a partir desta *perda* expressa em Quijano, onde o que foi roubado expõe uma pretensão de revolta contra o tempo histórico: “sólo la pérdida como acontecimiento que funda y la vez explica el tiempo vivido de las comunidades, es capaz de articular la historia”<sup>65</sup>.

A partir disso, a temporalidade da diferença cultural fundada na perda, onde podemos situar o sujeito subalterno, pelo o menos na modernidade, não está aquém do regime moderno de historicidade e das imaginações da nação, mas em suas margens, apropriando e

---

<sup>61</sup> DUARA, Prasenjit. Historicizing National Identity, or Who Imagines What and When. In: ELEY, Geoff and SUNY, Ronald Grigor (org.). **Becoming National**. Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 150-177.

<sup>62</sup> RUFER, op. cit., 2010, p. 21.

<sup>63</sup> QUIJANO, Aníbal. Colonialidade del poder y clasificación social. **Journal of World-Systems Research**, Pittsburgh, v. 6, n. 2, p. 342-386, 2000, p. 366.

<sup>64</sup> Idem. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 127.

<sup>65</sup> “Somente a perda como acontecimento que funda e por vez explica a experiência das comunidades, é capaz de articular a história”. RUFER, op. cit., 2010, p. 23.

reescrevendo seus signos. Homi Bhabha atribui a essas posições divergentes na cultura nacional a capacidade de realizar um corte por dentro da modernidade, a partir de temporalidades disjuntivas, situadas no que chamou de “entre-tempo pós-colonial”: um ponto de encontro de diferentes concepções do tempo histórico, um espaço híbrido, que trabalha desacelerando o tempo linear progressivo da modernidade<sup>66</sup>. Essa desaceleração evidencia “o signo do presente”, a performatividade discursiva, a construção cotidiana e política, no presente, das relações entre presente, passado e futuro<sup>67</sup>. Bhabha desenvolve o entre-tempo da diferença cultural como estrutura da representação da agência subalterna, capaz de abrir uma cesura temporal em contraposição ao mito do progresso, que incorpora uma tradição de insubordinação expressa em Frantz Fanon – psiquiatra, filósofo e combatente nas guerras anticoloniais na Argélia durante a década de 50 e 60:

Fanon escreve a partir daquela cesura temporal, o entretempo da diferença cultural, em um espaço entre simbolização do social e o “signo” de sua representação de sujeitos e agências. Fanon destrói dois esquemas de tempo nos quais se pensa a historicidade do humano. Ele rejeita o “caráter tardio” do homem negro porque ele é apenas o oposto do enquadramento do homem branco como universal e normativo – *o céu branco que me cerca por todos os lados*: o homem negro recusa-se a ocupar o passado do qual o homem branco é o futuro.<sup>68</sup> (grifo do autor)

Poderemos não somente aproximar Du Bois, Fanon e Benjamin, mas também as ideias de cesura temporal e brecha do tempo histórico como duas expressões que buscam situar e entender as fissuras ou contraposições surgidas ao regime moderno de historicidade desde o exato momento que ele foi instituído. Desse modo, observamos que as brechas não surgem naturalmente, não são falhas ou equívocos do regime moderno, mas provocadas e abertas por um corte por dentro. Essa característica adicional que rendemos à brecha do tempo histórico é fundamental para compreender a reinscrição do espaço a partir do tempo da diáspora em Gilroy, uma temporalidade disjuntiva que desestabiliza as relações já descritas entre o tempo histórico, as nações, a escrita da história e a produção de uma identidade nacional, compreendida também como um viés de subalternização de outros sujeitos.

A teoria pós-colonial surgiu na década de 80, em meio aos deslocamentos e inovações teóricas que permeiam o regime presentista de historicidade. Ela reivindica a tradição crítica anticolonial de diversos autores, como Du Bois e Fanon, e tem se preocupado com a agência subalterna e as histórias dissidentes da modernidade, entre elas, a da diáspora negra.

---

<sup>66</sup> BHABHA, Homi K.. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p. 400.

<sup>67</sup> Ibid., p. 387.

<sup>68</sup> Ibid., p. 375

Pensaremos a composição d'*O Atlântico negro* a partir da emergência da teoria pós-colonial, refletindo sobre a relação que estabelece com a crise do regime moderno. Os problemas com o conceito de cultura e o Estado-nação moderno marcam esses estudos, além da contraposição a um conceito único de história.

## 2 PASSADOS PÓS-COLONIAIS

*Que é o passado senão o conhecimento que te enrijece na terra e te impele em multidão no amanhã?*

EDUOARD GLISSANT

A diáspora, como é entendida por Paul Gilroy, está diretamente relacionada a e vivida como um processo de subalternização sob o signo racial. De tal modo, é incontornável que contextualizemos *O Atlântico negro* no entrecruzamento dos regimes de historicidade e da teoria crítica pós-colonial, principalmente como uma narrativa que descreve vidas oriundas da brecha do tempo histórico e que manterá relações com a desorientação temporal do presente, muitas vezes referenciada como uma crise da modernidade ou a ascensão do presentismo. Essa aproximação forçada pode nos render uma luz a um dos pontos cegos da proposta de François Hartog: a posição que as camadas subalternas ocupam na ordem do tempo. No entanto, o pós-colonialismo se restringiu a pensar o sujeito subalterno na modernidade, de modo que enfatizamos que o regime moderno de historicidade é um dos principais pontos de nossa preocupação. Do mais, tal discurso, assim como diversos outros que criticam aspectos das heranças iluministas no Ocidente, emerge paralelamente ao momento em que Hartog observou a crise que alçaria o presente como ponto de partida e chegada da organização do tempo histórico, sendo assim, é importante pensarmos também qual é a temporalidade do pós-colonial, explorando os debates que ocorreram sobre isto.

A teoria pós-colonial tem como principal marca a revisão geral do Ocidente, da modernidade e das suas disciplinas do conhecimento a partir da memória da dominação colonial e das resistências subalternas. Suas origens são incertas, mas os *giros* teóricos que realizou destacaram as dissidências contra a escravidão, contra o racismo e contra a colonização, com ênfase nas lutas de libertação anticoloniais e suas heranças, como pontos-chaves pelos quais edificou um discurso crítico. Sua perspectiva crítica procura enquadrar o Ocidente, contingenciá-lo, desnaturalizar os discursos pelos quais o sujeito ocidental moderno tem compreendido a si mesmo e sua relação com os outros, evidenciando os processos de subalternização invisíveis à ótica iluminista. Em 1961, Frantz Fanon escreveu *Os Condenados da Terra*, um manifesto das lutas de descolonização e do Terceiro Mundo. Amigo de Fanon e convidado a escrever o prefácio do livro naquele mesmo ano, Jean-Paul Sartre percebeu que a Europa estava perdendo seu papel de grande sujeito da história:

O barco da Europa faz água por toda parte. O que aconteceu? Isto, simplesmente: éramos sujeitos da história e agora somos objetos. A relação de forças se inverteu, a descolonização está em curso; tudo o que nossos mercenários podem tentar é retardar o fim.<sup>69</sup>

O terceiro-mundismo apareceu, para o filósofo francês, como sinal de que a hegemonia da Europa no Mundo assistia seu fim. O pós-colonialismo parte dessas radicais transformações da perspectiva teórica realizadas pelos intelectuais engajados nos conflitos de libertação, usadas para narrar o crepúsculo avistado por Sartre. Paul Gilroy carrega consigo este mesmo desejo, particularmente pelas suas posições antirracistas, e escreve dentro dos giros que compõem a teoria pós-colonial. Uma releitura do presentismo pela perspectiva pós-colonial é, apesar de transbordar a capacidade das próximas linhas, o que anima este capítulo.

## 2.1 A emergência do pós-colonial

Falamos do momento conhecido como *boom da memória* e os problemas gerados para a historiografia, principalmente no que dizia respeito à história total ou à produção de um passado em comum. Motivado nesse contexto, os estudos sobre memória são conhecidos por duas grandes vertentes: a primeira, dentro principalmente da antropologia e da história, surge nas décadas de 1950 e 1960 e sua gênese pode ser encontrada nos processos de descolonização e na formação das “novas histórias nacionais”; a segunda, muito presente na filosofia e sociologia, surge na década de 70, fruto de questões que o Holocausto herdou para o Ocidente, alçando a figura da testemunha<sup>70</sup> ao pódio mais alto das discussões<sup>71</sup>. O pós-colonial situa-se nas transformações propostas pela segunda vertente em suas tentativas de recuperar testemunhos e passados excluídos como pontos-chaves para reler os processos históricos<sup>72</sup>. A mudança do *olhar* sobre o passado, que acontece no mesmo período do surgimento da “história vista de baixo”, é a primeira origem do pós-colonial. A segunda é seu envolvimento com novas correntes de pensamento surgidas a partir de uma autocrítica do Ocidente.

Robert Young destaca que as reviravoltas teóricas que compõem o pós-estruturalismo, o pós-modernismo e o pós-colonialismo, advém de contraposições ao marxismo ortodoxo, que invisibilizou outras formas de opressão com a centralidade do sujeito operariado. Young

---

<sup>69</sup> FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005, p. 45.

<sup>70</sup> Em *Regimes de historicidade*, Hartog se preocupa com a segunda vertente, destacando o papel que passará a ocupar a testemunha no espaço público. HARTOG, op. cit., 2013 (b), p. 25.

<sup>71</sup> RUFER, Mario. **La nación en escenas**: memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales. El Colegio de México: México, 2009, p. 57-58.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 58.

lembra que Marx, mesmo com ressalvas quanto à violência colonial, concluiu que o colonialismo inglês seria benéfico para a Índia, alçando aquela sociedade à situação “avançada” das lutas de classe do contexto europeu do século XIX<sup>73</sup>. Esse marxismo hegeliano trabalhou absorvendo outras experiências em estruturas ocidentais de conhecimento<sup>74</sup>, assimilando cada existência particular no tempo da história universal, cuja ordem é cronológica e linear<sup>75</sup>. Esse tipo de marxismo é predominante nas ciências humanas entre as décadas de 1930 e 1950. Em plena Guerra-Fria, com o crescimento das controvérsias da esquerda com o stalinismo da União Soviética, a teoria marxista passa a ser confrontada pelas suas vertentes terceiro-mundistas, a exemplo do maoísmo, como parte das questões surgidas nos contextos coloniais e pelas demandas da descolonização, onde a opressão figurada no racismo não era atendida pelo centralismo nas lutas de classe<sup>76</sup>. As raízes da crítica pós-colonial, portanto, devem ser buscadas nas releituras teóricas exigidas pelas experiências subalternas de subjugação racial, onde escravidão, racismo e colonialismo não se separam. Às encontraremos tanto nos precursores dos *black studies*, como W. E. B. Du Bois e Marcus Garvey, quanto nos intelectuais anticolonialistas, como Frantz Fanon, Aimé Césaire e C. L. R. James<sup>77</sup>. Young destaca esse nível básico do pós-colonialismo:

En su nivel más básico, la teoría postcolonial es el resultado de experiencias diferentes de los orígenes culturales y nacionales, del modo en que el lugar de nacimiento determina el tipo de vida que se tendrá en este mundo, privilegiada y placentera o explotada y oprimida.<sup>78</sup>

O papel determinante do lugar de nascimento, sublinhado por Young, está incluído nas imaginações eurocêntricas e racistas do mundo. Sem ressalvas, podemos afirmar que “se o pensamento marxista pode ser descrito como tendo a classe em seu cerne, a teoria pós-colonial pode ser descrita como tendo-o na raça”<sup>79</sup>. Césaire e Fanon são dois exemplos recorrentes que demonstram como a experiência de opressão racial transformou o marxismo

---

<sup>73</sup> YOUNG, Robert J. C.. **Whites Mythologies: Writing History and the West**. 2 ed. Londres; Nova York: Routledge, 2004, p. 33.

<sup>74</sup> Ibid., p. 34.

<sup>75</sup> Ibid., p. 47.

<sup>76</sup> Young avalia que boa parte da produção intelectual anticolonial do Terceiro-Mundo foi subestimada como formas nacionais, propondo que a pensemos como uma teoria tricontinental. YOUNG, Robert J. C.. Nuevo recorrido por (las) Mitologías Blancas. In: MEZZADRA, Sandro (org.). **Estudios postcoloniales**. Ensayos fundamentales. Madrid: Editores Traficantes de Sueños, 2008, p.203.

<sup>77</sup> MELLINO, Miguel. **La crítica poscolonial: descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales**. Buenos Aires, Paidós, 2008, p. 114.

<sup>78</sup> “Em seu nível mais básico, a teoria pós-colonial é o resultado de experiências diferentes de origens culturais e nacionais, de modo em que o lugar de nascimento determina o tipo de vida que se terá neste mundo, privilegiada e prazerosa ou explorada e oprimida” (tradução nossa). YOUNG, op. cit., 2008, p. 205.

<sup>79</sup> MIGNOLO, Walter. **Histórias Locais/ Projetos Globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p 143.

por dentro. Poeta surrealista martinicano, Aimé Césaire ficou conhecido, juntamente ao senegalês Leopold Sédar Senghor, por ter sido um dos fundadores do conceito de negritude – termo francófono da identidade negra. Diferente de Marx, Césaire não encontrará na colonização nenhum valor humano ou civilizacional. Em *Discurso sobre o colonialismo*, lançado em 1950, Césaire fez dura crítica ao Ocidente, averiguando a proximidade entre o nazismo e o colonialismo:

Sim, valeria a pena estudar clinicamente, com detalhe, as formas de atuar de Hitler e do hitlerismo, revelar-lhe ao mui distinto, mui humanista, mui cristão burguês do século XX que leva dentro de si um Hitler e que ignora que Hitler o habita, que Hitler é seu demônio, que, se o vitupera, é por falta de lógica, e que no fundo o que não é perdoável em Hitler não é o crime em si, o contra o homem, não é a humilhação do homem em si, senão o crime contra o homem branco, é a humilhação do homem branco, e haver aplicado na Europa procedimentos colonialistas que até agora só concerniam aos árabes da Argélia, aos coolies da Índia e aos negros da África.<sup>80</sup>

O trecho é elucidativo pela forma como nega qualquer benefício progressista na colonização, destaca a centralidade do racismo no paradoxo humanista para com os povos não europeus e, finalmente, inverte a narrativa eurocêntrica da história, localizando na relação metrópole/colônia a explicação para a história-acontecimento. Contrário de Césaire e intimamente influenciado por ele, Frantz Fanon seguirá os mesmos passos, denunciando a invisibilidade da dominação racial e colonial no marxismo.

Psiquiatra, filósofo e marxista, Fanon lançou seu primeiro livro em 1952, *Pele negra, máscaras brancas*, avaliando as consequências psicológicas do racismo. Ele destaca as dimensões estruturais do racismo nos países europeus e sua consequência psíquica no colonizado: o complexo de inferioridade<sup>81</sup>. Logo após, em 1953, Fanon foi designado para trabalhar na ala psiquiátrica de um hospital em Blida, na Argélia, permanecendo lá até 1956, quando, em carta aberta, pediu demissão para dedicar-se à luta da descolonização argelina<sup>82</sup>. Em 1959, Fanon foi nomeado embaixador itinerante da África Negra pelo governo provisório da Argélia, viajando pelos países africanos para promover a descolonização. Em 1960, descobriu que sofria de leucemia e que lhe restava apenas um ano de vida, cujo qual utilizou para escrever e publicar *Os Condenados da Terra*. Em seu último livro, Fanon preocupou-se mais uma vez com a experiência colonial em torno do racismo, afirmando que o modelo

---

<sup>80</sup> CÉSAIRE, Aimé. **Discurso Sobre o Colonialismo**. Santa Catarina: Letras Contemporâneas, 2010, p. 21-22.

<sup>81</sup> Fanon descreve a inferioridade sentida pelo negro como correlato da supervalorização da supremacia racial branca. FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 89.

<sup>82</sup> No capítulo “Guerra colonial e distúrbios mentais” de *Os Condenados*, Fanon relata casos que observou no tratamento de experiências traumáticas da guerra colonial no centro hospitalar em Blida, até 1956, e depois nas unidades do exército de libertação nacional, até 1959. FANON, op. cit., cap. 5, 2005.

dialético marxista superestrutura/infraestrutura precisaria ser repensado para o contexto colonial:

Quando se percebe na sua imediatez o contexto colonial, é patente que aquilo que fragmenta o mundo é primeiro o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça. Nas colônias, a infraestrutura econômica é também superestrutura. A causa é consequência: alguém é rico porque é branco, alguém é branco porque é rico. É por isso que as análises marxistas devem ser sempre ligeiramente distendidas, a cada vez que se aborda o problema colonial.<sup>83</sup>

O alerta de Fanon frisava que a ideologia não poderia mais ser tratada como questão secundária – principalmente para as formas de subalternização determinadas pela raça. A concepção de ideologia é alargada e deixa de significar simplesmente ideias políticas, mas também estruturas mentais, crenças, conceitos e formas de se expressar com o mundo<sup>84</sup>. Ambos, Césaire e Fanon, fundam os principais temas e perspectivas tomadas pela crítica pós-colonial: o anti-eurocentrismo e a reavaliação da narrativa da história da modernidade, a análise dos discursos coloniais e da formação material e discursiva do subalterno, a centralidade da raça e do racismo, a preocupação com questões ditas de menos importância como a ideologia e a cultura, a interdisciplinaridade nos estudos do colonialismo e a tomada da experiência subalterna como ponto chave de uma revisão teórica.

