

Mariana Affonso Penna
Marcos Rafael Andrade de Melo

“DISCURSO SOBRE O COLONIALISMO (1950)”: DISTOPIA, UCRONIA E UTOPIA EM AIMÉ CÉSAIRE

Resumo

Ao mergulhar nos polêmicos escritos do poeta martinicano Aimé Césaire “Discurso sobre o colonialismo (1950)”, o artigo dialoga com os aspectos distópicos, utópicos e ucrônicos nele presentes. Após considerações iniciais sobre o autor e sua obra, o manuscrito reflete acerca da modernidade utópica forjada pela Europa Ocidental. Em seguida, em diálogo direto com a fonte, percebe como esta mesma Modernidade pode significar o oposto de seus projetos humanistas – uma distopia, quando se tratam das mazelas da empreitada colonial. Por fim, são apresentados os caminhos da descolonização presentes na obra analisada e as formas de desmantelar os mecanismos de controle da modernidade colonial, visando edificar algo novo, mas em diálogo com o passado e suas ucronias.

Palavras-chave: Modernidade, colonialismo, luta anticolonial, descolonização.

ABSTRACT

“DISCOURSE ON COLONIALISM (1950)”: DYSTOPIA, UCRONY AND UTOPIA IN AIMÉ CÉSAIRE

By delving into the controversial writings of Martiniquean poet Aimé Césaire “Discourse on colonialism (1950)”, the article dialogues with the dystopian, utopian and uchronic aspects present in it. After initial considerations about the author and his work, the manuscript reflects on the utopian modernity forged by Western Europe. Then, in direct dialogue with the source, examines how Modernity can mean the opposite of its humanist projects – a dystopia, when considering the colonial catastrophe. Finally, the paths of decolonization present in the analyzed work and the ways to dismantle the control mechanisms of colonial modernity are presented, with the objective of building something new, but in dialogue with the past and its uchronies.

Keywords: Modernity, colonialism, anti-colonial struggle, decolonization.

RESUMEN

“DISCURSO SOBRE COLONIALISMO (1950)”: DISTOPÍA, UCRONÍA Y UTOPIA EN AIMÉ CÉSAIRE

Al profundizar en los controvertidos escritos del poeta martiniqueño Aimé Césaire “Discurso sobre el colonialismo (1950)”, el artículo dialoga con los aspectos distópicos, utópicos y ucrónicos presentes en él. Tras unas consideraciones iniciales sobre el autor y su obra, el manuscrito reflexiona sobre la modernidad utópica forjada por Europa Occidental. Luego, en diálogo directo con la fuente, ve cómo esta misma Modernidad puede significar lo contrario de sus proyectos humanistas: una distopía, cuando se trata de los males de la empresa colonial. Finalmente, se presentan los caminos de descolonización presentes en la obra analizada y las formas de dismantelar los mecanismos de control de la modernidad colonial, con el objetivo de construir algo nuevo, pero en diálogo con el pasado y sus ucronías.

Palabras Clave: Modernidad, colonialismo, lucha anticolonial, descolonización.

APONTAMENTOS INICIAIS

Na década de 1930, a Europa vivia uma convulsão econômica e política que confluiu para o grande conflito bélico da Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Foi um período marcado pelos regimes nazifascistas, autoritários, conservadores e violentos, no qual a pretensa "ciência", que desde o século XIX pretendia confirmar uma suposta superioridade das "raças" de origem europeia, assumiu sua maior radicalidade e dramaticidade. O nazismo extremou o darwinismo social advogado pelos brancos colonizadores para afirmar a inferioridade e a subalternidade de outros grupos étnicos como negros, indígenas, judeus, asiáticos, servindo assim, originalmente, aos interesses imperialistas que fizeram da passagem dos Oitocentos para o século XX, o período de "apogeu do Ocidente". Às vésperas da Primeira Guerra Mundial, em 1914, "a Europa detinha um total aproximadamente de 85% do mundo, na forma de colônias, protetorados, dependências, domínios, commonwealths", o que levou Edward Said à conclusão de que "nunca existiu em toda a história um conjunto de colônias tão grande, sob domínio tão completo, com um poder tão desigual em relação às metrópoles ocidentais" (Said, 1995, p. 28).

Desta maneira, a política do imperialismo se sustentou sobre o arcabouço ideológico da pretensa superioridade europeia em relação às regiões do mundo habitadas por povos melanodérmicos, nos diversos territórios não-europeus. Os sujeitos que habitavam estas regiões passaram a transitar num mundo onde a cor da pele, o fenótipo e qualquer marca da ascendência não-europeia definiam e fixavam a subalternidade racial em seus corpos.

Se as primeiras décadas do século XX representaram, em certa medida, o ápice do pensamento e práticas racistas, ao menos no que diz respeito ao próprio território europeu, foi também um período de gestação de resistências e articulações que, posteriormente, confluíram para as lutas anticoloniais que ganharam o continente africano e asiático. É o que Antônio Sérgio Guimarães denominou como a quarta fase da "Moder-

nidade Negra", referindo-se aos inúmeros projetos de resistências e existências, de um processo mais longo, visto que "a modernidade negra é o processo de inclusão cultural e simbólica dos negros na sociedade ocidental" (Guimarães, 2003, p. 42). Esta inclusão se deu a partir de inúmeros movimentos de resistência, revoltas intelectuais e artísticas:

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

Similarmente, Paul Gilroy define esse movimento como "Atlântico Negro", no livro assim intitulado e que é "essencialmente um ensaio sobre a inevitável hibrididade e mistura de ideias" (Gilroy, 2012, p. 36). Assim, na perspectiva do autor, entendemos as rotas do Atlântico Negro como "as redes da diáspora que estabelece solidariedade, circuito comunicativo, que capacitou às populações dispersas a conversar, interagir e sincronizar significativos elementos de suas vidas culturais e sociais" (Gilroy, 2012, p. 20-21). Daí surgiria aquilo que ele apelida como a "contracultura da modernidade" uma vez que a o negro se constitui em meio a uma "situação de ser interno e ao mesmo tempo externo ao Ocidente" (Gilroy, 2012, p. 88).

Partindo disso é que podemos afirmar que Aimé Césaire é notadamente uma figura expoente do seu tempo, da "Modernidade Negra", do "Atlântico Negro". Intelectual, poeta, político e ativo militante, ele encontra nas letras um espaço para criar possibilidades outras de resistência, para combate e luta pela constituição da negritude

como um campo teórico e político em que haja a libertação dos corpos negros frente ao colonialismo. É um corpo-político, um corpo aberto e questionador, bem como criativo, mas também é um corpo preparado para agir.

É um corpo-político à medida que Césaire eleva as críticas frente ao pensamento hegemônico, e contribui para a construção de “conhecimentos outros, pensado desde seu espaço, seu corpo, sua pele, e do outro lado da diferença colonial” (Grosfoguel, 2006, p. 149-150). Nelson Maldonado-Torres (2019, p. 48) explica que o “corpo aberto permite a possibilidade do questionamento crítico, mas também a emergências de visões do eu, dos outros e do mundo que desafiam os conceitos de modernidade/colonialidade”. Portanto, Aimé Césaire como um corpo-questionador que articula políticas e poéticas utiliza da autorreflexão e de narrativas outras como maneira de apresentar, viver o tempo, o espaço, a subjetividade, as redes de sociabilidade e intelectualidades negras.

O livro “Discurso sobre o colonialismo (1950)” reflete suas angústias e inquietações sobre esse período histórico, abordando criticamente o Ocidente, com destaque para a França, em seus mais diversos domínios culturais – literatura, política, etnologia, filosofia – e nos revela e desmascara o racismo introjetado em suas mais diversas facetas, que foi ignorado e invisibilizado nas intenções colonizantes.

A obra foi escrita em 1948, três anos após a Segunda Guerra Mundial, “almejando questionar o futuro da humanidade” (Vigoya, 2021, p. 3), e num momento de extrema intensidade para os povos colonizados, que estavam presentes nas revoltas nacionalistas africanas. Segundo Mário Andrade (1978, p. 08), o livro se tornou uma “fonte nutridora da revolta, a alavanca da consciência anticolonialista, pois o discurso se tornou uma arma preciosa no combate ideológico, o livro vermelho dos militantes da Ásia, da África, da Argélia e entre outros”. A obra gira em torno de um discurso crítico e contra hegemônico ao modelo europeu de civilização, fortalecido em seu pano de fundo pelo colonialismo. Foi na Martinica, colônia francesa, que a obra foi pro-

duzida. A Martinica é uma ilha localizada no mar do Caribe e pertence ao arquipélago das Antilhas, situado no hemisfério Norte, entre a América do Norte (Flórida e México) e a América do Sul (Venezuela e Guianas), tendo a Oeste a América Central. Segundo a pesquisadora, Diva Damato (1995, p. 35), “a história da Martinica (como praticamente toda a história da América) tem sido contada a partir da chegada dos europeus, a partir do ‘Descobrimento’”. Dessa forma, a Martinica refletiu e repercutiu os problemas das grandes potências europeias implicadas no processo de colonização.

Césaire, assim como sua terra natal, expressa em seu “Discurso sobre o colonialismo” esta conexão fruto da Diáspora Africana, este encontro desigual e violento entre mundos. Ao analisar a obra, elementos distópicos e ucrônicos emergem e se intercalam. As distopias, como um passado dado, retratam as situações de extrema opressão e violência e promovem um deslocamento na leitura do processo histórico que rompe com a lógica hegemônica. Dessa forma, Césaire se aproxima das distopias a partir de sua intervenção política quando tece críticas ao projeto moderno europeu, assim como suas inúmeras críticas às contradições das ideias de razão, de humanismo, de ciência e de universalidade tal como se manifestaram concretamente na experiência colonial, expondo as mazelas e a fragilidade da modernidade europeia (Césaire, 1978). Assim, as distopias desmantelam e subvertem os termos da utopia moderna.

Por outro lado, as ucronias presentes em seu escrito aparecem na forma de imaginação de outras histórias possíveis caso o colonialismo não interrompesse estas vivências do passado. Assim, elas podem ser entendidas como possibilidades outras, a servirem de inspiração como o que poderia, ou poderá vir a ser, ou seja, “o prolongamento imaginário de um passado que foi interrompido, abortado” (Penna, 2016, p. 266). Nesse caso, o poeta se aproxima da ucronia a partir de seus questionamentos como inspiração para a “formação” de comunidades outras, de possibilidades de vivências e experiências frente ao processo colonialista francês nos territórios africanos e afro-diaspóricos (Césaire,

1978). Do passado, emergiria assim uma utopia contra-colonial, na contramão da utopia colonialista moderna.

A MODERNIDADE COMO UTOPIA

O longo período entendido como a Modernidade é, por vezes traçado a partir da Renascença e das Grandes Navegações europeias até os nossos dias e em outras circunstâncias é caracterizado a partir daquela “Dupla revolução” – a política (Revolução Francesa) e econômica (Revolução Industrial) – que deram as bases do mundo contemporâneo. Em ambos os casos, o recorte eurocêntrico é bastante sensível e marcaria uma história definida a partir da Europa que se expande pelo mundo.

O primeiro caso é o iniciado pela ruptura com o isolamento medieval, quando o continente mergulhou na conquista de almas e metais preciosos, concentrando-se na busca de mercadorias de luxo através do comércio transoceânico e na exploração de variadas formas de trabalho compulsório no Novo Mundo. A utopia da expansão da cristandade formava o arcabouço ideológico que justificava este primeiro avanço colonialista europeu. Desde a Reconquista, expulsão dos árabes da Península Ibérica, a guerra contra os infiéis foi levada a cabo e tomada como justificativa para subjugação dos “infiéis” fosse na Europa e na África, fosse na América (Guzman, 2002).

No caso deste último continente, é percebido em parte como uma terra aberta à livre manipulação e controle europeu, completamente suscetível às vontades e desejos de seus conquistadores. E, se por um lado isto redundou na escravização nua e crua dos povos originários, tal como denunciada à época por Bartolomeu de las Casas (1996), por outro redundou na idealização dos nativos como seres mais próximos da condição natural, o que, diferentemente da realidade europeia, teria possibilitado experiências utópicas como as missões guaranis nas regiões do Alto Paraná (Cornelli, 2016). A ideia de utopia também buscou ser ativamente implantada como forma de integração dos povos originários “quando a república utopista de More fora considerada como facilmente adaptável às necessidades da

Nova Espanha” quando “o magistrado humanista Dom Vasco de Quiroga” propôs “instalar os índios desse país em cidades organizadas à maneira da Utopia” (Bataillon, 1974, p. 388-389).

Entre a primeira conquista colonial, fortemente imbuída de justificativas oriundas do imaginário religioso e a segunda conquista colonial, recorrentemente intitulada de neocolonialismo, muitas modificações se deram, com destaque para as críticas ao Antigo Regime e suas hierarquias fixas que configuravam uma sociedade estamental. O século XVIII foi agitado pelas ideias de subversão da antiga ordem, culminando em seus últimos anos naquela que Hobsbawm denominou de Era das Revoluções (Hobsbawm, 2014).

O pensamento iluminista veio, conforme proposição de Kant, romper com a menoridade do ser humano, romper com a “falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo, sem a guia de outrem” (Kant, 1784, p.5). As Luzes não seriam propriamente uma inovação, mas um processo de recapitulação e síntese que contém traços da Idade Média, do Renascimento e da época Clássica europeias, sendo assim influenciado assim tanto por Descartes, como por Locke. Proporia a “liberdade de examinar, de questionar, de criticar, de colocar em dúvida: nenhum dogma ou instrução pode mais ser considerado sagrado” (Todorov, 2008, p.15).