O pós-colonialismo se contrapõe à meta-narração da modernidade euro-centrada<sup>85</sup>. Os encontros entre europeus e não-europeus desde 1492 foram entendidos pelas estruturas binárias de reconhecimento, identificação e representação, como civilização/ barbárie, moderno/primitivo, branco/ negro, Eu/Outro<sup>86</sup>, de forma que os povos de fora da Europa passaram a ser vistos como raças inferiores e atrasadas, presas em sociedades sem história. Sendo assim, pelo pós-colonial busca-se disponibilizar uma subjetividade que recupere a voz dos subalternos colonizados<sup>87</sup>. Tal teoria é contemporânea ao surgimento do pós-estruturalismo e do pós-modernismo<sup>88</sup>, e profundamente influenciada pelas transformações do giro linguístico, principalmente pelas obras de Michel Foucault, Gilles Deleuze e Jacques Derrida. Autores como o palestino Edward Said e o indiano e a indiana Homi Bhabha e

---

<sup>83</sup> Ibid.

<sup>84</sup> LOOMBA, Ania. **Colonialism/Postcolonialism**: the new critical idiom. 2 ed. Londres e Nova York: Routledge, 2005, p. 26.

<sup>85</sup> MELLINO, op. cit., 2008, p. 101.

<sup>86</sup> LOOMBA, op. cit., 2005, p. 53.

<sup>87</sup> Ibid., p. 16.

<sup>88</sup> Robert Young foge da convencional ideia de situar o pós-estruturalismo como produto de “Maio de 68”, propondo que, na verdade, a Guerra da Argélia é que deveria ser entendida como o centro dessas transformações. Diversos nomes importantes do pós-estruturalismo, como Jean-François Lyotard e Jacques Derrida, estiveram intimamente envolvidos com a descolonização argelina ou nasceram na Argélia. YOUNG, op. cit., 2004, p. 32.

Gayatri Spivak compõem o que se acostumou a chamar de tríade pós-colonial<sup>89</sup>; porém, é Said que, em 1978, com a publicação de *O Orientalismo*, funda o principal objeto de pesquisa da crítica pós-colonial: o discurso colonial<sup>90</sup>. O objeto proposto por Said naquele momento era a representação do Oriente pelo Ocidente - em especial o Oriente Médio - nas relações econômicas, sociais e culturais estabelecidas pelo imperialismo, verificadas principalmente na literatura. Em 1993, com *Cultura e Imperialismo*, Said expande sua argumentação pensando em uma dimensão mais ampla do projeto imperialista, considerando outras partes do globo. Para Ania Loomba, Said funda o modelo de estudo do Colonialismo observado em outros trabalhos semelhantes<sup>91</sup>. O discurso colonial é definido como um conceito foucaulteano – um campo que define o que pode e o que não pode ser dito<sup>92</sup> – e sua análise deve ser interdisciplinar, a partir das mudanças realizadas em cada disciplina<sup>93</sup>.

Imperialismo e Colonialismo são tratados como eventos que fornecem uma interpretação estratégica da modernidade e o ponto de partida pelo qual podemos entender o presente<sup>94</sup>. Para Said, o imperialismo é a prática, a teoria e as atitudes tomadas por um centro metropolitano que governa um território distante; por sua vez, o colonialismo é sua consequência material, a implantação de colônias nesses territórios<sup>95</sup>. O Colonialismo é encarado como um instrumento de desestruturação e reestruturação das sociedades colonizadas, no qual a crítica pós-colonial tem se preocupado com os processos ideológicos desse instrumento:

The process of ‘forming a community’ in the new land necessarily meant *un-forming* or *re-forming* the communities that existed the already, and involved a wide range of practices including trade, plunder, negotiation, warfare, genocide, enslavement and rebellions. Such practices generated and were shaped by variety of writings – public and private records, letters, trade documents, government papers, fiction and scientific literature. These practices and writings are what contemporary studies colonialism and postcolonialism try to make a sense of.<sup>96</sup>

---

<sup>89</sup> MELLINO, op. cit., 2008, p. 36.

<sup>90</sup> LOOMBA, op. cit., 2005, p. 41.

<sup>91</sup> Ibid., p. 43.

<sup>92</sup> Ibid., p. 38.

<sup>93</sup> Ibid., p. 46.

<sup>94</sup> Para Said, por exemplo, o imperialismo é a chave histórica da globalização: “uma das realizações do imperialismo foi aproximar o mundo, e embora nesse processo a separação entre europeus e nativos tenha sido insidiosa e fundamentalmente injusta, a maioria de nós deveria agora considerar a experiência histórica do império como algo compartilhado em comum”. SAID, Edward W.. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 27.

<sup>95</sup> Ibid., p. 40.

<sup>96</sup> “O processo de “formar uma comunidade” na nova terra significou necessariamente deformar ou reformar as comunidades que já existiam, e envolveu uma gama ampla de práticas incluindo comércio, negociação, guerra, genocídio, escravização e rebeliões. Tais práticas geravam e eram moldadas pela variedade de escritos –

A matéria prima dos estudos pós-coloniais é o material cultural e textual que diz respeito, cada qual um pouco, às relações estruturadas entre colonizador e colonizado pelo discurso colonial. Assim como Fanon, o pós-colonialismo não cria barreiras entre superestrutura e infraestrutura, entre ideologia e condições materiais. Busca-se compreender a formação do subalterno em seus contextos socioeconômicos, culturais e discursivos<sup>97</sup>. Pensando os efeitos ideológicos do discurso colonial, a crítica pós-colonial, dentro das concepções pós-estruturalistas, analisa a linguagem e a cultura como componentes não menos importantes do que a dimensão material da colonização; por conta disso, não há demarcações rígidas entre evento e representação, de modo que os processos históricos são lidos como textos<sup>98</sup>. Opera-se com um conceito foucaulteano de poder: um sistema capilar<sup>99</sup>, que pode ser interiorizado e reproduzido, mas que, apesar de totalizante e invasivo, não é um sistema perfeito e abre brechas para a agência dos subalternos em suas estruturas e relações de poder<sup>100</sup>. Nessas brechas, a agência subalterna é ressaltada como forma de recuperar a subjetividade atacada pelo poder colonial.

Através dos aportes teóricos primeiro expressos em Said e as perspectivas críticas, as torções do marxismo e o anti-eurocentrismo, pioneiramente vistos em Fanon, o pós-colonial tornou-se um termo disperso e de difícil definição<sup>101</sup>. De modo resumido, podemos apontar quatro correntes distintas que surgiram conjuntamente às transformações e inovações que estamos destacando e correspondem a lugares para situarmos o desenvolvimento dos estudos pós-coloniais. A primeira, situada no mundo anglófono, é a área acadêmica chamada *English Studies*, onde, nos anos 60, com o peso da descolonização e das teorias tricontinentais terceiro-mundistas, se começou estudar literaturas em inglês de autores não ingleses. De

---

registros públicos e privados, letras, documentos comerciais, documentos governamentais, literatura científica e ficcional. Essas práticas e escritos são o que estudos colonialistas e pós-colonialistas contemporâneos tentam construir um sentido sobre”. LOOMBA, op. cit., 2005, p. 8.

<sup>97</sup> O teórico marxista Antônio Gramsci propôs uma concepção de ideologia autônoma das condições materiais e constituindo um lugar de conflito entre grupos sociais. Para Loomba, o uso de Gramsci em correntes da teoria pós-colonial proporcionou pensar o racismo e a cultura não mais como simples efeito do capitalismo. LOOMBA, op. cit., 2005, p. 30.

<sup>98</sup> Ibid., p. 37.

<sup>99</sup> Ibid., p. 48.

<sup>100</sup> MELLINO, op. cit., 2008, p. 78.

<sup>101</sup> O que propomos é um esboço, de modo que apresentamos um plano teórico e político pelo qual pensar *O Atlântico negro* de Paul Gilroy, no entanto, qualquer tentativa de definir o pós-colonial precisaria de um trabalho mais extenso do que o que estamos propondo.

acordo com Miguel Mellino, naquele momento surgiram questões a respeito da relação da língua como instrumento de controle e as tradições literárias nacionais<sup>102</sup>.

A segunda corrente corresponde ao *Subaltern Studies*, na Índia, formado entre os anos 70 e 80, liderado pelo historiador Ranajit Guha, que propôs uma nova agenda para a historiografia indiana, pensando em uma história dos subalternos influenciada pela obra de Gramsci<sup>103</sup>. O grupo é composto por nomes importantes para o pensamento pós-colonial, como Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee e Gayatri Chakravorty Spivak<sup>104</sup>. A terceira é o Grupo de Estudos Subalternos Latino-americano, ou grupo modernidade/colonialidade<sup>105</sup>, formado entre a metade dos anos 90 e o começo do século XXI. O grupo deriva de uma tradição fundada pela teoria da dependência<sup>106</sup>, tem se preocupado com a singularidade da formação da América Latina e conta com nomes como Aníbal Quijano, Enrique Dussel e Immanuel Wallerstein. O grupo latino-americano, apesar de diálogos com outras correntes pós-coloniais, ressaltam a peculiaridade das suas questões, operando giros próprios e se autodenominando de teoria decolonial ou da decolonialidade. Em suma, buscam completar, entre os latino-americanos, a descolonização epistêmica que permaneceu incompleta após as independências no século XIX.

Outra corrente que exploraremos como lugar de desenvolvimento da teoria pós-colonial são os estudos da diáspora negra, onde encontraremos melhor posto os problemas da crítica cultural pós-colonial que aparecem em Paul Gilroy. Esses estudos expressam as mesmas diretrizes revisionistas da modernidade eurocentrada, de modo que podemos pensá-los como sintomas e causas das crises da cultura, da história, da nação e, por fim, do regime moderno de historicidade.

---

<sup>102</sup> MELLINO, op. cit., 2008, p. 34.

<sup>103</sup> DUBE, Saurabh. Introducción: temas e intersecciones de los pasados poscoloniales. In: DUBE, Saurabh (org.). **Pasados Poscoloniales**. El Colegio de México: México D.F., 1999, p. 11.

<sup>104</sup> Spivak é particularmente importante pelo seu ensaio *Can the subaltern speak?*, de 1988, onde fez uma crítica direcionada aos historiadores do *Subaltern Studies* e seus projetos de recuperar a voz dos subalternos. A pergunta principal, já indicada pelo título, remetia à impossibilidade de localizar uma autêntica expressão do subalterno em meio às consequências do poder do discurso colonial, que Spivak chamou de violência epistêmica. SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

<sup>105</sup> CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (org.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 11-12.

<sup>106</sup> Principalmente nas questões suscitadas por autores como José Carlos Mariátegui em torno da ideia de “desenvolver” países latino-americanos. MIGNOLO, op. cit., 2003, p. 86-87.

## 2.2 Sobre o conceito de diáspora

*O Atlântico negro* se localiza nas intersecções de uma série de rupturas que nos esforçamos para descrever: a emergência do terceiro-mundo e da crítica anticolonial, a crise do marxismo, o giro linguístico e o pós-estruturalismo. Porém, para além dessas rupturas, Paul Gilroy é parte de uma tradição intelectual negra que, frente à escravidão e ao racismo, buscou narrar a si mesmo e narrar o mundo, inventando uma forma de existir em meio à espoliação<sup>107</sup>. Essa tradição fundada no Novo e no Velho Mundo disputou os termos Negro e África com o discurso racial Ocidental, se apropriando e revertendo seus significados inferiores e negativos. O filósofo camaronês Achille Mbembe afirma que Negro e África são dois termos que atuaram em coprodução em um longo processo histórico de desenvolvimento de questões da raça<sup>108</sup>, com especial uso no século XVIII, entre o iluminismo e o tráfico negreiro. Mbembe afirma também que o Negro foi produzido dentro do comércio triangular: extraído na África, fundido nas plantations da América e transformado em valor na Europa<sup>109</sup>. Sua emergência seguiu o pensamento cartesiano europeu, situando um Eu no centro de qualquer significação em seu contato com os Outros – “a partir desta posição, tudo que não é idêntico a si, apenas, pode ser anormal”<sup>110</sup>.

Para os/as negros/as dispersos/as no mundo pelas rotas do tráfico, a imagem da África apareceu como forma de consolo e redenção<sup>111</sup>. Essas pessoas responderam ao racismo buscando recuperar a subjetividade perdida pela violência colonial, de forma que o julgamento de identidade do pensamento cartesiano deu lugar a uma declaração de identidade: “o Negro diz de si mesmo que é aquilo que não foi apreendido; aquele que não está onde se diz estar, e muito menos onde o procuramos, mas antes no lugar onde não é pensado”<sup>112</sup>. Esse desejo de reconstrução inaugurou as preocupações por um *arquivo negro*, com papel de restituir sua história – uma tarefa complicada pela ausência de vestígios: como escrever uma história sem fontes?<sup>113</sup>. Para Mbembe, a escrita da história negra foi concebida como uma história fragmentada, convocada para relatar uma experiência que em si mesmo é fragmentada, e caracterizada pela sua dimensão performativa:

---

<sup>107</sup> MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 01, p. 171-209, 2001, p. 189.

<sup>108</sup> Idem. *A crítica da razão negra*. Portugal: Antígona, 2014, p. 75.

<sup>109</sup> Ibid., p. 78.

<sup>110</sup> Ibid., p. 58.

<sup>111</sup> Ibid., p. 54.

<sup>112</sup> Ibid., p. 59.

<sup>113</sup> Ibid., p. 59-60.

A estrutura de tal *performance* é de ordem teológica. O objectivo passa de facto por escrever uma história que reabre, para os descendentes de escravos, a possibilidade de voltarem a ser agentes da própria história. No prolongamento da Emancipação e da Reconstrução, a reescrita da história é, mais do que nunca, considerada um acto de imaginação moral. O gesto histórico por excelência consistirá doravante em passar do estatuto de escravo ao de cidadão *como os outros*. (grifo do autor) <sup>114</sup>

Em outras palavras, o horizonte de expectativa que guiará esta escrita será a disputa por uma liberdade plena e autônoma. O lugar historiográfico permeado pela ausência e perda é o berço da performatividade da história negra, no sentido que deu Mbembe. Para Homi Bhabha, a perda inaugura a performance, disputando os signos de homogeneidade cultural da nação, da identidade nacional, do povo ou mesmo da história e do tempo histórico, fazendo emergir a diferença cultural<sup>115</sup>. No limite da história nacional, as populações negras narraram a si mesmos a partir de temporalidades disjuntivas da cultura nacional<sup>116</sup>. Nossa proposta é pensar o tempo dessa escrita dentro das brechas do regime moderno de historicidade, no modo como concebe Hartog, com as qualidades atribuídas por Bhabha ao que chama de cesura temporal<sup>117</sup>.

Os africanos na diáspora, portanto, se apropriaram da modernidade de diferentes formas. Podemos falar de três vertentes do modernismo negro: a norte-americana, a francófona e a latino-americana<sup>118</sup>. A norte-americana é primeiro marcada pelos *black studies*, fundados por W.E.B Du Bois em 1886 com a publicação de *The Suppression of the Slave Trade to the United States* e seguido pela criação do fórum acadêmico *Journal of Negro History* de Carter G. Woodson<sup>119</sup>. Entre os anos 1920 e 1940, o *Harlem Renaissance* trará um novo impacto com a figura do “Novo Negro”, pelas letras de Alain Locke, Langston Hughes e Richard Wright. A vertente francófona consolidou-se nos anos 40 em torno do movimento da negritude, tendo no *Diário de Retorno ao País Natal* de Aimé Césaire, escrito entre 1936 e 1938, seu principal marco. Além de Césaire, o martinicano René Menil e o senegalês Leopold Sédar Senghor são outros dois nomes de destaque. O movimento da negritude se organizou em torno da revista parisiense *Présence Africaine*, lançada em 1947, que tentou unir e fomentar debates dentro do “mundo negro”, entre africanos continentais e na diáspora. Por sua vez, na América-Latina, a política negra no começo do século 20 preocupou-se com a

---

<sup>114</sup> Ibid., p. 60.

<sup>115</sup> BHABHA, op. cit., 2013, p. 249-250

<sup>116</sup> Ibid., p. 246.

<sup>117</sup> Ibid., p. 375.