Se, à primeira vista, as noções de racionalismo e empirismo do pensamento iluminista parecem se afastar de uma mentalidade utópica, que idealiza e projeta um outro mundo possível, não é este o entendimento do sociólogo Karl Mannheim. Para ele, o século XVIII engendrou a utopia “liberal-humanitária”, que com referência no racionalismo iluminista projetava um novo mundo construído a partir da força das ideias, as quais teriam o potencial de alterar a história conforme os caprichos do desejo e da vontade humana. Para Mannheim as utopias se constituem em práticas e assim correspondem às “orientações que, transcendendo a realidade, tendem, a se transformarem em conduta, a abalar, seja parcial ou totalmente, a ordem de coisas que prevaleça no momento” (Mannheim, 1952, p. 216).

Assim, a “utopia é caracterizada como francamente relacionada aos distintos projetos de sociedade elaborados pelas classes que a compõem. Desta maneira, as utopias seriam expressão direta da consciência de classe” (Penna, 2021, p. 117). No caso da utopia liberal-humanitária, ela expressava principalmente os interesses do mundo burguês, um grupo social em processo de ascensão e diversificação que correspondia a uma “camada intermédia encurralada entre clero e nobreza, por um lado, e “povo”, por outro” (Lupo, 1998, p. 14).

Em sua busca por ruptura e subversão do Antigo Regime, a burguesia iluminista não se furtava em buscar inspiração em experiências de outros povos. Como observa Hobsbawm, países distantes “nitidamente civilizados podiam ilustrar as deficiências institucionais do Ocidente”, servindo assim de “barômetro moral da civilização europeia” (Hobsbawm, 2015, p. 127).

Porém, esta possibilidade se alterou substancialmente no século XIX. O avanço que produziu a chamada Segunda Revolução Industrial expandiu a industrialização não apenas tecnológica, mas geograficamente. Muitos países europeus entravam agora em uma disputa acirrada num contexto de consolidação do capitalismo que agora era orientado não mais pela lógica do comprar barato e vender caro do período mercantilista, mas sim pelo imperativo do mercado de produzir mais barato para com isso produzir mais e vencer a concorrência (Wood, 2001, p. 75-112). Nos oitocentos, a concorrência assumiu contornos de rivalidades entre nações com o objetivo de dominar outros povos para servir de mercado consumidor e também na procura de matérias-primas essenciais às novas tecnologias implantadas. A própria noção de modernidade passa a se associar a estas novas tecnologias: “os mais entusiasmados diriam que não seria possível imaginar o “mundo moderno” sem borracha” (Muniz, 2020, p.281). Destarte, “a sua civilização [do europeu] agora precisava do exótico”, isto porque “o desenvolvimento tecnológico agora dependia de matérias-primas encontradas exclusiva ou profusamente em locais remotos.” O próprio motor de combustão interna, característico da Segunda Revolução industrial, “criação típica do período que

nos ocupa, dependia do petróleo e da borracha” (Hobsbawm, 2015, p. 103).

Esta dependência do “exótico” acabou engendrando relações crescentemente desiguais com o mundo não europeu e assim, lado a lado com a dominação e subjugação econômica, visões de mundo se modificam e a própria noção e instrumentalização da ideia de razão e ciência ganham novos contornos. Se as Luzes pretendiam inaugurar uma nova era, dominada pelos conceitos de verdade, sujeito, razão, universalidade e consciência, nos oitocentos a “lógica de humanidade universal, única e singular” (Reis, 2006) passou a se confundir cada vez mais com a supremacia europeia: “A novidade do século XIX era que os não europeus e suas sociedades eram crescente e geralmente tratados como inferiores, indesejáveis, fracos e atrasados, ou mesmo infantis.” (Hobsbawm, 2015, p. 127).

São sintomáticas algumas expressões culturais que invertem a situação de vitimização na experiência colonial. Talvez a mais emblemática seja o famoso poema “The white man’s burden” (O fardo do homem branco), de Rudyard Kipling, publicado em 1899. Na atualidade este escrito dificilmente poderia ser lido senão como ironia, porém, à época, sua glorificação dos sacrifícios empreendidos pelos colonizadores frente à barbárie do mundo não-europeu, esses “tristes povos, metade demônio, metade criança”, era levada bastante à sério. Considere-se que a utopia tem “a tarefa de introduzir variações imaginativas sobre quase todos os tópicos sociais: sociedade, poder, governo, família, religião, arte, literatura, etc.” (Falcon, 1996, p. 127- 128). As utopias são primordialmente o desejo, o que deve ser, o “espaço-perfeito”, sendo assim o “utopista procura superar a realidade contingente propondo, como alternativa, uma sociedade perfeita enquanto racionalmente fundada” (Berriel, 2005, p. 06). A utopia liberal-humanitária, associada às Luzes, nutria a esperança em um progresso ininterrupto guiado pela “ambição modernista, na qual a razão e a ciência tudo podem conhecer, estabelecer e controlar” (Bentivoglio, 2019, p. 39). Porém, a experiência neocolonial, imperialista, revela uma realidade nada utópica, obviamente no que se

refere aos povos colonizados, mas tampouco para os colonizadores.

O universalismo deixou de ser apenas eurocêntrico, passando a ser efetivamente supremacista branco. O século XIX inventou o racismo, a crença que se afirma como ciência das raças humanas, afirmando a superioridade de algumas e a inferioridades de outras. Este credo supostamente científico servia para justificar as desigualdades, os privilégios dos colonizadores e amenizar o próprio sentimento de usurpação próprio da ação imperialista. Como afirmou Albert Memmi em "O retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador", uma vez que "na colônia: nela ganha-se mais, nela gastasse menos" e "esse lucro só é fácil porque tirado de outros" (Memmi, 2017, p. 94), a desumanização do outro se impõe como apaziguador das consciências colonizadoras: "É preciso que o colonizado seja bem estranho, em verdade, para que permaneça tão misterioso após tantos anos de convivência... ou então devemos pensar que o colonizador tem boas razões para agarrar-se a essa impenetrabilidade" (Memmi, 2017, p. 96).

A ausência de empatia, no entanto, não garante a satisfação e, como Memmi aponta, a experiência na colônia é tida como um purgatório, mas um "purgatório remunerado" (Memmi, 2017, p. 94). O retorno ao paraíso, a Metrópole, é dificilmente colocado em prática, ainda que apareça como "sonho em voz alta", uma vez que seria preciso ao colonizador reduzir radicalmente seu padrão de vida e abrir mão dos privilégios que a sociedade de abismos étnicos e sociais erigida pelo imperialismo o concedeu.

Do lado do colonizado, a realidade é obviamente muito mais adversa, não se assemelhando de forma nenhuma a um purgatório, mas mergulhando de cabeça no inferno. Desde a colonização das Américas até o imperialismo afro-asiático, novos mundos foram criados naqueles territórios, mas que em nada coincidiam com as fantasias da Utopia de More, que não à-toa se situava na América, a qual correspondia no imaginário quinzentista a um horizonte aberto à mais variada gama

de possibilidades inexploradas (Franco, 1978, p. 26-27). Ao contrário, o "Novo Mundo" dos povos originários era um mundo de violência extrema e aniquilação: "Atacadas, aterrorizadas e derrotadas, as sociedades indígenas são politicamente mutiladas, socialmente fraturadas, dizimadas pela guerra e pelas epidemias" (Gruzinski, 2001, p. 75). O choque da conquista gerou o apocalipse do mundo daqueles que ficaram conhecidos indiscriminadamente como índios.

No que diz respeito à África dos dois lados do Atlântico, a situação é tão ou mais catastrófica. A Diáspora Africana correspondeu ao maior movimento forçado de pessoas na história mundial. Conforme aponta David Eltis em ensaio de apresentação do *projeto Slave Voyages*, foram os africanos que constituíram "a maior fonte demográfica para o repovoamento da América depois do colapso da população ameríndia" (Eltis, 2007). Os efeitos deste deslocamento humano foram tremendos, ainda que seja difícil calcular sua real dimensão. No entanto, não é difícil concluir que a África sofreu profundamente os efeitos acumulados dos diferentes períodos coloniais.

Neste sentido, a modernidade ocidental significou uma percepção completamente inversa da noção de uma "sociedade supostamente perfeita" como propõe a ideia de utopia (Segal, 2012, p. 12). Para ameríndios e africanos, inverteu-se completamente o princípio do "sapere aude!", a palavra de ordem iluminista, como afirmou Kant. Ao invés do fim da tutela, a modernidade significou seu absoluto contrário, correspondendo à subjugação, à guia de outrem.

Como afirma Partha Chatterjee em referência ao caso indiano, ao invés de progresso, a modernidade ocidental gerou retrocesso e decadência para seu povo. Por isso, propõe que se crie uma nova modernidade, não submetida ao colonialismo: "enquanto Kant, falando no momento fundante da modernidade ocidental, olha para o presente como o lugar para onde se escapa do passado, para nós é precisamente do presente que sentimos ter de escapar" (Chatterjee, 2004, p. 64).

As incongruências entre os princípios “modernos” de matriz iluminista e a prática colonial que contradiz os mesmos é o aspecto central da discussão de Aimé Césaire em seu “Discurso sobre o colonialismo”.

MODERNIDADE COMO DISTOPIA

A empreitada colonial constrói um mundo racializado. No decorrer do processo engendra a hegemonia europeia ao redor do globo, principalmente porque “a matriz colonial é uma das chaves para pensarmos a guerra de dominação que se instaura entre mundos diferentes” (Simas & Rufino, 2020, n.p). Os impérios ocidentais utilizaram de múltiplos mecanismos de controle com o intuito de incutir um senso de segurança e legitimidade nas relações de forças entre os sujeitos colonizados e racializados fora da Europa. E além da busca pela construção de um consenso, empregou-se intensamente o uso direto da força: o processo de colonização é carregado de extermínios, genocídios e violências as mais variadas.

As conquistas, tanto no alvorecer da chamada Idade Moderna, como aquelas empreendidas em nome do progresso e da civilização industrial a partir do século XIX, significaram a destruição de outros mundos, produzindo situações de extrema opressão e autoritarismo que em muito se assemelham ao imaginário distópico da ficção científica: “as distopias revelam um cenário sempre hostil à sobrevivência humana, desafiada por aparatos tecnológicos de controle e governos autoritários que procuram reduzir as diferenças impondo um comportamento massificado” (Bentivoglio, 2019, p. 25).

As distopias apresentam sociedades em que elites no poder deliberadamente subvertem a justiça a seu favor para a realização de seus interesses. O filósofo Alexey Dodsworth, explica ainda que “uma utopia pode, por exemplo, ser mantida a partir da criação de uma distopia”. Complementa ainda que, “se é uma história contada pelo ponto de vista da classe privilegiada, eles podem considerar uma utopia. Agora, do ponto de vista de quem é explorado para sustentar essa classe privilegiada, é uma distopia” (Dodsworth, 2017, n.p). Esta

percepção de utopias e distopias como relativas, uma vez que correspondem a diferentes realidades e interesses específicos, é fundamental para compreender como um mesmo período histórico produz diferentes idealizações e projetos de mundo e o que o que é um sonho para alguns, pode se revelar o pesadelo para outros.

Com isso podemos afirmar que a “distopia é uma expressão que tem significado muito político. Depende sempre de uma ação humana. Ela necessita de um elemento político que esteja sustentando essa realidade aterradora” (Dodsworth, 2017, n.p).

No entanto, “qualquer distopia pode ser combatida e revertida, embora algumas sejam mais difíceis de solucionar do que outras” (Dodsworth, 2017, n. p). Percebe-se assim que a elaboração de cenários utópicos está diretamente ligada a uma tentativa de negação frente a uma realidade posta ou potencialmente ameaçadora: “A resistência existe, de várias formas e em vários fronts.

Esta resistência é individual e coletiva, eventualmente atrapalhada, eventualmente acertada” (Dodsworth, 2017, n. p). Na literatura e no cinema “a distopia não mostra soluções, é pessimista em sua premissa básica, mas sempre há uma lufada, uma ponta de esperança ou consciência, levada a cabo por um grupo de pessoas ou pelo protagonista” (Lopes & Silva, 2020, p. 208).

Também o exercício de pensar o passado de forma distinta daquela conforme ele objetivamente se deu costuma apresentar formas utópicas e distópicas: as “histórias alternativas tipicamente aparecem como cenários fantásticos ou pesadelos” (Rosenfeld, 2004, p. 11, tradução nossa) produzidas a partir dos interesses políticos do momento em que foram produzidas. Lançada ao futuro, as distopias rotineiramente projetam um cenário de caos e destruição gerado pela vitória dos inimigos políticos do presente. Um exemplo são os vários trabalhos de ficção que projetam um mundo avassalado pelo autoritarismo nazista, caso os mesmos tivessem vencido a Segunda Guerra Mundial. Por vezes, esse inimigo pode assumir também o lugar não de um vilão humano ou de um grupo de vilões, mas de uma

tragédia anunciada pelas inércias do presente, como a catástrofe climática iminente. Desta forma, nas reelaborações trágicas do passado ou nas projeções apocalípticas de futuro, formas distópicas são produzidas. Mas o que dizer sobre um passado distópico já realizado?

Para alguns grupos, o passado mesmo, e não uma "história alternativa" sobre como ele poderia ter sido, ocupa o lugar da materialização da tragédia que arrasta seus efeitos ao presente. A história do escravismo moderno e a Diáspora Africana fornece um exemplo. O passado é o pesadelo, é a distopia (...) (Penna, 2021, p. 136).

Os escritos de Aimé Césaire se produzem justamente neste sentido distópico: como constatação e denúncia da tragédia colonial. Trata-se de uma reescrita da modernidade europeia, a partir da visão do colonizado, apontando suas incongruências e inconsistências como projeto civilizacional. Mas paralelamente, guarda uma "ponta de esperança" pois aponta para a resistência frente a todas atrocidades e políticas de morte levadas a cabo pela matriz colonial europeia.