<sup>118</sup> GUIMARÃES, A. S. A.. A modernidade negra. **Teoria & Pesquisa**, São Carlos, n.42-43, p. 41-62, 2003.p. 49.

<sup>119</sup> HEYWOOD, op. cit., p. 13.

total integração dos afrodescendentes na cultura nacional e a conquista da cidadania, em contraposição aos imigrantes europeus e às campanhas de branqueamento. No Brasil, os afro-brasileiros reivindicaram a identidade nacional como mestiçagem e se isolaram ideologicamente, por falta de interesses comuns, dos demais movimentos pan-africanistas.<sup>120</sup>

Frutos desses diferentes movimentos, o termo diáspora passa a ser utilizado entre as décadas de 1950 e 1960<sup>121</sup>, no momento em que a historiografia deixa de focar demasiadamente nas questões econômicas e quantitativas do tráfico transatlântico e passa a se preocupar com as questões culturais e políticas<sup>122</sup>. Ele foi apropriado da história judaica e se refere à experiência de dispersão e desenraizamento da população negra. Para nossos interesses, destacaremos a concepção desse termo nos estudos culturais britânicos, desenvolvidos no *Center for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) da Universidade de Birmingham, de qual Paul Gilroy fez parte.

Os estudos culturais britânicos se formaram na década de 50 em consonância com a agenda política da Nova Esquerda<sup>123</sup>, surgida em 1956, que, a partir de 1960, se organizou em torno das publicações da *New Left Review*. Eles surgiram dentro das preocupações de um grupo de intelectuais marxistas com os temas desvalorizados pelo marxismo mais ortodoxo: a ideologia, a cultura, a linguagem e o simbólico<sup>124</sup>. Entre os nomes envolvidos nesses novos estudos, destacamos Richard Hoggart, Raymond Williams, Edward Thompson, Eric Hobsbawm e, principalmente, Stuart Hall – responsável por introduzir nos estudos culturais as questões sobre raça e racismo. Jamaicano, Hall emigrou para a Inglaterra em 1951 para estudar na Oxford, momento em que conviveu com muitos outros estudantes caribenhos que fizeram parte da Nova Esquerda e, conta Hall, compuseram a primeira *intelligentsia* negra anticolonial ou pós-colonial<sup>125</sup>.

William, Hoggart e Thompson divergiram da separação rígida entre superestrutura e infraestrutura do marxismo economicista; por sua vez, Hall se esforçou para introduzir as questões de raça e racismo neste campo, muitas vezes em contraposição ao que avaliou como movimento essencializante da concepção de cultura utilizada nos principais autores dos

---

<sup>120</sup> GUIMARÃES, op. cit., 2003 p. 54-55.

<sup>121</sup> ZELEZA, op. cit., 2005, p. 39.

<sup>122</sup> HEYWOOD, op. cit., 2008, p. 16.

<sup>123</sup> HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

<sup>124</sup> Ibid., p. 224.

<sup>125</sup> Ibid., p. 463.

estudos culturais<sup>126</sup>. Hall iniciou no CCCS em 1964 por convite de Hoggart e em 1968 tornou-se diretor do Centro. Com seu incentivo, novos estudos no CCCS passaram a destacar o papel do racismo na formação e produção da identidade nacional inglesa<sup>127</sup>. O contexto dos anos 80, quando esses trabalhos começaram a surgir na Grã-Bretanha, é descrito por Hall como o momento da emergência de um novo racismo, que incluiu em seu vocabulário a etnicidade e se caracteriza pela discriminação de diferentes identidades culturais<sup>128</sup>. O novo racismo é compreendido como uma reação conservadora à crise da britanidade, provocada nos anos do pós-guerra pela perda dos impérios, a linguagem neoliberal do tatcherismo, o aumento das imigrações pós-coloniais e a decadência econômica atrelada ao processo de desindustrialização<sup>129</sup>. O termo diáspora passa a ser utilizado como contraposição às concepções essencialistas da identidade negra, em setores afrocentristas do movimento negro, e da identidade nacional e seu discurso racial<sup>130</sup>.

A ideia de diáspora ganhou uma conotação específica em determinado contexto político inglês, estendido em *O Atlântico negro* de Gilroy como proposta para pensar a identidade negra em suas comunicações transculturais; nesse sentido, a perspectiva preconizada na diáspora será coproduzida com a crítica pós-colonial, baseada em três pontos: a desconstrução, o anti-essencialismo e o hibridismo<sup>131</sup>. Os alvos principais tornaram-se o Estado-nação, a cultura nacional e as identidades nacionais, dentro das linhas traçadas por Benedict Anderson e sua proposta de pensar a nação moderna como “comunidades imaginadas”<sup>132</sup>. Para Hall, as nações são sistemas de representação<sup>133</sup>; para Bhabha, são estratégias narrativas<sup>134</sup>, que trabalham a partir de um processo temporal, unindo concepções

---

<sup>126</sup> Ibid., p. 157.

<sup>127</sup> Em 1982, *The Empire Strikes Back: race and racism in 70's Britain*, organizado por um grupo do CCCS no qual se incluía Paul Gilroy, constituiu um marco dessas novas perspectivas. Ibid., p. 232.

<sup>128</sup> Ibid., p. 75-76.

<sup>129</sup> MELLINO, op. cit., 2008, p. 163.

<sup>130</sup> Esse é o sentido dado ao termo por Gilroy em *There Ain't no Black in the Union Jack*, fruto de sua pesquisa de doutorado. Ibid., p. 162.

<sup>131</sup> Ibid., p. 125.

<sup>132</sup> ANDERSON, op. cit., 2008.

<sup>133</sup> “Se sustentam nos costumes, hábitos e rituais do dia a dia, nos códigos e convenções sociais, nas versões dominantes de masculino e feminino, na memória socialmente construída dos triunfos e desastres nacionais, nas imagens, nas paisagens imaginadas e distintas características nacionais que produzem a ideia de “Grã Bretanha””. HALL, op. cit., 2013, p. 87.

<sup>134</sup> “No entanto, a força narrativa e psicológica que a nacionalidade apresenta na produção cultural e na projeção política é o efeito da ambivalência da “nação” como estratégia narrativa. Como aparato de poder simbólico, isto produz um deslizamento contínuo de categorias, como sexualidade, afiliação de classe, paranoia territorial ou “diferença cultural” no ato de escrever a nação. O que é revelado nesse deslocamento e repetição de termos é a nação como medida da liminaridade da modernidade cultural”. BHABHA, op. cit., 2013, p. 229.

de tempo à imaginação do espaço<sup>135</sup>. Em outras palavras, a nação é um empreendimento totalizante e essencializante do qual, como diz Maria Inês Mudrovcic<sup>136</sup>, se valeu a historiografia ocidental. A crítica pós-colonial, portanto, busca desmontar as narrativas históricas que restringem os diálogos políticos e culturais ao espaço imaginado da nação moderna, o que, para esses autores, significa uma concepção de cultura homogênea que rege os absolutismos étnicos do novo racismo. O termo diáspora “luta” em duas frentes: ao mesmo tempo em que problematiza as leituras afrocentristas e os apelos à raça na formação unitária e essencialista de uma identidade negra que segue um traço contínuo para além das transformações do tempo, espaço ou deslocamento<sup>137</sup>, também procura criticar a metafísica da nação e a repressão das diferenças culturais. Para Paul Gilroy, a diáspora combate a concepção sedentária de cultura com o princípio do movimento:

A ideia de diáspora oferece uma alternativa imediata à disciplina severa do parentesco primordial e do pertencimento enraizado. Ela rejeita a noção popular de nações naturais espontaneamente dotadas de uma consciência de si próprias, compostas meticulosamente por famílias uniformes; ou seja, aqueles conjuntos intercambiáveis de corpos ordenados que expressam e reproduzem culturas distintas em absoluto, assim como pares heterossexuais formados com perfeição. Como uma alternativa à metafísica da “raça”, da nação e da cultura delimitada e codificada no corpo, a diáspora é um conceito que problematiza a mecânica cultural e histórica do pertencimento. Ela perturba o poder fundamental do território na definição da identidade ao quebrar a sequência simples de elos explanatórios entre lugar, localização e consciência. Deste modo, ela destrói a invocação ingênua da memória comum como a base da particularidade, ao chamar a atenção para a dinâmica política contingente da comemoração.<sup>138</sup>

A cultura deixa sua ontologia e passa a ser, ela mesma, historicizada. Em breves palavras conclusivas, a diáspora comporá uma rede de relações originada nas dispersões e expatriações de algum modo involuntárias, fundando seu pertencimento sobre a memória e dinâmicas sociais de recordação. Ela não significa apenas exílio e não existe possibilidade de reconciliação com os laços cortados<sup>139</sup>. A diáspora opera por uma lógica *anti-moderna*, funcionando em oposição às formas conhecidas de cidadania e política; seja pela assimilação, seja pelo retorno, o Estado-nação representa o meio institucional de por fim à diáspora<sup>140</sup>. Ao experimentarem a diáspora, os africanos que viajaram pelo Atlântico arrastaram consigo a

---

<sup>135</sup> Ibid., p. 231-234.

<sup>136</sup> MUDROVICIC, op. cit., 2012. p. 25-38.

<sup>137</sup> O que, para Mbembe, significa a tentativa de reatar os laços de parentescos perdidos para sempre na escravidão. MBEMBE, op. cit., 2014 p. 69.

<sup>138</sup> GILROY, op. cit., 2007, p. 151.

<sup>139</sup> Isso significa, para Mbembe, a ausência de uma memória, ou um trabalho de memória, da escravidão, principalmente pela relutância dos africanos continentais em reconhecerem a culpa e a responsabilidade no comércio de escravos. MBEMBE, op. cit., 2001, p. 188.

<sup>140</sup> MELLINO, op. cit., 2008, p. 165-167.

África, que se tornou o signo ao redor do qual se uniram na luta contra a escravidão, o racismo e o colonialismo. Apropriada por uma relação agonística – “uma mistura de desejo, de decepção e, esporadicamente, de desgosto”<sup>141</sup> -, a África, segundo Hall, vive e passa bem:

A África passa bem, obrigado, na diáspora. Mas não é a África daqueles territórios agora ignorados pelo cartógrafo pós-colonial, de onde os escravos eram sequestrados e transportados, nem a África de hoje, que é pelo menos quatro ou cinco “continentes” diferentes embrulhados num só, suas formas de subsistência destruídas, seus povos estruturalmente ajustados a uma pobreza moderna devastadora. A África que vai bem nesta parte do mundo é aquilo que a África se tornou no Novo Mundo, no turbilhão violento do sincretismo colonial, reforjada na fornalha do panelão colonial.<sup>142</sup>

A África disponibilizou uma subjetividade dissidente à diáspora negra. Porém, a experiência diaspórica não está mais somente localizada entre as populações negras (ou entre os judeus). O termo tem sido utilizado para designar outras histórias de dispersões e de minorias étnicas, tornando-se uma alternativa a palavra imigrante<sup>143</sup>. Podemos encontrar algumas causas da popularização desta palavra na emergência das questões multiculturais, em torno do ajustamento das diversidades culturais dentro das comunidades nacionais<sup>144</sup>, bem como nas novas identidades culturais, chamadas por Hall de identidades pós-modernas, que não são mais fixas, essenciais ou permanentes, mas uma “celebração móvel”, onde o sujeito pode variar entre infindáveis opções de roupagem, permanecendo um “eu” instável e incoerente, resultado da multiplicação de sistemas de significação e representação cultural<sup>145</sup>.

Tais transformações demonstram o contexto de produção da perspectiva da diáspora na Inglaterra e seus principais problemas políticos e sociais em torno do novo racismo. Paul Gilroy concentra-se nesses problemas e escreve uma história onde a incoerência temporal da diáspora ritma a formação do *Atlântico negro*. Antes de partirmos para a análise da obra, cabe esboçar em breves linhas os problemas enfrentados para definir a temporalidade do pós-colonial. A discussão a seguir serve como reforço de que a crítica pós-colonial situa-se como causa e consequência da crise do regime moderno de historicidade. Ela expressa a própria consciência disso.

### 2.3 O pós e o neocolonial

---

<sup>141</sup> MBEMBE, op. cit., 2014, p. 95.

<sup>142</sup> HALL, op. cit., 2013, p. 44-45.

<sup>143</sup> MELLINO, op. cit., 2008, p. 153.

<sup>144</sup> HALL, op. cit., 2013, p. 57-59.

<sup>145</sup> Idem. op. cit., 2006, p. 12-13.

O pós-colonial tem encontrado pelo seu caminho dificuldades para se posicionar temporalmente. Cercado pela aura de Walter Benjamin e a negação do tempo vazio e homogêneo, os estudos pós-coloniais deixaram em aberto a lacuna do tempo histórico. Sem aceitar as divisões rígidas entre presente e passado, diversos autores buscam trazer outras temporalidades, culturalmente localizadas, para significar a história-acontecimento. No entanto, acreditamos que não tem sido suficiente e os debates permanecem abertos, obrigando um posicionamento constante sobre a temática.

Boa parte dos problemas com o pós-colonial se deve a ambivalência do *pós*. Em 1992, Ella Shohat, em plena ascensão do termo, focou sua crítica nessa aparente ambiguidade, ao mesmo tempo em que desvelou a tensão entre rupturas e continuidades, entre *pós* e *neo*, demonstrando uma disputa narrativa pela caracterização, ou historicização, do presente – é o presente, ou o presentismo, ao que parece, quem dá as ordens. Shohat afirma que o pós-colonial reina na trilha do eclipse do terceiro-mundismo e o fim, em 1991, da União Soviética, incorporando o *pós* - no sentido de *além* – do pós-modernismo e pós-estruturalismo, que representaria dois gêneros: os avanços de uma história intelectual ocidental e a tentativa de romper com a cronologia rígida da história *tout court*<sup>146</sup>. O pós-colonial é acusado de ser universalizante e despolitizante, além de carregar uma dupla ambiguidade: primeiro, espacial, dado que nem todos os países - como caso comparássemos a formação colonial da Índia e da Austrália – são pós-coloniais da mesma forma; segundo, não está estabelecido quando o pós-colonial começa, principalmente, quando pensamos nos países ex-colônias que se tornaram independentes ainda no século XIX<sup>147</sup>. Assim, Shohat acusa o pós-colonialismo de reproduzir o discurso colonial de unificação do tempo histórico, arremessando o colonialismo para o passado, de forma que a narrativa do progresso é reintroduzida<sup>148</sup>. Shohat propõe a utilização do neocolonial, afirmando ser mais adequado para integrar a rearticulação das relações coloniais no bojo das mudanças recentes no capitalismo, focando nas continuidades com o colonialismo<sup>149</sup>.

O pós-colonial é acusado de ignorar os discursos coloniais, suas atualizações, após a descolonização do globo, o que estaria atrelado à falta de importância dada às estruturas e transformações macroeconômicas do capitalismo. Para Stuart Hall, que responde às críticas de

---

<sup>146</sup> SHOHAT, Ella. Notes on the “Post-Colonial”. **Social Text**, Durham, n. 31/32, p. 99-113, 1992, p. 100-101.

<sup>147</sup> Ibid., p. 102-103.

<sup>148</sup> Ibid., p. 105-107.

<sup>149</sup> Ibid., p. 109.

Shohat em 1996, algumas contraposições ao pós-colonial tentam retrazar “linhas claras na areia”<sup>150</sup> em um momento onde as divisões simples entre presente e passado não podem mais ser claramente distinguidas. O pós-colonial, diz Hall,

(...) Certamente não é uma dessas periodizações baseadas em “estágios” epocais, em que tudo é revertido ao mesmo tempo, todas as antigas relações desaparecem definitivamente e outras, inteiramente novas, vêm substituí-las.<sup>151</sup>

O termo, para Hall, é descritivo e atua em duas frentes: na significação do colonialismo como “o processo inteiro de expansão, exploração, conquista, colonização e hegemonia imperial que constituiu a “face mais evidente”, o exterior constitutivo, da modernidade capitalista europeia e, depois, ocidental, após 1492”<sup>152</sup>, ao mesmo tempo em que caracteriza o presente pelas persistências dos efeitos da colonização, mesmo após o “deslocamento do eixo colonizador/colonizado ao ponto de sua internalização na própria sociedade descolonizada”<sup>153</sup>.