A obra de Césaire, "Discurso sobre o colonialismo (1950)" se inicia com uma análise dos efeitos do colonialismo sobre os colonizados e seus efeitos sobre os colonizadores. Dessa forma, Césaire afirma que,

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

E complementa que,

a chamada civilização 'europeia', civilização 'ocidental', tal como foi moldada por dois séculos de governo burguês, é incapaz de

resolver os dois principais problemas aos quais sua existência deu origem: o problema do proletariado e o problema colonial. Levada ao tribunal da 'razão' e ao tribunal da 'consciência', a Europa se mostra impotente para justificar-se (Césaire, 1978, p.13)

Por isso, sem rodeios ele afirma que "a Europa é indefensável" (Césaire, 1978, p. 13). No livro, o autor estabelece ao longo do primeiro tópico uma crítica sobre o processo de civilização e colonização. Ao questionar sobre os problemas aos quais a existência da modernidade deu origem: o problema do proletariado e o problema colonial, a resposta de Césaire é evidente ao indicar a violência em grande escala, uma "decadência genocida e homicida" (Maldonado-Torres, 2019, p. 34) e uma instalação do caos sistêmico.

Dessa forma, a modernidade aparece como "um projeto civilizatório que se produz no calor da violência e difunde com a violência em uma escala planetária que gerou a expansão colonial europeia para produzir vidas (embora sejam vidas medíocres) nas zonas do ser e morte nas zonas do não ser" (Grosfoguel, 2019, p. 61-62).

Logo, a empreitada colonial lida com o outro como objeto desse processo histórico. Dessa forma, "a mais grave carência sofrida pelo colonizado é a de ser colonizado fora da história e fora da cidade. [...] de nenhuma maneira [ele] é sujeito da história; é claro que sofre o peso dela, com frequência mais cruelmente do que os outros, mas sempre como objeto" (Memmi, 2017, p. 133-134). Por isso, a equação de Césaire é igualar colonização a coisificação dos sujeitos submetidos por esse processo trágico e esmagador. É sobretudo a partir de lógicas de opressão e dominação colonial "que espalha sangue e que semeia a morte que a revolução da sociedade capitalista se manifestou na consciência e no espírito dos melhores" (Césaire, 1978, p. 53).

É na modernidade que o homem europeu passou a ser sujeito fundante do conhecimento: "A modernidade ocidental atingiu uma identidade ao inventar uma

narrativa temporal e uma concepção de espacialidade que a fez parecer como espaço privilegiado da civilização em oposição a outros tempos e espaços” (Maldonado-Torres, 2019, p. 36). Assim, o eurocentrismo é a visão de mundo e da história que tem como centro e ponto de referência a Europa (Mignolo, 2006).

Se a Europa apresenta a modernidade a partir de aspectos de progresso, de realizações, de estatísticas, de sistema capitalista, Aimé Césaire se opõe a essa narrativa a partir de uma distopia contra colonial em que fala de “proletarização e mistificação”, criticando o sistemático extermínio das civilizações para-europeias, ou seja, as civilizações outras, fora do centro. Na contramão do projeto colonial, faz uma defesa sistemática das sociedades destruídas pelo imperialismo (Césaire, 1978, p. 26)

Aimé Césaire complementa que “a colonização europeia adicionou o abuso moderno à antiga injustiça; o racismo odioso à velha desigualdade, uma lei da desumanização progressiva em virtude da qual, doravante, na agenda da burguesia, só há, só pode haver, violência, corrupção, barbárie, ódio, mentira e arrogância” (Césaire, 1978, p. 28-56). O intelectual negro martinicano acusa os europeus de ocultar a si mesmos o conhecimento sobre a realidade e o caráter da civilização europeia. Pois sabe-se que “o processo de colonização da modernidade alterou todas as epistemologias, espiritualidades e cosmovisões, colonizando-as com narrativas eurocêntricas da modernidade” (Grosfoguel, 2019, p. 67).

Segundo aponta Césaire, a engenharia colonial “minou civilizações, destruiu pátrias, arruinou nacionalidades, erradicou ‘a raiz da diversidade’, violência, excesso, desperdício, mercantilismo, blefe, o comportamento de manada, estupidez, vulgaridade, desordem” (Césaire, 1978, p. 67).

É essa uma das principais críticas que o autor faz ao “pseudo-humanismo” que por tempo excessivo diminuiu os direitos do homem, principalmente do homem colonizado, pois a sua relação é “estreita e parcelar, par-

cial e facciosa, e sordidamente racista” (Césaire, 1978, p. 18). É importante aqui destacar que “a longa tradição do cientificismo e do eurocentrismo deu origem a uma ideia de universalismo abstrato”, ou seja, um tipo de particularismo que se estabelece como hegemônico, se apresenta como desincorporado e que marca os âmbitos da produção do conhecimento, da economia, política, da estética, da subjetividade, da relação com a natureza (Bernardino-Costa, Maldonado-Torres & Grosfoguel, 2019).

É a partir de sua crítica ao eurocentrismo e ao pseudo-humanismo que o autor elabora e apresenta um levantamento que reforçava o colonialismo francês. Expõe todos os historiadores ou romancistas da civilização, psicólogos, sociólogos que utilizavam da falsa objetividade, do racismo, de investigações direcionadas e interesseiras, de especulações tendenciosas que negam as raças não brancas, singularmente as raças melanianas, todos os méritos, sua monomania para monopolizar em benefício próprio toda a glória (Césaire, 1978, p. 41). Dessa forma, posiciona-se:

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

Os europeus reivindicam para o Ocidente a superioridade científica, a superioridade moral e a superioridade religiosa: "Tudo cientificamente comprovado, pois a força da ciência era a força do Ocidente" (Silveira, 1999, p. 90). Assim, a Europa definia-se como superior em relação ao restante do globo e com o auxílio de uma ciência cientificista em ascensão. Assim, "o racismo europeu, no século XIX, foi institucionalizado e esmagadoramente majoritário na opinião das elites cultas e das classes governamentais" (Silveira, 1999, p. 89).

É a partir dessas ideias que são reforçadas pela ciência cientificista do século XIX que "os lugares comuns mais banais são reformulados e reformados; os preconceitos mais absurdos explicados e legitimados; e magicamente, os gatos se tornam lebres" (Césaire, 1978, p. 46). Para essa tríade o "Ocidente inventou a ciência. Somente o Ocidente sabe pensar; que nos limites do mundo ocidental começa o tenebroso reino do pensamento primitivo, que, dominado pela noção de participação, incapaz de lógica, é o próprio retrato do pensamento falso" (Césaire, 1978, p. 58). Sabemos que contextos são sempre produzidos para afirmar padronizações, construindo passados domesticados, aprisionados e de consenso. Romper com um dado passado é construir múltiplos passados possíveis, atravessado por diferentes vozes (Bentivoglio, 2019).

Como forma de rebater as ideias hegemônicas e as ideias compostas pela burguesia, Aimé Césaire traz em sua obra como deslocamento, como narrativa outra, a obra *Nations nègres et culture* (1954) do historiador senegalês Cheikh Anta Diop (1923-1986), em que desmantela a narrativa europeia e provoca uma revolução na historiografia africana ao sustentar que as civilizações surgidas na África pré-colonial foram criações da própria população negra e não importadas por povos brancos.

Rogério de Campos (2020, p. 48) aponta que "causou especial escândalo Diop afirmar que a civilização egípcia era negra, que os faraós eram negros. A simples existência de tal hipótese era já inaceitável para a

historiografia eurocêntrica, segundo a qual civilização é coisa de branco". Césaire, por sua vez, indica que "todos os estudiosos ocidentais deliberadamente se propuseram a sequestrar o Egito da África, mesmo que se torne impossível explicá-lo" (Césaire, 1978, p. 42).

Ele complementa ainda que, "restam alguns fatores que resistem. Como a invenção da aritmética e da geometria pelos egípcios. Ou a descoberta da astronomia pelos assírios. Ou o nascimento da química pelos árabes. Ou a aparição do racionalismo no Islã numa época em que o pensamento ocidental tinha um jeito furiosamente pré-lógico" (Césaire, 1978, p. 59). A ideia do negro bárbaro é uma invenção europeia.

Desta maneira, por um lado os mecanismos de controle, como genocídio, racismo, exploração, torturas, campos de concentração, são fenômenos que nascem com a distópica empreitada colonial e são correspondentes às hierarquias entre colonizadores e colonizados (Césaire, 1978; Grosfoguel, 2006). Por outro lado, a resistência dos povos colonizados, que enfrentaram as adversidades impostas pelo colonialismo europeu, precisou revisar o passado pré-colonial em busca de experiências societárias outras que potencialmente antagonizassem com aquelas impostas pelo Ocidente. O passado parecia apontar para utopias abortadas, interrompidas pela ação imperialista.

CAMINHOS DA DESCOLONIZAÇÃO: ENTRE UCRONIAS E MODERNIDADES OUTRAS

A modernidade é um projeto de morte (humana e não humana) e a destruição epistemicida de outras civilizações (destruição de formas "outras" de conhecer, de ser e estar no mundo), ou seja, a modernidade produz um mundo onde somente um único mundo é possível e os demais são impossíveis (Grosfoguel, 2019, p. 63). A epistemologia eurocêntrica hegemônica assume um ponto de vista pretensamente universal, neutro e objetivo. "É preciso destacar que nenhum discurso é neutro, que a narrativa jamais é um veículo neutro, todavia escrever contra significa falar contra o silêncio e a marginalidade criados pelo racismo" (Kilomba, 2019, p. 69).

Muito do que se sabe das civilizações colonizadas antes do choque de culturas, ou melhor, do desencontro é a partir do relato de viajantes e exploradores europeus. Isto é, por meio de suas lentes. Por isso essas regiões são descritas como bárbaras, primitivas e selvagens. Dito isso, é preciso observar a história a partir de outras lentes. A lente em que o colonizado questionador contesta a superioridade inexistente do colonizador e expõe antes de tudo a violência física, simbólica e epistemológica, que resulta naquilo que o próprio colonizador caracteriza como parte de sua ciência e seu conhecimento. Ciência e conhecimento estes que servem a nada mais que para reiterar a sua posição eurocêntrica e validar a colonização.

Em contraposição a estas perspectivas, intelectuais negros como Aimé Césaire, a partir de diferentes posições, apresentam narrativas marcadamente contra coloniais.

(...) a experiência vivida do negro no mundo moderno-colonial permitiu a cada um desses intelectuais formular uma resposta ao colonialismo e ao racismo de acordo com as especificidades históricas do lugar político-epistêmico de onde cada um observava o mundo (Bernardino-Costa, 2019, p. 248).

Estas experiências recorrentemente engendraram uma rejeição que ganhou forma de estranhamento à realidade e uma sensação de deslugar, uma espécie de distopia. Ao operar como negação, estas utopias possuem um papel muito mais profundo, operando como “uma correção à visão limitada que o eurocentrismo produz no mundo”. Desta maneira, contribuem para “a produção de uma verdade histórica com implicações universais que epistemologicamente foi invisível ao homem europeu perceber e, conseqüentemente conceituar e aceitar” (Grosfoguel, 2006, p. 150).

O discurso de Aimé Césaire se aproxima desta perspectiva distópica. Ele tece críticas ao projeto moderno e às incongruências nas ideias de razão, humanismo, ciência e universalidade, uma vez que estas eram deturpa-

das ou corrompidas pela prática colonial que, para o autor, as tornava incoerentes e contraditórias. Destarte, percebe-se notavelmente que o texto de Césaire não é um ataque propriamente às noções de modernidade, ciência e humanismo em si, mas sim ao projeto executado pelo sujeito histórico da civilização europeia que, na prática, produziu o inverso do que aqueles princípios se propunham em teoria a realizar. Por isso, o intelectual martinicano se posiciona para a construção de uma ideia de uma nova sociedade sobre a base de uma superação das sociedades anteriores.

O intelectual martinicano produziu em seus escritos um deslugar, desconhecido das narrativas europeias, ditas modernas e com base no progresso. A distopia lida com a pior resolução possível da realidade. Nasce na modernidade com a radicalização de seus processos. Se apresenta como um sub produto que tem como principal função o exercício da crítica dessa realidade que está em constante transformação. A distopia não é uma recusa das utopias, mas um olhar crítico sob as formas de construir o mundo moderno que foi desenhado a partir de diversas utopias que correspondem a interesses outros que não os daqueles que sofreram a colonização. Sua principal função é criticar o atualmente existente. Césaire nos convida a repensar o ideal de modernidade e assim desenvolver uma nova imaginação historiográfica.

Daí deriva “o desejo de uma história alternativa na qual a rota considerada correta e de acordo com os desejos e esperanças daqueles indivíduos prevalecesse” (Penna, 2021, p.129). Uma vez confrontado com o passado como uma distopia realizada e que estende seus efeitos aos dias presentes, Césaire avalia também as possibilidades outras que este mesmo passado apresentou, mas que não puderam se desenvolver historicamente uma vez que foram interrompidas pela ação colonial.

Este olhar mais positivo para o passado como uma alternativa que apesar de existente, acabou por ser abortada, parece dialogar com o que chamamos de ucronias, produções principalmente no âmbito da fic-

ção que narram uma sucessão de eventos hipotéticos, de natureza qualquer, construindo um passado diferente daquele que aceitamos como verídico. A “ucronia [atua] como uma (re)construção da história ou de um evento tal como poderia ter acontecido e não como aconteceu realmente” (Chaves, 2019, p. 27).

Para criar uma uchronia coerente não basta mudar um evento do passado, também é preciso entender como foi o passado. É necessário entender os efeitos que os diferentes eventos tiveram para que, ao mudá-los, saibamos qual seria o efeito dessa mudança. Alessandro Portelli, afirma que a uchronia “é aquele perturbador tema, no qual o autor imagina o que poderia ter sucedido se um determinado evento histórico não tivesse acontecido”, a representação de “um presente alternativo, uma espécie de universo paralelo no qual se cogita sobre um desdobramento de um evento histórico que não se efetivou” (Portelli, 1993, p. 50).