O pós-colonialismo carrega, junto à insistência nas relações transculturais em meio ao empreendimento colonialista, o entendimento de que o colonialismo nunca foi um evento externo às sociedades metropolitanas. Um dos pontos importantes disso é a contraposição às estruturas binárias colonizador/colonizado, centro/periferia, dentro/fora, antigas responsáveis por explicar as experiências modernas, que são deslegitimadas pelo foco nas relações transversais e horizontais da lógica cultural globalizante da colonização. Por conta disso, pelas novas concepções de diferença cultural, os Outros não podem mais ser tratados como pontos fixos no espaço e no tempo externos ao sistema de identificação<sup>154</sup>, da mesma forma, o tempo histórico não poderá ocupar a exterioridade da nação, separando sociedades com e sem história<sup>155</sup>. Para Homi Bhabha, o ir além não significa um abandono do passado, mas demonstra que existem formas complexas de presente e passado, resultado de uma desorientação do tempo<sup>156</sup>. Em outras palavras, Sandro Mezzadra e Federico Rahola descrevem o presente como a forma complexa de continuidade e descontinuidade:

El tiempo postcolonial es aquél en el que la experiencia colonial parece estar, *de manera simultánea*, consignada al pasado y, precisamente debido a las modalidades en las que se produce esta “superación”, instalada en el centro de la experiencia

---

<sup>150</sup> HALL, op. cit., 2013, p. 115

<sup>151</sup> Ibid., p. 119-120.

<sup>152</sup> Ibid., p. 123.

<sup>153</sup> Ibid., p. 120.

<sup>154</sup> Ibid., p. 127.

<sup>155</sup> RUFER, op. cit., 2010, p. 21.

<sup>156</sup> BHABHA, op. cit., 2013, p. 19.

social contemporânea – con toda la carga de dominación, pero también con toda la capacidad de insubordinación, que distingue esta experiencia. (grifos do autor) <sup>157</sup>

Mezzadra e Raholo, dentro desse misto de continuidades e descontinuidades, compreendem o pós-colonial como um arquivo foucaulteano em que se depositam imagens, conceitos e palavras que permitem uma genealogia do presente <sup>158</sup>. Seguindo o que diz Stuart Hall, o pós-colonial deve designar o momento da diferença cultural, das perdas dos conceitos homogêneos da cultura e da proliferação de histórias e concepções do tempo histórico que revelam a intrusão dessa diferença e da especificidade nas grandes narrativas generalizadoras e eurocêntricas <sup>159</sup>. De toda forma, o pós-colonial parece buscar revelar outras temporalidades que sempre coexistiram hibridamente, um aspecto comum em contextos coloniais <sup>160</sup>. A análise que se segue de Paul Gilroy busca compreender os tempos dispostos na escrita da história da diáspora em *O Atlântico negro*. Não longe das confusões temporais que apresentamos, o livro é reflexo dessa desorientação em torno da compreensão dos fins dos Impérios, da rearticulação do discurso racial e colonial e, o grande signo em disputa, o presente.

---

<sup>157</sup> “O tempo colonial é aquele em que a experiência colonial parece estar, *de maneira simultânea*, consignada ao passado e, precisamente devido às modalidades que se produz esta “superação”, instalada no centro da experiência social contemporânea – com toda a carga de dominação, mas também com toda a capacidade de insubordinação, que distingue esta experiência” (tradução nossa). MEZZADRA, Sandro; RAHOLA, Federico. La condición postcolonial: unas notas sobre la cualidad del tiempo histórico en el presente global. In: MEZZADRA, op. cit., 2008, p. 263.

<sup>158</sup> Ibid., p. 263.

<sup>159</sup> HALL, op. cit., 2013, p. 121.

<sup>160</sup> RUFER, op. cit., 2010, p. 16.

### 3 O TEMPO E A ESCRITA DA HISTÓRIA DA DIÁSPORA

*É superando o dado histórico, instrumental, que introduzo um ciclo de minha liberdade. A desgraça do homem de cor é ter sido escravizado.*

FRANTZ FANON

Nossa preocupação com o tempo da diáspora encontrará a seguir suas primeiras conclusões, mas não as últimas. A história negra é um tanto vasta e complexa, fragmentada e caótica, para que, em poucas linhas, chegássemos a tamanho veredito. Apesar da proposta de Gilroy ser limitada a um mundo anglófono, trabalhando nas redes formadas pela língua inglesa, o impacto que teve nos estudos sobre raça, racismo, história e cultura negra, nas discussões políticas dos movimentos negros e a forma como viajou nas marés do mesmo Atlântico que idealizou como grande complexo de comunicação transcultural da modernidade, o gabarita como fonte para refletirmos sobre como se escreve a história da diáspora.

Partir da compreensão de uma ordem do tempo à escrita da história é um projeto, já bem enfatizado, idealizado e proposto pelo historiador francês François Hartog. Da temporalidade nas epopeias de Homero até os tempos pós-modernos da globalização, os regimes de historicidade se sucederam em rotas descontínuas, se sobrepondo e existindo mutuamente. Trata-se de um conceito heurístico, chamado por Hartog de tipo ideal weberiano<sup>161</sup>, que tanto possibilita quanto limita sua própria compreensão. Nosso entendimento sobre o tempo é aqui definido nos moldes dos regimes de historicidade, e nossa principal preocupação é o regime moderno de historicidade – uma temporalidade regida pelas demandas de um futuro, um tempo acelerado que produz, a todo instante, a “novidade”, a ruptura com o passado. O regime moderno, para Hartog, se impõe a partir de 1789 na Revolução Francesa e dura dois séculos, até o que parece ser sua derrocada final em 1989, com a queda do muro de Berlim e a ascensão do presentismo – a ditadura da perspectiva do presente sobre o tempo histórico. Produto desse regime, a modernidade ocidental é o principal objeto da crítica de Gilroy, que busca reinscrevê-la, desde baixo, pela perspectiva dos africanos/as escravizados/as dispersos/as no mundo atlântico pela força da escravidão.

Benedict Anderson destacou que as nações e os nacionalismos, bem como a condição nacional, são os maiores dados da vida moderna. Esses conjuntos culturais paradoxais se estabeleceram na modernidade instaurando uma noção de simultaneidade *através* do tempo,

---

<sup>161</sup> HARTOG, op. cit., 2013 (b), p. 13.

que Anderson descreveu como, parafraseando Walter Benjamin, o “tempo vazio e homogêneo” da nação<sup>162</sup>. Este tempo moderno simultâneo é estruturado por uma lógica semelhante a como se concebe a temporalidade de um romance, de modo em que é possível imaginar vidas ritmadas por padrões estabelecidos em calendários e relógios – um belo exemplo são as datas comemorativas nacionais, formas pedagógicas de tempo e espaço dessas comunidades imaginadas<sup>163</sup>. Anderson e Hartog convergem na premissa de que as noções de tempo que a história mantém como base da sua produção são noções políticas – são seus usos que constroem um regime de historicidade e que organizam a escrita da história. A modernidade dos Estados-nações estabeleceu uma relação transversal entre política, tempo e história que organizou – como destaca Mario Rufer – o tempo moderno como uma objetividade fora do terreno da experiência e da cultura – por assim dizer, fora da própria lógica de transformação histórica<sup>164</sup>. “Estratégicamente, la historia concibe el tiempo como la exterioridad que permite la experiencia moderna (y no como un patrón cultural que la explica)”<sup>165</sup>.

Essas relações, antes inquestionáveis e naturalizadas, agora sofrem transformações importantes, deslocando a hegemonia do regime moderno e desorientando nossas concepções fundamentais de tempo, espaço e história. A temporalidade objetiva e homogênea que antes uniu as nações, as histórias nacionais e as identidades nacionais, encontram no cenário político contemporâneo diversas contraposições. Maria Inês Mudrovic esclareceu que o presentismo pode ser entendido como consequência da contraposição a conceitos homogêneos de cultura e história<sup>166</sup>, resultando na multiplicação das brechas do tempo. No capítulo anterior procuramos desenvolver a ideia de que o desenvolvimento da crítica pós-colonial, na qual situamos Paul Gilroy, ocorreu nessas repetitivas brechas do tempo histórico, se popularizando entre as ciências humanas no momento em que o regime de historicidade moderno já não dominava. A perspectiva pós-colonial, envolvida pelo anti-fundacionismo de correntes como o pós-estruturalismo e o pós-modernismo, enfatiza o poder colonial das concepções de tempo e história e a forma como estiveram presentes na dominação de outros povos – seja nos domínios ultramarinos, seja nas dominações domésticas pelos regimes de terror racial.

---

<sup>162</sup> ANDERSON, op. cit., 2008, p. 56-57.

<sup>163</sup> Ibid., p. 54-55.

<sup>164</sup> RUFER, op. cit., 2010, p. 18.

<sup>165</sup> “Estratégicamente, a história concebe o tempo como a exterioridade que permite a experiência moderna e não como um padrão cultural que a explica” (tradução nossa). Ibid., p. 18.

<sup>166</sup> MUDROVIC, op. cit., 2012.

As modernidades nacionais também foram produtos do que Reinhart Koselleck percebeu como uma “era de singularizações”, ativa desde a metade do século XVIII, que, no cenário europeu, se voltou social e politicamente contra a sociedade estamental que se buscava superar<sup>167</sup>. Porém, a colonialidade<sup>168</sup> dessas transformações apareceu nas formas como as concepções únicas de tempo (Tempo) e história (História) foram determinantes na tentativa de repressão da diferença cultural. O tempo único – vazio e homogêneo – atua na homogeneização da própria experiência temporal, a partir da imposição de relatos históricos, das pedagogias nacionais, fornecendo a plataforma necessária para se conceber a nação. Ela se completa pela operação de unificação entre tempo histórico e território como parte da tradição<sup>169</sup>, que age na legitimação do espaço nacional e das identidades nacionais dentro de uma concepção horizontal e simultânea da temporalidade. As divergências subalternas que buscam reinscrever a história e as demais narrativas da nação se contrapõem a esse movimento de essencialização cultural, como enfatiza Homi Bhabha:

As contranarrativas da nação que continuamente evocam e rasuram suas fronteiras totalizadoras – tanto reais quanto conceituais – perturbam aquelas manobras ideológicas através das quais “comunidades imaginadas” recebem identidades essencialistas. Isto porque a unidade política da nação consiste em um deslocamento contínuo da ansiedade do espaço moderno irremediavelmente plural – a representação da territorialidade moderna da nação se transforma na temporalidade arcaica, atávica, do Tradicionalismo. A diferença do espaço retorna como a Mesmice do tempo, convertendo Território em Tradição, convertendo Povo em Um.  
170

A contraposição surge significativamente na disputa do conceito de tradição, enfatizando suas estratégias políticas temporais que objetivam a legitimação do espaço homogêneo. A reescrita desse conjunto tempo-espaço é frequentemente observada em representações do passado que partem dos processos de *perda*, comumente experimentados por aqueles afetados pela força colonial, despojados de suas identidades originárias e situados, dentro do regime moderno, no passado. Essas operações da perda, diz Rufer, originam uma temporalidade em revolta, um tempo mais observado como anti-moderno, que saca o tempo homogêneo da sua aparente exterioridade para além do caos da história<sup>171</sup>. Os relatos históricos que partem da perda menosprezam as exigências de evidências, fundamentando suas narrativas nas operações da memória, e se expressam como continuidade entre presente e

---

<sup>167</sup> KOSELLECK, op. cit., 2006, p. 52.

<sup>168</sup> Termo utilizado em referência a ideia de “colonialidade do poder” desenvolvida por Aníbal Quijano. QUIJANO, op. cit., 2005.

<sup>169</sup> RUFER, op. cit., 2010, p. 18.

<sup>170</sup> BHABHA, op. cit., 2013, p. 242.

<sup>171</sup> RUFER, op. cit., 2010, p. 23.

passado, diferentemente da insistência nas rupturas e na “novidade” do tempo do progresso<sup>172</sup>. Por meio de uma releitura dos regimes de historicidade de Hartog pela perspectiva pós-colonial, nossa proposta é pensar esses processos de perda como produtores do que o referido historiador chamou de brechas do tempo histórico – uma temporalidade condicionada entre coisas que não são mais e coisas que não podem ser ainda<sup>173</sup>.

Ao pensar a modernidade pela perspectiva subalterna negra, Paul Gilroy organizou seu trabalho na contínua disputa e ressignificação dos signos modernos ocidentais, como a história, a cultura, a identidade, o espaço e o tempo. Nossa análise a seguir estará dividida em duas partes: primeiro, procuraremos pensar como *O Atlântico negro* se encontra nas fissuras do regime moderno, problematizando o conjunto tempo-espaço, principalmente em contraposição as perspectivas nacionais; segundo, objetivamos entender a concepção do tempo na/da diáspora nos relatos dos principais personagens de Gilroy, pensando seus espaços de experiência e seus horizontes de expectativa.

### 3.1 O Atlântico negro entre o tempo e o espaço

O projeto de Gilroy de revisar a modernidade pela perspectiva subalterna negra pretende pensar a diáspora como um conceito histórico e político, atuando em duas frentes: como uma proposta pela qual basear a identidade negra, destoante das identidades nacionais, e como referência de um *acontecimento* histórico obscurecido pelas perspectivas nacionalistas (conscientes ou não) da historiografia. O Atlântico negro é o produto gerado pelos fluxos erráticos das transformações da diáspora, pautada pelas relações transversais da cultura – o que decorre que a própria mudança no conceito de cultura influenciará na narrativa e na compreensão da história por parte de Gilroy. Esse espaço cosmopolita, heterogêneo e fluído surgiu do contexto específico do novo racismo inglês na década de 80, que demonstrava de forma mais acentuada uma discriminação pela cultura ou etnia<sup>174</sup>. Gilroy estava particularmente preocupado com as formas essencialistas das identidades culturais, principalmente do nacionalismo cultural, que colaboravam com o crescimento da violência racial.

---

<sup>172</sup> Ibid., p. 13.

<sup>173</sup> HARTOG, op. cit., 2013 (b), p. 22.

<sup>174</sup> Talvez seja importante esclarecer que os registros biológico e cultural do racismo não se separam. Para Stuart Hall, os dois juntos representam uma dimensão mais ampla: “O que parece mais apropriado é uma concepção mais ampla do racismo, que reconheça a forma pela qual, em sua estrutura discursiva, o racismo biológico e a discriminação cultural são articulados e combinados. Essas duas “lógicas” estão sempre presentes, embora sofram combinações diferentes e sejam priorizadas distintamente, de acordo com o contexto ou em relação a diferentes populações subjugadas”. HALL, op. cit., 2013, p. 80.

As circunstâncias temporais em quais contextualizamos o livro de Gilroy são percebidas dentro das contraposições aos conceitos homogêneos de história e cultura, que podemos enfatizar em suas críticas aos membros dos chamados estudos culturais britânicos, afirmando que autores como Raymond Williams, Edward Thompson e Eric Hobsbawm, deslizaram em seus trabalhos para uma “celebração mórbida da Inglaterra e da anglicidade”<sup>175</sup>. De acordo com Gilroy, esses autores são responsáveis por obscurecer a participação de negros/as no surgimento dos estudos culturais, presentes seja nas transformações sofridas na vida nacional do Reino Unido nos anos 50, com as levas de imigrantes das colônias britânicas, seja pela colaboração nem sempre evidenciada de autores como C. L. R. James e Stuart Hall. Seus trabalhos de abordagem marxista superaram o reducionismo econômico, mas apagaram os diálogos transculturais e econômicos que uniram metrópole e colônia em contribuições mútuas nas consequentes transformações da condição nacional e da condição colonial – a nação era “compreendida como receptáculo estável para a luta de classes contra-hegemônica”<sup>176</sup>. Esses problemas esclarecem a participação da historiografia nas pedagogias nacionais, uma estratégia temporal que legitima um espaço político e que atua na produção de identidades nacionais essencialistas. Em oposição ao sedentarismo do solo e do parentesco territorial, Gilroy recorre ao mar, aos navios:

Deve-se enfatizar que os navios eram os meios vivos pelos quais se uniam os pontos naquele mundo atlântico. Eles eram elementos móveis que representavam os espaços de mudanças entre os lugares fixos que eles conectavam. Consequentemente, precisam ser pensados como unidades culturais e políticas em lugar de incorporações abstratas do comércio triangular. Eles eram algo mais – um meio para conduzir a dissensão política e, talvez, um modo de produção cultural distinto. O navio oferece a oportunidade de se explorar as articulações entre as histórias descontínuas dos portos da Inglaterra, suas interfaces com o mundo mais amplo.<sup>177</sup>

Pela imagem dos navios, Gilroy suscita a ideia do movimento, dos diálogos, das viagens e das ressignificações pelas quais entende a experiência negra subalterna – os navios estabeleceram as primeiras possibilidades da diáspora. Não somente contra a perspectiva nacionalista insurgiu a lógica inquietante do Atlântico negro, mas também se contrapôs aos discursos afrocêntricos, que idealizam uma identidade essencialista africana capaz de sobreviver às perturbações temporais, onde a história da diáspora “tende a desaparecer em algum ponto entre as invocações de uma terra-mãe africana e os influentes comentários

---

<sup>175</sup> GILROY, op. cit., 2012, p.48.

<sup>176</sup> Ibid., p. 56.