Dessa feita, “a uchronia corresponde ao prolongamento imaginário de um passado que foi interrompido, abortado”, surgindo, pois, “do desacordo com os rumos assumidos no passado e manifesta o desejo de uma ‘história alternativa’, a qual tivesse trilhado o caminho considerado o correto e em concordância com aqueles desejos e esperanças” (Penna, 2016, p. 266). Considerando que a uchronia cria pontos de divergência e mostra que há mudanças de rota possíveis, logo, “a função do tema ucrônico é sustentar a esperança” (Portelli, 1993, p. 57).

Nesse contexto, “O Discurso sobre o colonialismo (1950)” se aproxima das narrativas ucrônicas quando o autor afirma que as justificativas tradicionais da Europa, em busca de legitimação do processo de colonização europeia são desonestas, pois ninguém sabe em qual estágio do desenvolvimento material os países colonizados – África e Ásia – estariam sem a intervenção europeia em seus territórios (Césaire, 1978). Assim, o passado dessas sociedades foi interrompido, abortado. A começar, Césaire analisa o que efetivamente foi produzido, o resultado catastrófico e distópico da colonização para o mundo colonizado:

Eu falo de sociedades esvaziadas de si mesmas, de culturas pisoteadas, instituições solapadas, terras confiscadas, religiões assassinadas, magnificências artísticas destruídas, possibilidades extraordinárias suprimidas. Falo de milhares de homens sacrificados na Congo-Océan. Falo de milhões de homens arrancados aos seus deuses, suas terras, sua vida, a vida, a dança, a sabedoria. Estou falando de milhões de homens que foram inteligentemente inculcados o medo, o complexo de inferioridade, o tremor, o ajoelhar-se, o desespero, o servilismo. Falo de economias naturais, economias harmoniosas e viáveis, economias na medida do homem indígena que foram desorganizadas, culturas alimentares destruídas, subnutrição instalada, desenvolvimento agrícola orientado para o benefício único das metrópoles, roubo de produtos, roubo de matérias-primas (Césaire, 1978, p. 25-26).

Estas “possibilidades extraordinárias suprimidas” evidenciam que, na hipótese de sua continuidade, teriam produzido um presente muito distinto e, afirma Césaire, potencialmente harmonioso e viável. Esta projeção de um presente que não se realizou deixa nas entrelinhas uma uchronia que “corresponde a uma imagem do que não aconteceu, mas, se os eventos tivessem ocorrido de outra maneira, poderia ter sido real” (Penna, 2021, p.129). Neste sentido, a uchronia pode operar como utopia ao passo que é “uma história contrafactual elaborada a partir de um determinado ‘ponto de divergência’ que inverteria a relação histórica de vencedores e vencidos” (Penna, 2021, p. 130):

(...) uma uchronia que assume a ideia de que as nações africanas teriam potencial para um futuro bem mais promissor do que aquele que lhes foi historicamente relegado. O passado desejado, interrompido pela escravidão moderna e seus efeitos no continente, ganha forma em uma sociedade utópica à frente do seu tempo, portanto futurista. (Penna, 2021, p. 132).

No entanto, o intelectual martinicano é cirúrgico ao observar que não se trata de restaurar o passado, é preciso traçar caminhos outros. O passado ucrônico legitima o potencial transformador daquelas sociedades, mas o futuro é produzido a partir do real e nunca uma réplica:

O verdadeiro problema é voltar atrás. Não, repito. Não somos os homens do “ou isto ou aquilo”. Para nós, o problema não é uma tentativa utópica e estéril de reduplicação, mas uma superação. Não é uma sociedade morta que queremos reviver. Deixemos isso para os amantes do exotismo. Tampouco é a atual sociedade colonial que queremos prolongar, a mais podre que já apodreceu ao sol. É uma nova sociedade de que precisamos, com a ajuda de todos os nossos irmãos escravos, para criar, rica com todo o poder produtivo moderno, acolhedora como toda a fraternidade antiga (Césaire, 1978, p. 36).

Trata-se, portanto, de uma síntese que unifique o “poder produtivo moderno” com a “acolhedora” “fraternidade antiga”. A ucrônia se expressa como inspiração para a “formação” de comunidades, marcadas por possibilidades outras de vivências e experiências, mas não como uma reprodução mimética do passado. Isto porque a utopia de Césaire não se constrói sobre uma realidade vazia e inerte. Ela é fruto dos processos históricos que engendraram o mundo afro-diaspórico.

Conforme afirmou o intelectual indiano Partha Chatterjee em livro publicado no fatídico ano de 1947: o novo advém da experiência colonial, mas precisa confrontá-la veementemente. Caberia àqueles “que ainda são marginais no mundo da modernidade, usar as oportunidades que ainda temos para inventar formas novas para as modernas ordens sociais, econômicas e políticas”. Para isso, seria essencial: “ter a coragem de virar as costas para a história dos últimos quinhentos anos e nos defrontar com o futuro com uma nova maturidade e autoconfiança, nascidas da convicção de que Vasco da Gama não deve nunca aparecer em nossas costas novamente” (Chartterjee, 2004, p. 42).

Este virar de costas em Césaire aparece não como uma tentativa de esquecimento, de obliteração do passado, mas sim como denúncia e apelo à ruptura com o projeto civilizatório da modernidade. Dos hibridismos que produziram o Atlântico Negro (Gilroy, 2012), em específico, e o mundo colonizado em geral, é preciso separar o que oprime e subjuga, do que potencializa a renovação. É necessário descolonizar política, social, culturalmente, reafirmar e reinventar o poder que por anos foi branco, ocidental. É preciso um deslocamento do lugar de enunciação, de geopolítica, de episteme e assim proporcionar que outras interpretações possíveis da história sejam enunciadas e evidenciadas. Narrativas outras, de resistência, mas também de esperança e reexistência.

Talvez isto explique a inspiração que Césaire exerceu e exerce em gerações subsequentes: “mais uma vez, invocaremos Césaire; gostaríamos que muitos intelectuais negros nele se inspirassem” (Fanon, 2020, p. 199). Recordá-lo permite compreender a condição colonial a partir de outras lentes e de outras abordagens, mas para além disso inspira a dismantelar e desestruturar os mecanismos de controle para assim entoar a canção da liberdade.

REFERÊNCIAS

- Andrade, M. (1978). “Prefácio”. In: *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução de Noêmia de Sousa. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.
- Bataillon, M. (1974). Utopia e colonização. *Revista de História*, 50(100), 387-398.
- Bentivoglio, J. (2019). *História e distopia: a imaginação histórica no alvorecer do século 21*. Vitória: Editora Milfontes.
- Bernardino-Costa, J. (2019). Convergências entre intelectuais do Atlântico Negro: Guerreiro Ramos, Frantz Fanon e Du Bois. In: Bernardino-Costa, J., Maldonado-Torres, N., & Grosfoguel, R. (orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, p. 247-268.
- Bernardino-Costa, J. Maldonado-Torres, N., & Grosfoguel, R. (2019). Introdução: Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico. In: Bernardino-Costa, J., Maldonado-Torres, N., & Grosfoguel, R. (orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, p. 09-26.