<sup>177</sup> Ibid., p. 60.

críticos sobre as condições locais imediatas”<sup>178</sup>. De tal forma, Gilroy vê uma temporalidade linear no “afrocêntrismo”, um tempo vazio e homogêneo que atua na produção de um sentido para a africanidade:

O movimento afrocêntrico parece se basear em uma ideia linear do tempo encerrado em cada uma de suas extremidades pela narrativa grandiosa do avanço africano. Este é momentaneamente interrompido pela escravidão e pelo colonialismo, que não produzem nenhum impacto substancial sobre a tradição africana ou a capacidade dos intelectuais negros de se alinharem com ela. A anterioridade da civilização africana à civilização ocidental é asseverada, não a fim de fugir a este tempo linear, mas a fim de reivindicá-la e, com isto, subordinar sua narrativa da civilização a um conjunto diferente de interesses políticos sem mesmo tentar mudar os termos em si mesmos.<sup>179</sup>

O caráter memorialístico do afrocentrismo é caracterizado pela sua seletividade e pelas suas pedagogias de lembrar e esquecer – lembrar a África, esquecer a escravidão. Os apelos ao essencialismo étnico estão próximos às circunstâncias temporais que descrevemos: se Gilroy os entende como respostas ao racismo, que negou a historicidade aos povos africanos<sup>180</sup>, François Hartog, assim como pensa em relação aos nacionalismos étnicos da década de 90, poderia compreendê-los como reflexos de uma crise do tempo<sup>181</sup>. A relação entre o afrocentrismo e as ondas de patrimonialização do presentismo é ainda mais evidente se pensarmos que, no contexto francês, Hartog observará a transformação na própria ideia de nação: de uma nação história para uma nação memorial – a própria nação se tornou um patrimônio, entendida como uma união consagrada pela cultura<sup>182</sup>.

A concepção de diáspora proposta por Gilroy é um conceito desconcertante para o afrocentrismo. Para compreender suas formas de articulação do tempo histórico é preciso pensar que posições esse conceito evidencia no regime moderno, ao menos como elas são expostas n’*O Atlântico negro*, para depois pensar nas suas relações e estabelecimentos temporais na narrativa de Gilroy. Para o referido sociólogo, as transformações de tempo e espaço no mundo contemporâneo têm tornado os apelos à tradição cada vez mais frequente: “a invocação da tradição torna-se desesperada e, ao mesmo tempo, mais carregada politicamente à medida que a pura heterologia irreprimível das culturas negras torna-se mais

---

<sup>178</sup> Ibid., p. 182.

<sup>179</sup> Ibid., p. 357-358.

<sup>180</sup> Aqui nos referimos mais propriamente à separação entre sociedades de história e sociedades de cultura, uma operação que, de acordo com RUFER, faz parte da diversidade articulada no tempo vazio e homogêneo – uma diferença que não faz diferença. RUFER, op. cit., 2010, p. 29.

<sup>181</sup> A ausência do futuro, nesse caso, é, para Hartog, a principal evidência da relação entre a volta ao nacional como presentismo. HARTOG, op. cit., 2013 (b), p. 191.

<sup>182</sup> Ibid., p. 184-185.

difícil de evitar”<sup>183</sup>. Ela ocupa o lugar de antítese da modernidade, fora da história. É também um bloco estático para além das influências temporais, a tradição atávica das nações, utilizada por essas comunidades imaginadas para estabelecer um sentido de continuidade linear. Nesses termos, Gilroy procura, recorrendo à imagem do mar, colocar a tradição em movimento, de maneira que ela não possa mais ser entendida em oposição à modernidade.

A cultura produzida na diáspora negra, politicamente e historicamente, incorporará em Gilroy a sua opção por uma perspectiva “antiantessencialista”, um *mesmo mutável*:

Se ela pode ser chamada de tradição, é uma tradição em movimento incessante – um mesmo mutável que se empenha continuamente rumo a um estado de autorrealização, que continuamente foge ao seu alcance.<sup>184</sup>

O Atlântico negro é entendido como a emergência de um espaço no seio da modernidade que é regido por esta lógica não tradicional, “um conjunto cultural irreduzivelmente moderno, excêntrico, instável e assimétrico, que não pode ser apreendido mediante a lógica maniqueísta da codificação binária”<sup>185</sup>. Esse espaço, como diz Gilroy, pode servir como base para pensar uma identidade negra “antiantessencialista”: uma unidade heterogênea e performática<sup>186</sup>, parte do vernáculo negro – ela não é uma mera “categoria social e política a ser utilizada e abandonada de acordo com a medida na qual a retórica que a apoia e legitima é persuasiva ou institucionalmente poderosa”<sup>187</sup>. Esse vernáculo negro tem suas consequências temporais, introduzindo um tempo e uma história igualmente performáticas, ritualizadas, que constituirão “comunidades de sentimento e interpretação”<sup>188</sup>.

Querer deslocar a tradição é, para Gilroy, a essência da crítica sobre o espaço, em foco no conceito de diáspora. Igualmente, tal deslocamento enfatiza um entendimento específico da cultura como, em um só tempo, Mesmo e Diverso, singular e plural, local e global. Desse modo, nossas primeiras conclusões sobre a temporalidade da diáspora n’*O Atlântico negro* deverão atentar para o funcionamento desses deslocamentos que Gilroy realizou. Mais precisamente, ao desviar das perspectivas nacionalistas e encontrar na fase noturna da modernidade o Atlântico como espaço moderno recriado pelos/as negros/as, Gilroy rompeu

---

<sup>183</sup> Ibid., p.364.

<sup>184</sup> Ibid., p. 241-242.

<sup>185</sup> Ibid., p. 370.

<sup>186</sup> A *performance* aqui é pensada pela ordem teológica que Mbembe caracterizou a escrita da história negra, pretendendo introduzir a agência histórica dos afro-descendentes. MBEMBE, op. cit., 2014, p. 60. Também pelo que Homi Bhabha chamou de signo do presente: “os *récits* do cotidiano, a repetição do empírico, a ética da autoencenação, os signos iterativos que marcam as *passagens* não sincrônicas do tempo nos arquivos do “novo”” (grifos do autor). BHABHA, op. cit., 2013, p. 387.

<sup>187</sup> GILROY, op. cit., 2012, p. 209.

<sup>188</sup> Ibid., p. 369.

com um tempo único, vazio, homogêneo e unidirecional, encontrando um ritmo alternativo na performatividade da memória social e da narrativa histórica negra, sublinhada pelo que Gilroy reconhece como um sublime escravo: a marca consequente da experiência dos escravizados/as com o terror racial que, embora indizível, não era inexpressível<sup>189</sup>. Novamente, são os navios que nos levam ao começo dessas disjunções antimodernas situadas na *Middle Passage*<sup>190</sup>, em rumo à sua “ruptura temporal e ontológica”<sup>191</sup> – a experiência rememorada pela qual os/as escravizados/as e seus descendentes na diáspora compreenderam suas vidas confusas; também, o ponto de reorientação da temporalidade pelo qual Gilroy busca uma reinterpretação da modernidade:

Os navios também nos reportam à *Middle Passage*, à micropolítica semilebrada do tráfico de escravos e sua relação tanto com a industrialização quanto com a modernização. Subir a bordo, por assim dizer, oferece um meio para reconceituar a relação ortodoxa entre a modernidade e o que é tomado como sua pré-história. Fornece um sentido diferente de onde se poderia pensar o início da modernidade em si mesma nas relações constitutivas com estrangeiros, que fundam e, ao mesmo tempo, moderam um sentido autoconsciente de civilização ocidental.<sup>192</sup> (grifo do autor)

A *Middle Passage* é a origem da diáspora, que, conseqüentemente, reorganizará os sentidos de história, tempo, espaço e cultura da modernidade em *O Atlântico negro*, ocasionando o entendimento de formas de vida jamais *apenas* modernas. As viagens nos navios negreiros inauguraram para os/as escravizados/as uma consciência de tempo que não poderia mais simplesmente reivindicar suas origens de um tempo africano, muito menos se encontrar com um tempo nacional das cidades portuárias em que desembarcaram. Em Gilroy, a diáspora representa outro tempo. Ele procura resolver uma desorientação contemporânea do tempo histórico negro, afirmando que será importante...

[...] acertar contas com a tensão entre temporalidades, que leva os intelectuais a tentarem obrigar o tempo africano original a servir a suas tentativas de chegar a um acordo com o espaço da diáspora e sua dinâmica de diferenciação.<sup>193</sup>

O desejo afrocêntrico pelo tempo africano pode ser compreendido, portanto, como produto da crise do tempo – sua natureza é presentista.

---

<sup>189</sup> Ibid., p. 158.

<sup>190</sup> Em uma nota de rodapé, o revisor do texto esclarece que *Middle Passage* (passagem do meio) é uma expressão da historiografia de língua inglesa e se refere ao “trecho mais longo – e de maior sofrimento – da travessia do Atlântico realizada pelos navios negreiros”. Ibid., p. 38.

<sup>191</sup> Ibid., 414.

<sup>192</sup> Ibid., 61.

<sup>193</sup> Ibid., p. 368.

As culturas negras foram marcadas com as confusões geradas na *Middle Passage*, de modo que recusam serem entendidas por estruturas binárias de oposição, mesmo que suas histórias estejam mais preocupadas com a forma do que com o conteúdo. Os horrores do exílio e do terror racial são revigorados pelo sublime escravo, responsável pela prática de rememoração na comunidade. A música será, nesse sentido, um objeto importante para a formação d'*O Atlântico negro*. O relato pessoal de Gilroy a respeito do papel da música em sua vida é esclarecedor e demonstra uma cultura viajante capaz de significar de uma forma globalizada os espaços de experiência da população negra desterrada, unindo contextos singulares por sugestões políticas de identidade e rebeldia que não se subordinam às contraposições entre o local e o global, entre o interno e o externo das comunidades imaginadas:

Quando eu era criança e adolescente, sendo criado em Londres, a música negra me fornecia um meio de ganhar proximidade com as fontes de sentimento a partir das quais nossas concepções locais de negritude eram montadas. O Caribe, a África, a América Latina e sobretudo a América negra contribuíram para nosso sentido vivo de eu racial. O contexto urbano no qual essas formas eram encontradas cimentavam seu apelo estilístico e facilitavam seu estímulo à nossa identificação. Eram importantes também como fonte para os discursos da negritude com os quais balizávamos nossas lutas e experiências.<sup>194</sup>

A proposta política de Gilroy a respeito da desnaturalização da identidade negra e seu projeto do Atlântico como principal espaço de transformação histórica da política, do conhecimento e da cultura, principalmente para os/as negros/as, na modernidade estão contidos e aprofundados nos seus comentários sobre a música negra<sup>195</sup>. Não atoa, seus apelos em oposição aos comentaristas afrocêntricos correspondem ao contexto de ascensão do *hip-hop* norte-americano na cultura musical negra; em contraposição, Gilroy busca revigorar e analisar os temas das histórias cantadas pelo *rhythm and blues*.

Historicamente, os discos substituíram os navios como símbolos das movimentações do Atlântico negro, continuando a tradição de contar histórias que reproduziam as rupturas originadas na *Middle Passage*. Gilroy observa que a música negra não interage com seus ouvintes de forma pacífica, mas constitui uma expressão cultural que orienta práticas mnemônicas da memória, com função de “dirigir a consciência do grupo de volta a pontos nodais importantes em sua história comum e sua memória social”<sup>196</sup>. Tal função mnemônica faz parte da estrutura de antifonia da música negra, caracterizada pela ideia de chamado e

---

<sup>194</sup> Ibid., 220.

<sup>195</sup> Além disso, seu interesse pela música também faz parte de sua contraposição ao foco da textualidade na análise da história e cultura moderna, acusando-o de repetir formas de estudo eurocentradas. Ibid., 166,

<sup>196</sup> Ibid., 370.

resposta<sup>197</sup>. Ela despertou entre os/as negros/as “uma espécie de historicismo popular, que estimulou um fascínio especial pela história e o significado de sua recuperação por aqueles que têm sido expulsos dos dramas oficiais da civilização”<sup>198</sup>. Essas formas culturais performativas negras carregam consigo os não-dizeres do sublime escravo e sua especial relação dos escravizados/as com a proximidade da morte e do sofrimento, que fornece “modos específicos de expressão e algumas preocupações filosóficas vernáculas absolutamente antagônica às premissas iluministas”<sup>199</sup>.

A *Middle Passage* é a principal referência dos enredos de exílio, viagem e terror das histórias negras. Ela nos aponta para um tempo disjuntivo da diáspora fundamentado nos processos de perda que provocou. Assim como observou Rufer, a perda gera um tempo em revolta, situado na brecha do tempo moderno e contra o regime moderno de historicidade. A escrita da história da diáspora é marcada pela perda e procura realizar cortes, ressignificações, desde dentro da própria modernidade eurocentrada, alterando seus signos:

Construir el relato como proceso de pérdida implica tres movimientos: por un lado hablar desde dentro de la historia-tiempo (nación, progreso y capital), pero inaugurando una versión ordenadora diferente del acontecimiento (la postura de un tiempo afectado por la historia-experiencia, explicado por ella). Por otro, mostrar las formas de continuidad como marca del ordenamiento colonial en el presente. Por último, producir una torsión en el lenguaje de la Historia, cancelando la autoridad del término y desmantelando los procesos de creación y reproducción de diferencia e inequidad. Habitar las historias nacionales, pretender usarlas, mostrar que la continuidad está en la jerarquización de sujetos, unidades políticas y trayectorias temporales, y en el constante desplazamiento de sujetos y experiencias.<sup>200</sup>

A experiência, a continuidade e a autoridade da memória sobre a leitura dos eventos históricos são responsáveis pela elaboração da escrita da história da diáspora. Outro modo de dizer isto seria enfatizar mais uma vez que é o deslocamento da tradição e seu local em oposição à modernidade que serve como chave interpretativa da temporalidade da narrativa de Gilroy. Essa lógica repete os *cortes* realizados pelos relatos como processos de perda, transparecendo que, como já frisamos antes, *O Atlântico negro* faz parte da tradição intelectual e historiográfica negra que pretende historicizar. Em si, ele é uma narrativa

---

<sup>197</sup> Ibid., 167.

<sup>198</sup> Ibid., 176.

<sup>199</sup> Ibid., 369-370.

<sup>200</sup>“Construir o relato como processo de perda implica três movimentos: por um lado falar desde dentro da história-tempo (nação, progresso e capital), mas inaugurando uma versão ordenadora diferente do acontecimento (a postura do tempo afetado pela história-experiência, explicado por ela). Por outro, mostrar as formas de continuidade como marca do ordenamento colonial no presente. Por último, produzir uma torção na linguagem da História, cancelando a autoridade do termo e desmantelando os processos de criação e reprodução da diferença e iniquidade. Habitar as histórias nacionais, pretender usa-las, mostrar que a continuidade está na hierarquização de sujeitos, unidades políticas e trajetórias temporais, e no constante deslocamento de sujeitos e experiências” (tradução nossa). RUFER, op. cit., 2010, p. 29.

constituída pela temporalidade da diáspora como processo de perda inaugurada na *Middle Passage*, e introduz sua própria transgressão: a forma como a ideia de diáspora compreende “uma erupção utópica do espaço na ordem temporal linear da política negra moderna, que reforça a obrigação de que espaço e tempo devam ser considerados em relação”<sup>201</sup>.

### **3.2 A escatologia negra: tempo de liberdade.**

As feridas abertas pela *Middle Passage* inauguraram um lugar incômodo para os/as negros/as da diáspora no interior da modernidade dos Estados-nacionais: está dentro, mas não parte dela, vivendo uma experiência marcada pelo terror racial e por um sentido filosófico gerado pela proximidade com a morte. Da mesma forma, habitar o tempo moderno para eles/as tornou-se uma sensação paradoxal irresolvível entre presenciar e não vivenciar o progresso, da qual surge o problema e a disputa principal em torno de em qual ponto é possível traçar uma linha separando passado e presente. A experiência de tempo negra e escrava d’*O Atlântico negro* também está correlacionada a um entendimento próprio de Paul Gilroy da imposição de um tempo eurocentrado construído e ritmado pelas mudanças nas esferas públicas urbanas de Londres, Paris e Berlim<sup>202</sup>. Para ele, uma tradição intelectual vernácula negra usufruiu de sua posição peculiar na modernidade para elaborar uma percepção especial do tempo vazio e homogêneo em atuação na escravidão, no racismo e no colonialismo.

Ordenados linearmente na narrativa d’*O Atlântico negro*, mesmo que embaralhados em meio às discussões que entrelaçam estes três autores, Frederick Douglass, W. E. B. Du Bois e Richard Wright<sup>203</sup> são os personagens mais destrinchados por Gilroy na elaboração de uma história intelectual negra e que demonstram a ligação entre a consciência do tempo na diáspora e a escrita de sua história. Esses autores são também, aqui, importantes pela maneira que Gilroy os utiliza para sublinhar a historicidade da intelectualidade e política negra

---

<sup>201</sup> GILROY, op. cit., 2012, p. 369.

<sup>202</sup> Um comentário que esclarece a forma como Gilroy compreende o envolvimento do tempo histórico com os desmandos do projeto político de metrópoles imperialistas. Seu uso poderia também esclarecer nossa posição neste trabalho em relação às avaliações de Hartog e Koselleck: nenhum deles, por si só, poderiam ser suficiente para a compreensão do tempo negro subalterno. Hartog, no entanto, avisa desde o princípio que não se pretende universal, possibilitando que façamos, aqui, contraposições e torções abertas aos regimes de historicidade. Ibid., p. 368.

<sup>203</sup> Frederick Douglass (1818-1895) foi um abolicionista e republicano estadunidense famoso pelos seus ensaios autobiográficos a respeito da sua experiência escrava. William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963) foi um historiador e sociólogo socialista estadunidense considerado precursor dos *Black Studies* norte-americanos, também é reconhecido como um dos fundadores das bases filosóficas e políticas do pan-africanismo. Richard Wright (1908-1960) foi um pensador político e romancista estadunidense parte do movimento literário do *Harlem Renaissance*, ligado às correntes pan-africanistas e às lutas de libertação nacional.

seguindo desde o século XIX e a escravidão, passando pelo momento pós-abolição e os regimes de terror racial e concluindo na Guerra-Fria e os movimentos pan-africanistas e as lutas de libertação nacional. O desenvolvimento dessas fases históricas é direcionado por um horizonte de expectativa fruto do desenvolvimento filosófico da ideia de liberdade, expresso por Gilroy como um processo tripartite entre emancipação, cidadania e autonomia. A inscrição do tempo nessa escrita aparece pela tensão propiciada pelo espaço de experiência gerado pela perda na *Middle Passage* e, posteriormente, pela memória do terror da escravidão e do racismo. Dentro dessa fórmula, o que é percebido por Gilroy será a produção de percepções temporais contrárias à homogeneização do tempo histórico pelo regime moderno de historicidade:

Os escritores, particularmente os mais próximos da experiência escrava, repudiavam a narrativa heroica da civilização ocidental e adotavam uma abordagem filosófica da escravidão a fim de minar o tempo monumental que a sustenta. Quaisquer que sejam seus desacordos sobre a teologia da emancipação negra, Du Bois, Douglass, Wright e os demais compartilhavam a percepção de que o mundo moderno estava fragmentado ao longo de eixos constituídos pelo conflito racial e poderia acomodar modos de vida social assíncronos e heterogêneos em estreita proximidade.<sup>204</sup>

O sentimento de duplicidade gerado por essas distorções do racismo, entre a negritude e a nacionalidade, será um elemento de especial importância para a escrita da história da diáspora por Gilroy e na construção do Atlântico negro como um espaço paralelo de agência negra na modernidade. Essa perspectiva particular decorria em uma temporalidade fundamentada menos na eterna novidade moderna do que na experiência da perda.

Suas concepções de modernidade eram diferentemente periodizadas. Eram mais fundadas na ruptura catastrófica da *Middle Passage* do que no sonho de transformação revolucionária. Eram pontuadas pelos processos de aculturação e terror que acompanharam essa catástrofe e pelas aspirações contraculturais rumo à liberdade, cidadania e autonomia, que se desenvolviam depois dela entre os escravos e seus descendentes.<sup>205</sup>

De tal forma, preocupado em compreender um debate histórico entre esses pensadores que tange problemas como a posição do sujeito negro/a na modernidade e as divergências entre excepcionalismo afro-americano e essencialismo afrocêntrico, Gilroy elabora sua narrativa entre duas temporalidades tensionadas, que fará parte do principal dado da condição diaspórica desses pensadores: sua duplicidade, entre ser negro e norte-americano. Essa duplicidade é a causa de ansiedades e confusões que fazem do tempo da diáspora uma inscrição sempre deslocada para “atrás” ou para “frente” na linearidade do regime moderno de

---

<sup>204</sup> Ibid., p. 368.

<sup>205</sup> Ibid., p. 368.

historicidade. Os signos da modernidade, principalmente os mais importantes para a compreensão do tempo moderno, como o Progresso, são constantemente reavaliados, desacreditados e disputados por esses e demais pensadores.

Se a cultura negra na diáspora é entendida por Paul Gilroy como um mesmo mutável, dentro de sua abordagem antiantessencialista, de modo que a tradição entra em movimento e o pertencimento cultural é compreendido historicamente mesmo que contingencial, a experiência do tempo e a consciência do tempo histórico também são marcadas por transformações que, no entanto, sustentam uma expressão vernácula. A temporalidade negra também é um mesmo mutável. Ela é expressa entre Douglass, Du Bois e Wright de formas singulares, mas que mantém uma tradição fundada na perda e na proximidade da morte. As primeiras inscrições do tempo n’*O Atlântico negro* aparecem no estudo de Gilroy sobre as autobiografias de Fredrick Douglass. Esse gênero literário é identificado por Gilroy como vital e incontornável na fundamentação de um estilo e clima filosófico que perpassa a história intelectual negra da diáspora. Essas autobiografias também propiciam o primeiro contrassenso à modernidade na perspectiva escrava, quando Gilroy expõe a divergência entre Hegel e Douglass, situada na preferência do escravo de Douglass pela morte à permanência na servidão.

A escolha repetida da morte em lugar da escravidão articula um princípio de negatividade que é oposto à lógica formal e ao cálculo racional característicos do pensamento ocidental moderno e expressos na preferência do escravo hegeliano pela escravidão em lugar da morte<sup>206</sup>

Um sentido de vida próximo à morte é outro ponto chave da compreensão de outra temporalidade que emerge entre as linhas d’*O Atlântico negro*, principalmente pelo modo como Gilroy interliga tal sentido com uma agência histórica do sujeito escravo<sup>207</sup>. A preferência à morte será um espaço de experiência utilizado por Gilroy para compreender a produção do horizonte de expectativa de liberdade – “ela fornece uma valiosa pista para responder a pergunta como o reino de liberdade é concebido por aqueles que nunca foram livres”<sup>208</sup>. O tempo da diáspora nas discussões sobre Douglass demonstra pela primeira vez

---

<sup>206</sup> Ibid., p. 150.

<sup>207</sup> Em diálogo com os relatos de Douglass, Paul Gilroy também apresenta o caso de infanticídio de Margareth Garner, que assassinou sua filha quando cercada por grupos de caçadores de escravos durante uma tentativa de fuga. O caso de Garner serve como outro dado de um cálculo moral negro que rejeita qualquer legitimidade à escravidão e expressa essa preferência da agência escrava pela morte. Esse exemplo em Gilroy é fruto também do impacto do romance baseado na história de Garner de Toni Morrison, intitulado *Amada* e vencedor do prêmio nobel de literatura. Gilroy dialoga com Morrison em outros momentos em debates a respeito da memória da escravidão e a escrita da história negra nos Estados Unidos.

<sup>208</sup> Ibid., p. 150.

sua expectativa escatológica. Ela está ligada à aproximação planejada por Gilroy no próprio uso do conceito de diáspora entre as experiências históricas de exílio e desterro de negros/as e judeus/ias. A escatologia<sup>209</sup> do tempo da diáspora é pontuada em Gilroy pela ideia do Jubileu<sup>210</sup> e o papel da espiritualidade negra no trabalho intelectual.

Essa inclinação para a morte e para longe da escravidão é fundamental. Ela nos lembra que, na escatologia revolucionária que ajuda a definir esta história primordial da modernidade, quer apocalíptica ou redentora, é o momento de jubileu que tem a primazia sobre a busca da utopia por meios racionais. O discurso da utopia que legitima esses momentos de violência possui um conteúdo de verdade utópico que se projeta para além dos limites do presente.<sup>211</sup>

Essa expectativa escatológica é expressa por Gilroy como parte do vernáculo negro e das narrativas autobiográficas de Douglass. Além disso, marcará presença em W. E. B Du Bois, Richard Wright e outros personagens d’*O Atlântico negro*. Ela define o ponto de partida da compreensão desses intelectuais negros sobre o tempo histórico e fundamenta as questões filosóficas que perpassam as ramificações das políticas expressivas negras. Ela é produto das rupturas da perda na *Middle Passage* e da sensação de deslocamento dos/as escravos/as – “dentro do Ocidente expandido, mas ao mesmo tempo não fazendo parte completamente dele”<sup>212</sup>. No entanto, na dupla consciência que caracteriza essa história intelectual, a escatologia concorre com o tempo moderno em um sentido profundamente destrutivo. Essa tensão é expressa pela forma que Gilroy observa que as avaliações temporais desses três autores não seguem e criticam abertamente as noções comuns empregadas do Progresso.

Reinhart Koselleck esclarece que a escatologia equivaleu para a experiência judaico-cristã a um método de aceleração ou, melhor, de abreviação do tempo: “na expectativa cristã, a abreviação do tempo é uma graça divina cedida por Deus, que não quer que os seus sofram por muito tempo antes do fim do mundo”<sup>213</sup>. A escatologia da diáspora possui a mesma função, mas particularmente inscrita na duplicidade da experiência negra. Ela carrega consigo a abreviação do tempo moderno em respostas à expectativa de liberdade no retorno ou mesmo na morte. A esperança pelo Jubileu é compreendida como um tempo em revolta. Dessa forma, para Gilroy, “o conceito de Jubileu surge na cultura do Atlântico negro para marcar uma

---

<sup>209</sup> Partimos do entendimento da escatologia como uma perspectiva ou doutrina que discute, calcula ou desenvolve o fim do próprio tempo ou do espaço de experiência vivido.

<sup>210</sup> Em nota, o tradutor esclarece que o Jubileu trata-se de um ritual católico e cristão que acontece a cada 25 anos e que concede perdão geral dos pecados. Jubileu também se refere a júbilo, alegria, contentamento. É importante atentar à relação entre essa noção e o papel do protestantismo negro nos Estados Unidos.

<sup>211</sup> GILROY, op. cit., 2012, p. 150.

<sup>212</sup> Ibid., p. 130-131.

<sup>213</sup> KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo**: estudos sobre história. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2014, p. 157.

quebra ou ruptura especial na concepção do tempo definida e aplicada pelos regimes que sancionavam a servidão”<sup>214</sup>.

Essa escatologia torna-se evidente no *Atlântico negro* quando associamos essa temporalidade diretamente à proposta de Paul Gilroy de que o conceito de diáspora sirva também como meio de explorar as relações históricas entre negros/as e judeus/ias. Gilroy destaca a influência de diversos pensadores judeus em seu texto, como Georg Lukács, Theodor W. Adorno e, com um destaque especial, Walter Benjamin. Entender a escatologia negra em Gilroy passa irremediavelmente por compreender os temas semelhantes entre as duas diásporas, como o exílio, a fuga, o sofrimento, a tradição, além das temáticas políticas do sionismo e do nacionalismo negro. Ela implica destacar que textos e referências bíblicas, principalmente a narrativa do Êxodo, forneceram aos/as negros/as um sentido pelo qual pensar o tempo histórico.

François Hartog enfatiza a presença da escatologia na tradição judaico-cristã, de modo que o presente é desvalorizado como fonte de aprendizagem ou conhecimento. A narrativa do Êxodo estabelece o espaço de experiência judaico, sendo a expectativa da chegada à terra prometida a própria razão de escrever a história – “da saída do Egito até a chegada ao país de Canaã, por muito tempo adiada, Iavé, que caminhava à frente, cria de fato uma expectativa, que é a própria motivação da narrativa”<sup>215</sup>. Paul Gilroy afirma que “foi o Êxodo que forneceu o primeiro recurso semântico na elaboração da identidade e historicidade escravas e um sentido distintivo de tempo”<sup>216</sup>. A performatividade dessa escrita estabelece o papel crucial de um líder e seu dever de escrever uma história que impeça a dispersão de parte do seu povo em meio à espera<sup>217</sup>. Por isso, a figura de Moisés teve uma especial atração para os negros, transmitindo uma autoridade patriarcal para líderes negros modernos como Marcus Garvey e Martin Luther King<sup>218</sup>. A ordem do tempo histórico nessas diásporas é originada pela continuidade de um passado já conhecido, um presente sem relevância e fruto de sofrimento e provações e um futuro ansiosamente esperado. A inscrição do tempo na narrativa do Êxodo estabelece essa forte linearidade rumo à frente:

“Pela primeira vez, inscrevia-se a história de um povo em escrituras sagradas”. De modo que, sendo o passado “conhecido” e o futuro “certo”, o tempo para viver entre a era bíblica e a vinda do Messias, mesmo que “permanecesse obscuro”, não era

<sup>214</sup> GILROY, op. cit., 2012, p. 396.

<sup>215</sup> HARTOG, op. cit., 2013 (b), p. 88

<sup>216</sup> GILROY, op. cit., 2012, p. 386.

<sup>217</sup> HARTOG, op. cit., 2013 (b), p. 89.

<sup>218</sup> GILROY, op. cit., 2012, p. 386.

portador de “revelação nova ou útil”. Com sua forte linearidade, sua forte tensão para frente, o Êxodo deu, em todo caso, suas formas às concepções judaicas do tempo e, por fim, às não judaicas também.<sup>219</sup>

Na história intelectual da diáspora de Gilroy, a narrativa do Êxodo estabeleceu uma das primeiras formas de enredo para o espaço de experiência inaugurado pela *Middle Passage*. O retorno, o fim dos tempos ou a morte são as expectativas geradas pelo presente de continuidade, provação e espera, que também podem ser entendidos pelas discussões em torno da natureza da liberdade. A estrutura escatológica é definitivamente incorporada n’*O Atlântico negro* pela interferência de Walter Benjamin. Por analogias, Gilroy incorporou o “tempo de agora” de Benjamin na escrita da história da diáspora baseado nas correlações históricas entre o povo negro e o judeu e suas concepções semelhantes do tempo histórico. O “tempo de agora” carrega um sentido messiânico dado por Benjamin, de modo que deseja que o materialismo histórico elabore o passado como uma intervenção no presente. Ele instrui um tempo em revolta, que, nas palavras de Benjamin, possa explodir o *continuum* do tempo vazio e homogêneo do historicismo e da história universal<sup>220</sup>. Ele representa a própria suspensão do tempo histórico e insurge contra o tempo moderno do Progresso. A escrita da história de Gilroy pode ser compreendida pelo trecho de Benjamin que destaca na abertura do capítulo seis, que reproduzimos:

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi”. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer.<sup>221</sup>

O tempo da diáspora pode ser esclarecido pelo sentido escatológico que recebe no *Atlântico negro*. Entre o espaço de experiência da perda, ainda vivido, e o horizonte de expectativa ansiosamente desejado e fixado, o Jubileu ou a Liberdade, a escatologia representa a abreviação destrutiva, uma ferramenta de revolta, contra o tempo moderno, experimentado como subalternização. Ela funciona pela performatividade da escrita da história negra e carrega o desejo pelo passado e futuro messiânicos, que venha para redimir o

---

<sup>219</sup> HARTOG, op. cit., 2013 (b), p. 89.

<sup>220</sup> BENJAMIN, op. cit., 2012, p. 250.

<sup>221</sup> Ibid., p. 243-244.

presente. Ao longo das vidas e obras de Douglass, Du Bois e Wright, Paul Gilroy identificou essa concepção do tempo intrínseco no que costumou chamar de vernáculo negro.

Passando de Douglass para W. E. B. Du Bois, Gilroy desenha os traços pontuais da experiência diaspórica no período pós-abolição, destacando que é a presença da memória da escravidão que transmite a perspectiva escrava negra. Du Bois é ainda mais importante por seu esforço em escrever a história dos negros nos Estados Unidos e de tentar explicar, em termos que transcende uma preocupação apenas com o presente, a experiência pós-escrava. Seu primeiro livro *The Souls of Black Folk (As Almas da gente negra)* é considerado por Gilroy o primeiro lugar de uma perspectiva diaspórica no ponto em que rompe com os “fluxos uniformes dos excepcionalismos africano-americanos”<sup>222</sup>. De acordo com Gilroy, Du Bois foi criado em uma comunidade negra na Nova Inglaterra, região do norte dos Estados Unidos, e passou a incorporar os padrões ritualísticos da conduta racial americana quando começou a estudar na Fisk, em Tennessee, localizado no Sul<sup>223</sup>. Além disso, Gilroy destaca que Du Bois, assim como Richard Wright, viajou muito durante a vida, começando suas viagens dentro dos Estados Unidos e terminando, após renunciar sua cidadania norte-americana, aos 95 anos, no exílio em Gana<sup>224</sup>.

É importante o tema das viagens por proporcionar uma ótima oportunidade pela qual forçar uma analogia entre a análise da obra de Chateaubriand em Hartog e das viagens de Du Bois, Wright e Douglass. Os relatos da viagem do ainda jovem Chateaubriand aos Estados Unidos, que se torna a razão do aristocrata francês escrever *Ensaio histórico*, são percebidos por Hartog também como uma viagem interior, que trás consigo uma percepção de viver na brecha do tempo histórico. Por sua vez, Gilroy destaca a importância das viagens na história intelectual do Atlântico negro, de modo que assevera a própria consciência e a ansiedade desses autores frente às contradições internas da modernidade e seus ceticismos quanto à “ideologia do progresso”<sup>225</sup>. Chateaubriand, diz Hartog, foi guiado por uma pergunta existencialista: “quem sou eu?”. “Quem eu sou, precisamente porque o mundo onde nasci desmoronou. A partir de então, quem está em processo de se tornar escritor não deixará mais de se fazer essa pergunta, pena à mão e, uma página após a outra, a retomará”<sup>226</sup>. A Revolução Francesa ocupa para Chateaubriand a função de ruptura que a *Middle Passage*

---

<sup>222</sup> GILROY, op. cit., 2012, p. 238.

<sup>223</sup> Ibid., p. 230-232.

<sup>224</sup> Ibid., 233.

<sup>225</sup> Ibid., p. 233.

<sup>226</sup> HARTOG, op. cit., 2013 (b), p. 98.

ocupou nas reflexões de Douglass, Du Bois e Wright, guiados pela mesma questão existencialista. A consciência de tempo da diáspora é completada pelo impacto das viagens que esses autores realizam, esclarecendo algumas contradições no Ocidente que antes eram percebidas mais como propriamente locais, o que deriva em teorias da modernidade divergentes das premissas iluministas. A viagem interior experimentada paralelamente ao deslocamento físico equivale ao que Hartog compreende na obra de Chateaubriand como viver na brecha do tempo histórico; no entanto, o tempo gerado é expresso como resistência a própria força do tempo moderno a partir de um sentido escatológico.

As viagens de Du Bois começaram cedo pelos Estados Unidos, destacou Gilroy, experiências evocadas, em *The Souls*, pelas imagens do trem e das vidas negras na decadência do interior do Sul do país<sup>227</sup>. Mas é a viagem para a Alemanha que interessa para Gilroy, principalmente pelo impacto em Du Bois da obra de Hegel e o nacionalismo romântico alemão. Os anos em que estudou em Berlim serviram para que seu ideal de liberdade estivesse politicamente expresso por uma relação entre raça, nação e cultura:

Certamente a concepção de liberdade que o guiava era marcadamente influenciada por essas obras. Os negros são continuamente convidados a descobrir formas de liberdade depois de se renderem ao poder orgânico de uma coletividade racial resoluto e convencida da historicidade [*Geschichtlichkeit*] de suas aspirações políticas e filosóficas.<sup>228</sup>

Du Bois vinculará a expectativa pela liberdade à realização nacional, o que faz boa parte de seu pensamento está próximo ao regime moderno de historicidade. Por outro lado, Gilroy ressalva que, mesmo simpatizando com a filosofia da história hegeliana que concebia o mundo como não mais que o progresso da consciência de liberdade, não lhe agradava seu eurocentrismo e a própria concepção do progresso histórico<sup>229</sup>. Mesmo que lhe fosse oportuno essas articulações políticas, pela fundamentação da solidariedade em torno de uma identidade negra, Gilroy destaca que Du Bois usufruiu de uma perspectiva privilegiada do mundo moderno, que unia apropriação e crítica. Obviamente essa posição emergia da experiência de subordinação racial, mas, para Gilroy, ela é também resposta aos deslocamentos, migrações e viagens que estiveram desde o começo nas culturas negras<sup>230</sup>.

Em *The Souls* o idealismo alemão é confrontado de forma mais contundente pela ideia de *dupla consciência*, uma simbiose de três modos de pensar: racial, nacional (ligado ao

---

<sup>227</sup> GILROY, op. cit., 2012, p. 269.

<sup>228</sup> Ibid., 264.

<sup>229</sup> Ibid., p. 263-264.

<sup>230</sup> Ibid., 224.

estado-nação onde estavam os ex-escravos, porém sem cidadania) e diaspórico (ou global) <sup>231</sup>. A dupla consciência é a principal expressão utilizada por Gilroy para entender a compreensão da modernidade na história intelectual do Atlântico negro. Ela comporta um modo de vida expresso por uma desorientação temporal frente ao tempo moderno. Ela também pode ser compreendida como originada da brecha do tempo histórico, onde não necessariamente o regime moderno é rejeitado, mas deslocado na perspectiva daquele que ouve, lê sobre, mas não vê ou vivencia o Progresso<sup>232</sup>. Du Bois não simplesmente se contrapõe ao Progresso, mas o entende impedido pela supremacia branca. Sua teoria da modernidade originada desse ponto carrega o que Gilroy formulou antes, por Frederick Douglass, como a “perspectiva do escravo” e é caracterizada pelo paradoxo do progresso democrático convivendo com o racismo:

Ela possui aspectos tanto espaciais como temporais, mas é dominada pelos últimos, expressos na forte consciência da novidade que representa o século XIX e em sua apreensão das forças sociais únicas em atuação em um mundo transformado e constituindo concepções simbióticas inéditas sobre o eu e a sociedade, seu potencial democrático desfigurado pela supremacia branca. <sup>233</sup>

Mais uma vez, fragmentos da escatologia negra são visíveis em Du Bois, principalmente pela frase repetitiva em *The Souls* de que o problema do século XX é o problema da barreira racial<sup>234</sup>. Sua preocupação com a superação do racismo reúne um sentido temporal que aproxima experiência e expectativa em colisão com o regime moderno. Desse modo, coopera com as próprias pretensões de Gilroy de ceder uma significação ao mesmo tempo particular e global para as culturas negras da diáspora:

O desafio para os negros americanos no início do novo século, portanto, era captar as continuidades que vinculavam seu presente aos horrores específicos de seu passado e conectar seus sofrimentos contemporâneos à subordinação infligida a outras populações de cor por um inimigo comum. <sup>235</sup>

De fato, ao que parece, a relação entre passado e futuro, entre experiência e expectativa, é traçada com base no cálculo (não apenas racional) necessário para alcançar o fim da subjugação racial, ao qual o tempo moderno aparece como aliado. Os fragmentos escatológicos desse raciocínio apresentam-se como força interruptiva do tempo histórico,

---

<sup>231</sup> Ibid., p. 249.

<sup>232</sup> BHABHA, op. cit., 2013, p. 386.

<sup>233</sup> GILROY, op. cit., 2012, p. 226.

<sup>234</sup> Apesar não estarem presentes n’*O Atlântico negro*, as palavras de Gilroy podem ser mais bem entendidas se a seguinte passagem de *The Souls* estivesse disponível: “Aqui estão encerradas muitas coisas que, se lidas com paciência, poderão mostrar o significado estranho de ser negro agora, ao alvorecer do século XX. Esse significado não é desprovido de interesse para ti, Gentil Leitor; pois o problema do século XX é o problema da barreira racial”. DU BOIS, op. cit., 1999, p. 49.

<sup>235</sup> GILROY, op. cit., 2012, p. 250-251.

entre uma geração que não passou, um presente vivido como próximo aos horrores do passado e um futuro buscado incansavelmente na chegada da “aurora”<sup>236</sup>.

É mais difícil observar essas características nas páginas que Paul Gilroy dedica a Richard Wright, mas não são imperceptíveis: elas são resumidas dentro da política anticolonial, que surge como oportunidade de análise pela obra de Wright. Nascido em 1908, no Mississippi, Wright nem vivenciou a escravidão como Frederick Douglass, nem os problemas próprios da política negra no pós-abolição. Suas preocupações estavam concentradas nos danos do racismo para a população negra e na busca, que aparenta ser uma estratégia global, de sua superação. Wright iniciou sua carreira como escritor nos círculos do partido comunista norte-americano, antes de, uma década mais tarde, seu rompimento em meio à política stalinista da Guerra Fria<sup>237</sup>.

Gilroy distancia Wright dos outros dois pensadores pela sua formulação principalmente global do racismo e da identidade negra, mas mantém os aspectos que o relacionam com o vernáculo negro, de modo que repete a perspectiva crítica balizada pela memória da escravidão e do terror racial. Da mesma forma, a dupla consciência é parte do desenvolvimento de suas preocupações políticas e filosóficas dentro da já bem pontuada posição incômoda negra: “dentro, mas não ligado organicamente ao Ocidente”<sup>238</sup>. No entanto, muito por conta de estar mais próximo de Nietzsche do que de Marx, como estava Du Bois, Wright deu à dupla consciência uma dimensão psicológica pela utilização da expressão nietzschiana “perspectiva do sapo” – um sentido danoso de inferioridade imposto pelo terror racial ao sujeito negro<sup>239</sup>. Sua teoria da modernidade se contrapôs ao materialismo histórico ao afirmar a vida moderna como essencialmente psicológica<sup>240</sup>. Se em seus primeiros livros (nos quais podemos destacar *Native son* [1940]) o “negro” é dito como a metáfora da América<sup>241</sup>, em sua fase mais madura (principalmente em *The Outsider* [1953]), Wright o vê

---

<sup>236</sup> “Aurora” é um termo repetitivo em *The Souls*, quase sempre aparece próximo à ideia da “barreira racial” ou do “véu da cor”. Du Bois nomeia o seu segundo capítulo como “Sobre a Aurora da Liberdade”, quando escreve um ensaio histórico sobre o departamento governamental responsável por auxiliar os escravizados recém-libertos. As expressões que vinculam o tempo vivido desde a escravidão e o racismo como um tempo noturno são recorrentes em diversas literaturas negras da diáspora, inclusive no Caribe e na América do Sul. Apesar de não serem destacadas por Gilroy, não passam despercebidas, principalmente em sua avaliação do tempo da diáspora como próximo à experiência judia. DU BOIS, op. cit., 1999, p. 61.

<sup>237</sup> GILROY, op. cit., 2012, p. 296-297.

<sup>238</sup> Ibid., p. 290.

<sup>239</sup> Ibid., p. 306.

<sup>240</sup> Ibid., 322.

<sup>241</sup> Ibid., p. 287.

como uma imagem paradoxal central para o Ocidente como um todo<sup>242</sup>. Essa mudança revigora o tema das viagens no *Atlântico negro*, destacando a relação entre Wright e a França, sua amizade com Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre, e o desenvolvimento de seus últimos romances dentro do existencialismo francês.

Dessa posição singular da subjugação racial na compreensão da modernidade, muito por conta da dupla consciência (que Wright chamará, voltando-se mais uma vez a Nietzsche, de *dupla visão*<sup>243</sup>), ocorre a mesma desorientação temporal para Wright, já observada em Douglass e Du Bois, de modo que, para ele, era difícil se situar no tempo moderno, sentia que estava à frente ou atrás do Ocidente (em sua opinião, à frente)<sup>244</sup>. Não interessava para Wright está coerente com a temporalidade moderna, a estabilização em meio à turbulência, observa Gilroy, aparecia para ele como uma das estratégias de dominação racial:

Em meio à turbulência, o racismo pode fornecer uma força estabilizante momentânea para os governantes brancos que o utilizam para garantir sua posição precária. A subordinação racial é essencial aos processos de desenvolvimento e progresso social e tecnológico conhecidos como modernização. Dessa forma, ela pode impelir para a modernidade parte da mesma população que ela ajuda a dominar.<sup>245</sup>

Não tão aparente, a escatologia volta a reivindicar sua presença. Gilroy busca em Wright a última significação da diáspora como uma compreensão global da identidade negra. Interessa-lhe também a recusa de Wright tanto ao nacionalismo negro, quanto ao eurocentrismo, buscando em suas críticas à repressão dentro da própria comunidade negra uma compreensão de identidade antiessencialista<sup>246</sup>. A ideia de diáspora para Gilroy, já dissemos, propõe uma identidade negra antiantessencialista, que reúne particularismo e universalismo. A opção pela composição do Atlântico se apresenta em Gilroy com pretensões de fornecer um aporte teórico que encaminhe ao fim do conceito de raça.

### 3.3 Paul Gilroy e o fim da raça

A concepção do tempo no *Atlântico negro*, portanto, reúne tanto o deslocamento do conceito da tradição em oposição à modernidade, o que permite Paul Gilroy deslocar a própria compreensão de espaço e ajusta-la a uma crítica ao regime moderno de historicidade, quanto o *topos* da escatologia que animou as projeções de liberdade de Frederick Douglass, W. E. B.

---

<sup>242</sup> Ibid., p. 304-305.

<sup>243</sup> Ibid., p. 307.

<sup>244</sup> Gilroy observa com interesse os termos temporais utilizados por Wright para expressar uma consciência dissidente do Ocidente. Ibid., p. 308.

<sup>245</sup> Ibid., p. 310.

<sup>246</sup> Ibid., p. 349.

Du Bois e Richard Wright. As desorientações temporais originadas de uma experiência marcada pela ruptura da *Middle Passage* persistem na escrita de Gilroy, avivando divergências com a concepção comum da modernidade e a “ideologia do progresso”, principalmente pela influência de Walter Benjamin. Esses pontos que destacamos em diversos trechos ao longo da nossa busca pelo tempo da diáspora demonstra uma relação de continuidade entre Gilroy e a tradição intelectual negra que historiciza – continuidade que o próprio Gilroy reivindica – e fornece os meios de não menosprezá-la como meras repetições de agendas filosóficas europeias ou compreendê-la como um “gueto intelectual” apenas negro. Da mesma forma que Wright e Du Bois estabeleciam a dupla consciência (ou dupla visão) como produto da modernidade, o Atlântico negro é ao mesmo tempo moderno e tradicional, concebido dentro da abertura proporcionada pela brecha do tempo histórico. Pelo diálogo com a crítica pós-colonial, a aproximação entre o que nos diz François Hartog – que incorpora as reflexões de Hanna Arendt – sobre a brecha e aquilo que Homi Bhabha chama de cesura temporal<sup>247</sup> – um momento transformador de ressignificação dos signos da modernidade, pelo qual é possível emergir uma contramodernidade pós-colonial – é possível entender essa temporalidade disjuntiva na reelaboração do tempo-espaço.

Sua posição na brecha e o tempo disjuntivo fazem do Atlântico negro um objeto particularmente interdisciplinar. A escrita prolífica de Gilroy se inscreve na tradição intelectual negra da diáspora. Ela já se mostrou antes na mudança de Du Bois dos seus estudos em história para a psicologia e a sociologia, em busca de novos jargões analíticos para a experiência negra<sup>248</sup>. Da mesma forma, Hartog observou que, em meio às contraposições ao regime moderno de historicidade, os historiadores, entre eles aqueles envolvidos com a escola dos Annales, propuseram novas metodologias para investigação de outras temporalidades – como o exemplo da *longa duração* de Ferdinand Braudel<sup>249</sup>. Essa divergência e incentivo aparecem em *The Souls*, introduzindo uma escrita que Gilroy denomina de polifônica, a partir da insatisfação de Du Bois com os jargões eruditos acadêmicos. Porém, as rupturas presentes na experiência negra desde a perda na *Middle Passage* fomentam uma temporalidade em revolta que desvalida a maior parte dos discursos disponíveis para a escrita da história da diáspora:

Prefiro ver sua combinação de tons e modos de interpelar o leitor como um experimento deliberado, produzindo a partir da descoberta de que nenhum desses

---

<sup>247</sup> BHABHA, op. cit., 2013, p. 382.

<sup>248</sup> GILROY, op. cit., 2012, p. 228.

<sup>249</sup> HARTOG, François. op. cit., 2003, p. 24.

diferentes registros do discurso poderia, por si mesmo, transmitir a intensidade de sensibilidade que Du Bois acreditava ser demandada pela escrita da história negra e pela exploração da experiência racializada.<sup>250</sup>

A brecha carrega uma potencialidade transformadora que afeta o nível teórico e metodológico em sua desorientação e busca por uma organização do tempo que possa *re-*presentar experiências divergentes. A situação de brecha do Atlântico negro decorre na proposta interdisciplinar, própria de sua relação com a crítica pós-colonial, mas ainda mais próxima da escatologia negra – uma expectativa, uma concepção de liberdade, contida no fim do regime vigente. Paul Gilroy desenvolverá o *Atlântico negro* entre a experiência da *Middle Passage*, a experiência da perda e das memórias da escravidão, e uma expectativa escatológica expressa pela sua utopia de selar o fim do conceito de raça. Para isso, se volta contra seu berço, a sociologia, e caminha com uma série de advertências à história:

Embora a sociologia tenha sido gentil comigo, boa parte do tempo eu não penso nos sociólogos como pessoas que se interessariam pelas coisas que eu quero dizer e sobre as quais escrevo. Isso aparece no fato de que não tenho encontrado repostas sociológicas ao que faço. Acho que o que mais me interessa fazer é provocar uma crise disciplinar no pensamento sociológico.<sup>251</sup>

Não inscrito totalmente entre a sociologia e a história, ou restrito apenas entre esses dois campos do conhecimento, apesar de serem mais fortes suas evidências, o *Atlântico negro* elabora um tempo escatológico que é recorrente para pensarmos tanto uma escrita de crise – como Gilroy se refere, uma produção da crise – quanto sua expectativa de, munido dos materiais já bem apresentados ao longo dessas páginas, propor o fim da raça. Sua proposta da ideia de diáspora como um conceito “antiantiessencialista” não está desvinculada de sua ambição performativa em deslegitimar o uso do termo *raça*:

Sob a ideia-chave da diáspora, nós poderemos ver não a “raça”, e sim formas geopolíticas e geoculturais de vida que são resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem.<sup>252</sup>

A projeção de Gilroy pelo fim da raça, a esperança de “prever sua morte como princípio de cálculo moral e político”<sup>253</sup>, será um componente central para o restante de sua obra<sup>254</sup>. Tal intenção é desenvolvida dentro de um tempo disposto na tradição intelectual

---

<sup>250</sup> GILROY, op. cit., 2012, p. 230.

<sup>251</sup> BELL, Vikki. Memória histórica, movimentos globais e violência. Uma conversa com Paul Gilroy e Arjun Appadurai. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 16, p. 289-318, 2001, p. 290.

<sup>252</sup> GILROY, op. cit., 2012, p. 25

<sup>253</sup> Ibid., p. 24.

<sup>254</sup> Seria interessante pensar o desenvolvimento dessa ideia de Gilroy desde seus primeiros textos no final dos anos 80. A relação de seu desenvolvimento com as mudanças no regime de historicidade, ao menos no ocidente,

negra, tanto popular quanto erudita, onde Gilroy identificou um sentido escatológico. Douglass, Du Bois e Wright carregaram consigo esse senso de futuro utópico localizado para além desse mundo moderno repartido pela subalternização racial. A composição dessa tradição em movimento dentro da brecha carregou a tensão de pensar *dentro e fora* do regime moderno de historicidade – identificado muitas vezes como ferramenta de racialização. A nova composição escatológica desenvolvida por Gilroy carrega relações com o presentismo de Hartog e o enfrentamento às posições afrocentristas e suas orientações políticas da memória por um viés de essencialização da identidade negra – aquilo que Sílvio Marcus Corrêa chamou de “presentismo negro”<sup>255</sup>. Dentro dessas correntes afrocentricas, Gilroy destacou o abandono da narrativa do Êxodo e da concepção do tempo como espera pela abertura. Para Paul Gilroy,

Os negros hoje se identificam muito mais prontamente com os glamourosos faraós do que com a situação abjeta daqueles que eles mantinham na servidão. Esta mudança trai uma transformação profunda na base moral da cultura política do Atlântico negro.<sup>256</sup>

Sua preocupação com a reclamação de um tempo linear e contínuo que uniria os/as negros/as hoje aos seus majestosos ancestrais aparece ao longo d’*O Atlântico negro* como incentivo às divergências temporais de Gilroy. Por outro lado, o afrocentrismo aparenta a mesma lógica presentista do patrimônio e da memória que foi motivo de preocupação para Hartog. Dentro desse conflito, desejamos evidenciar a proeminência do *futuro* para Paul Gilroy. Ela reforça que o *Atlântico negro* foi produzido em um espaço singular da brecha do tempo histórico. O papel presente da perda e a escatologia do tempo da diáspora podem ser considerados componentes do vernáculo negro. Eles se ligam à nossa intenção de valorizar *O Atlântico negro* como uma escrita singular, prolífica, mas, antes de tudo, um texto de história, a história da diáspora, que demanda os pré-requisitos bem expostos ao longo dessas páginas.

---

chamado por Hartog de *presentismo*, carrega fôlego para maiores análises. Seus textos mais recentes, particularmente *Between camps*, reforçam esse interessante objeto de pesquisa, principalmente pelo seu posicionamento em favorecer um mundo sem raças, circundando o termo invariavelmente com aspas. GILROY, op. cit., 2007.

<sup>255</sup> Ver CORRÊA, op. cit., 2008.

<sup>256</sup> GILROY, op. cit., 2012, p. 386.

## CONCLUSÃO

*É preciso começar. Começar o quê? A única coisa que vale a pena começar: o Fim do mundo ora essa.*

AIMÉ CÉSAIRE

Sejamos sinceros, as linhas que seus olhos generosos percorreram até aqui nos possibilitam poucas chances de “fechar” ou “encerrar” qualquer uma das questões levantadas e enfatizadas. Gentil leitor/a, deve ter percebido também que não nos importamos muito com isso. E que cinismo! Mas como poderíamos, em tão poucas páginas, pretender tamanha tarefa? Não haveria como. Ou, alguém poderia fazê-lo? Também não! Ora, no entanto, quantas possibilidades esse trabalho demonstrou... E quantos mistérios ainda nos reservam *O Atlântico negro*... Ah, mas deixemos de devaneios!

Relembremos nossas perguntas principais (aquelas que usurpamos de François Hartog): qual é o tempo da diáspora negra em *O Atlântico negro* de Paul Gilroy? E, como se escreve a história da diáspora negra? Ambas, irmãs, comadres, não se separaram. A primeira nos direcionou para a segunda e vice-versa. E sabes bem, caro/a leitor/a, que tarefa árdua, confusa, repetitiva e cansativa foi tentar encontrar esta temporalidade. Optamos por dois caminhos. Optamos não, eu optei. Eu, já que o/a amigo/a não pode ser responsabilizado/a. Escolhi me aproveitar de François Hartog e sua proposta dos regimes de historicidade e das ordens do tempo histórico. Principalmente, da perspectiva que ele adotou em sua pesquisa historiográfica: a de que a experiência de tempo e sua concepção são anteriores à e condicionam a escrita da história. A hegemonia dos regimes de historicidade impuseram uma determinada concepção do tempo histórico e a necessidade de elaborá-lo em uma narrativa. Encontrar o tempo da diáspora me pareceu, pelo o menos por hora, mais fácil partindo dos conceitos que Hartog incorporou de Reinhart Koselleck, espaço de experiência e horizonte de expectativa. Ambos os conceitos me ajudaram (nos ajudaram) a organizar passado, presente e futuro desde suas evidências – ótimos instrumentos de leitura! Nesse primeiro capítulo também foi apresentada a proposta do presentismo de Hartog, no qual vivemos desde os anos 80.

Mas não me parecia o suficiente. Somente Hartog e Koselleck não poderiam esclarecer o material e a experiência que instigaram tanto Gilroy. Por conta desse desejo, ou dessa falta, forcei a aproximação do historiador parisiense com a crítica pós-colonial – principalmente através de Mario Rufer, Homi Bhabha, Stuart Hall, Aníbal Quijano e tantos

outros neste texto. Ainda no primeiro capítulo fiz questão de demonstrar tal limitação através de uma discussão sobre a relação política que a modernidade estabeleceu entre história e cultura, ou entre a historiografia e a imaginação/construção da nação. Desde então, a preocupação com o regime moderno de historicidade, suas tendências homogeneizantes da cultura e da história e a posição do tempo subalterno não deixou de nos incomodar. Espero que o tenha incomodado também, meu caro/minha cara.

Comecei a escrever o segundo capítulo com a intenção de fazer da aproximação que acabei de comentar um potencial aporte teórico para analisar a temporalidade da diáspora n’*O Atlântico negro*. Porém, me surgia o temor de reduzir demais seu problema. Por isso, me dediquei a contextualizar Paul Gilroy, principalmente seu conceito de diáspora, dentro de três genealogias: a do pós-colonialismo, a dos estudos culturais britânicos e a dos estudos sobre a diáspora negra (a tradição intelectual negra e seu desejo de recuperação da história, que Gilroy chamou de historicismo popular). De modo bem geral, claro, elas tinham a função de esclarecer os problemas incorporados por Gilroy. No entanto, a década de 80 e o presentismo se confundiram com meus objetivos, pois foram esses anos que deram luz ao pós-colonial. A problemática do tempo histórico, o problema de onde marcar a separação entre presente e passado, suas complexas discussões entre continuidades e descontinuidades, me chamaram a atenção e me parecera um importante dado desse discurso crítico. Desse modo, a desorientação temporal que, juntos, observamos, se estendeu à leitura de Gilroy.

Por fim, no terceiro capítulo me dediquei inteiramente a recortar, organizar e compreender a concepção do tempo histórico desenvolvida no conceito de diáspora d’*O Atlântico negro*. Atento/a, leitor/a! Pois naquelas mesmas linhas tentei aplicar o resultado das aproximações, entre a crítica pós-colonial e os regimes de historicidade. Minha principal proposta, a partir disso, foi situar boa parte das vidas negras analisadas por Gilroy, ou seja, sua história intelectual e cultural negra, na brecha do tempo histórico – que acrescentaria a dimensão temporal que falta à dupla consciência, termo que caracteriza o pensamento diaspórico. Aproximei a brecha à noção de cesura temporal de Bhabha, destacando fortemente que é no deslocamento do conjunto tempo-espaço que podemos identificar a temporalidade da diáspora, que transcende as fronteiras imaginadas da comunidade nacional, reelaborando os principais signos da modernidade.

Dessa perspectiva, procurei dividir os espaços de experiência e os horizontes de expectativa dos personagens centrais n’*O Atlântico negro*. A perda, caracterizada por Rufer,

representada pelo papel central da *Middle Passage*, além das marcas traumáticas da escravidão e do terror racial, demonstra as *experiências* em destaque que rompiam com a crença no progresso moderno. Essas experiências geravam *expectativas*, que giravam em torno das concepções de liberdade, entre a busca tripartite por emancipação, cidadania e autonomia. A liberdade, como ela é entendida por esses autores, é vista como uma realidade possível para além do mundo que se vê – o que, através de termos utilizados por Gilroy e buscando entender como nosso autor compreende a temporalidade da diáspora, descrevemos como uma escatologia, desenvolvida dentro da história intelectual negra, que se volta contra o regime moderno de historicidade, compreendido como parte colaboradora do processo de subalternização racial. Esse tempo escatológico animou, ao longo da história do Atlântico negro, inúmeros projetos de superação do racismo, demonstrados nas obras de Frederick Douglass, W. E. B. Du Bois e Richard Wright. A escatologia tornou-se um instrumento de aceleração do tempo que se volta contra o próprio espaço de experiência vivido.

Graças às perguntas trabalhadas ao longo do trabalho, pude caracterizar os principais procedimentos realizados por Paul Gilroy na construção de uma narrativa sobre a história negra – uma narrativa, voltando mais uma vez a Rufer, como processo de perda. Compreender *O Atlântico negro* significou ligar Gilroy a própria história intelectual negra que buscou historicizar. Dentro de sua problematização do conjunto tempo-espaço, temos uma prioridade especial à erupção desconcertante do espaço atlântico, mas é graças a uma consciência singular do tempo histórico que essa lógica disjuntiva figura naquelas páginas. Esclareçamos, é a ideia da diáspora e sua transgressão ao modelo sedentário e estável de conceito de cultura que decorre nessas transformações. Ela surge como base de um espaço pelo qual se procura revisar a concepção de agência entre os/as negros/as; conseqüentemente, torna-se um meio pelo qual repensar a escrita da história negra. Entre as questões inconclusivas até aqui, pelas quais pedimos o perdão do/a gentil leitor/a, destacamos a continuidade do *topos* da escatologia na busca de Gilroy pela superação completa de qualquer ideia de raça e sua aberta contraposição ao afrocentrismo, principalmente pelos pontos que observamos uma proximidade ao diagnóstico presentista. Ambas são motivações evidentes que levaram Gilroy a escrever *O Atlântico negro*. Essas evidências também sustentam um fôlego maior para nosso trabalho, não esgotado nessas linhas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Benedict R.. **Comunidades Imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARENDT, Hannah. **Between Past and Future**. New York: The Viking Press, 1961.

BELL, Vikki. Memória histórica, movimentos globais e violência. Uma conversa com Paul Gilroy e Arjun Appadurai. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 16, p. 289-318, 2001.

BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas**. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BHABHA, Homi K.. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

CASTRO GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (org). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso Sobre o Colonialismo**. Santa Catarina: Letras Contemporâneas, 2010.

CORRÊA, Silvio Marcus de Souza. Presentismo Negro: um tópico subjacente na história afro-brasileira. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 15, p. 257-285, 2008.

DUARA, Prasenjit. Historicizing National Identity, or Who Imagines What and When. In: ELEY, Geoff; SUNY, Ronald Grigor (org.). **Becoming National**. Oxford: Oxford University Press, 1996.

DUBE, Saurabh (org.). **Pasados Poscoloniales**. El Colegio de México: México D.F., 1999.

DU BOIS, William Edward Burghardt. **As Almas da Gente Negra**. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

\_\_\_\_\_. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

GILROY, Paul. **Entre Campos**: nações, culturas e o fascínio da raça. São Paulo: Annablume, 2007.

\_\_\_\_\_. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. 2 ed. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, 2012.

GUIMARÃES, A. S. A.. A modernidade negra. **Teoria & Pesquisa**, São Carlos, n.42-43, p. 41-62, 2003.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

\_\_\_\_\_. **Da diáspora:** identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HANNOUM, Abdelmajid. What is an order of time?. **History and Theory**, Middletown, n. 45, p. 458-471, 2008.

HARTOG, François. **Evidência da história:** o que os historiadores veem. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013(a).

\_\_\_\_\_. **Regimes de historicidade:** presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013(b).

\_\_\_\_\_. Tempo desorientado. Tempo e história. “Como escrever a história da França?”. **Anos 90**, Porto Alegre, n. 7, p.07-28, 1997.

\_\_\_\_\_. Tempo, história e a escrita da história: a ordem do tempo. **Revista de História**, São Paulo, n. 148, p. 09-34, 2003.

HEYWOOD, Linda (org.). **Diáspora Negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2008.

HOBBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (org.). **A Invenção das Tradições**. 4 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo:** estudos sobre história. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2014.

\_\_\_\_\_. **Futuro passado:** contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

LOOMBA, Ania. **Colonialism/Postcolonialism:** the new critical idiom. 2 ed. Londres e Nova York: Routledge, 2005.

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

\_\_\_\_\_. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, n. 01, p. 171-209, 2001.

MELLINO, Miguel. **La crítica poscolonial:** descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales. Buenos Aires, Paidós, 2008.

MEZZADRA, Sandro (org.). **Estudios postcoloniales**. Ensayos fundamentales. Madrid: Editores Traficantes de Sueños, 2008.

MIGNOLO, Walter. **Histórias Locais/ Projetos Globais:** Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MUDROVICIC, Maria Inês. La nación, el tiempo histórico y la modernidad: la historia como síntoma. **Revista de la Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades de la Universidad de Morón**, Buenos Aires, vol. 17, p. 25-38, 2012.

\_\_\_\_\_. Regímenes de historicidad y regímenes historiográficos: del pasado histórico al pasado presente. **Historiografías**, Zaragoza, n. 5, p. 11-31, 2013.

NICOLAZZI, Fernando. A história entre tempos: François Hartog e a conjuntura historiográfica contemporânea. **História: Questões e Debates**, Curitiba, n. 53, p. 229-257, 2010.

NICOLAZZI, Fernando; RODRIGUES, Henrique Estrada. Entrevista com François Hartog: história, historiografia e tempo presente. **História da historiografia**, Ouro Preto, n. 10, p. 351-371, 2012.

NOLTE, Ernst. Passado que não quer passar: um discurso que pôde ser escrito, mas não proferido. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 25, p. 10-15, 1989.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade del poder y clasificación social. **Journal of World-Systems Research**, Pittsburgh, v. 6, n. 2, p. 342-386, 2000.

\_\_\_\_\_. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

REIS, José Carlos. **Teoria e história: tempo histórico, história do pensamento histórico ocidental e pensamento brasileiro**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012.

RUFER, Mario. **La nación en escenas: memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales**. El Colegio de México: México, 2009.

\_\_\_\_\_. La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales. **Memoria y Sociedad**, Bogotá, vol. 14, n. 28, p. 11-31, 2010.

SAID, Edward W.. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SHOHAT, Ella. Notes on the "Post-Colonial". **Social Text**, Durham, n. 31/32, p. 99-113, 1992. Disponível em: [www.jstor.org/stable/466220](http://www.jstor.org/stable/466220) Acesso em: 10 de janeiro de 2016.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

YOUNG, Robert J. C.. **Whites Mythologies: Writing History and the West**. 2 ed. Londres; Nova York: Routledge, 2004.

ZELEZA, Paul Tiyambe. Rewriting the African Diaspora: Beyond the Black Atlantic. **African Affairs**, Oxford, v. 104, n. 414, p. 35-68, 2005.