- Berriel, C. E. O. (2005). Utopia, distopia e história. In: Editorial da MORUS – Utopia e Renascimento 2, p. 4-10.
- Campos, R. (2020). Retorno a Aimé Césaire, uma cronologia. In: Césaire, A. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, p. 79-127.
- Césaire, A. (1978). *Discurso sobre o colonialismo*. Trad. Noêmia de Sousa. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.
- Cornelli, G. (2016). Platão e os Guaranis: utopias transatlânticas na obra *De Administratione guaranica comparata ad Rempublicam Platonis commentarius* de José Manuel Peramás. *Revista de Estudos de Cultura*, n. 6, p. 125-136.
- Chatterjee, P. (2004). *Colonialismo, modernidade e política*. Salvador: EDUFBA.
- Chaves, J. S. (2019). *A ucronia transficcional: em busca de um subgênero oculto fantástico contemporâneo*. (Tese de Doutorado em Letras) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro: Instituto de Letras, Rio de Janeiro.
- Damato, D. B. (1995). *Edouard Glissant: poética e política*. São Paulo: Annablume/FFLCH, Coleção Parcours.
- De Las Casas, B. (1996). *O paraíso destruído: brevíssima relação da destruição das Índias: a sangrenta história da conquista da América espanhola*. Porto Alegre: L & PM.
- Dodsworth, A. (2017, outubro). Distopia atual é achar que o autoritarismo é normal. *Rede Brasil Atual*. Acessado em: <https://www.redebrasilatual.com.br/revistas/2017/10/a-distopia-segundo-o-escritor-alexey-dodsworth/>.
- Eltis, D. (2007). Tráfico transatlântico de escravos – Ensaios. In *Slave Voyages*. Acessado em: <https://www.slavevoyages.org/voyage/essays#interpretation/a-brief-overview-of-the-trans-atlantic-slave-trade/introduction/0/pt/>.
- Eltis, D. (1987). *Economic Growth and the Ending of the Transatlantic Slave Trade*. Oxford University Press.
- Falcon, F. J. C. (1996). Utopia e Modernidade. In: Monteiro, J. M., & Blaj, I. (Org.). *História & Utopias*. Textos apresentados no XVII Simpósio Nacional de História. São Paulo: ANPUH, p. 121-145.
- Fanon, F. (2020). *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA.
- Franco, A. A. M. (1978). O Pensamento Político no Renascimento. In Franco, A. A. M. (org.). *O Renascimento*. Rio de Janeiro: Agir, Museu Nacional de Belas Artes.
- Gilroy, P. (2012). *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34.
- Grosfoguel, R. (2006). "Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial". In: CÉSAlRE, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal, p. 147-172.
- Grosfoguel, R. (2020, julho/setembro). "Pensamiento descolonial afro-caribeño: una breve introducción. *Tábula Rasa*, 35, p. 11-33. Disponível em: <https://doi.org/10.25058/20112742.n35.01>. Acesso em: 17 maio 2021.
- Gruzinski, S. (2001). *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Guimarães, A. S. A. (2003, janeiro/julho). A modernidade negra. Teoria e Pesquisa: *Revista de Ciência Política*, 1(42), p. 41-61. Disponível em: <http://www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/view/56/46>. Acesso em 10 de julho de 2021.
- Guzmán, R. M. (2002). "Jihad vs. Cruzada En al-Andalus: La Reconquista Española Como Ideología a Partir Del Siglo XI y Sus Proyecciones En La Colonización de América." *Revista de Historia de América*, n. 131, Pan American Institute of Geography and History, pp. 9-65, <http://www.jstor.org/stable/20140091>.
- Hobsbawm, E. (2014). *A Era das Revoluções: 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Hobsbawm, E. (2015). *A Era dos Impérios. 1875-1914*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Kant, I. (1784). *Resposta à pergunta: "o que é o Iluminismo?"* Trad. Artur Morão. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf, Acesso em 27 out 2021.
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Trad. Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó.
- Lopes, A. R. S., & Silva, F. S. A. (2020, janeiro/julho). "O regime de historicidade distópico: tempo e natureza em "Não verás país nenhum" de Ignácio de Loyola Brandão". *Revista Territórios e Fronteiras*, 13(1), p.194-217.
- Lupo, S. (1998). Modernità e Progresso. In: FUMIAN, Carlo et al., *Storia Contemporanea*. Roma: Donzelli.
- Maldonado-Torres, N. (2008, agosto). "A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade". *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], 80, p. 71-114. Acesso em: <http://journals.openedition.org/rccs/695>. Acesso em: 22 jul. 2021.
- Mannheim, K. (1952). *Ideologia e Utopia: introdução a sociologia do conhecimento*. Trad. Emilio Willems. São Paulo: Editora Globo.
- Memmi, A. (2017). O retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador In Marques, A., Berutti, F., & Faria, R. *História Contemporânea através de textos*. São Paulo: Contexto.
- Mignolo, W. (2006). "El giro gnosiológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpo-política del conocimiento" In: Césaire, A. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal.

Muniz, T. S. A. (2020). Arqueologia Histórica e Contemporânea na Amazônia: por uma arqueologia elástica. *Cadernos do LEPAARQ (UFPEL)*, 17(34), p. 272-289.

Penna, M. A. (2016). *“À procura da comunidade perdida”: histórias e memórias do movimento das comunidades populares*. (Tese de Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense: Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Rio de Janeiro.

Penna, M. A. (2021). Utopias e Ucronias: inquietações do presente e usos políticos do passado. *História Revista*, 26(2), 112–141, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.5216/hr.v26i2.68644>. Acesso em: 04 de novembro de 2021.

Pompa, C. (2002). O lugar da utopia: os jesuítas e a catequese indígena. *Novos Estudos CEBRAP*, 64, p. 83-95.

Portelli, A. (1993). Sonhos ucrônicos: memórias e possíveis mundos dos trabalhadores. *Projeto História*, 10, p. 41-58. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12103/8765>. Acesso em: 10 jan. 2021.

Reis, J.C. (2006). *História & teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV.

Rosenfeld G. (2005). *The World Hitler Never Made: Alternate History and the Memory of Nazism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Said, E. (1995). *Imperialismo e cultura*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras.

Segal, H. P. (2012). *Utopias: a brief history from ancient writings to virtual communities*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Silveira, R. (1999). Os selvagens e a massa: papel do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental. *Afro-Ásia*, 23, p. 87-114.

Simas, L. A.; Rufino, L. (2020). *Encantamento: sobre política de vida [recurso online]*. Rio de Janeiro: Editorial Mórula. Disponível em: <https://morula.com.br/wp-content/uploads/2020/05/Encantamento.pdf>. Acesso em: 12 fev. 2021.

Todorov, T. (2008). *O espírito das luzes*. Trad. Mônica Cristina Corrêa. São Paulo: Barcarolla.

Viveros Vigoya, M. (2021). Discurso sobre o colonialismo de Aimé Césaire: uma chave de leitura feminista latino-americana descolonial. Tradução de Ângela Mercedes Facundo Navia. *Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social*, 8(14), 1-16. Acessado em: <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/23828/13845>. Acesso em: 14 de jun. 2021.

Wood, E. M. (2001). *A origem do capitalismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

OS AUTORES

Mariana Affonso Penna Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense (2016), com período sanduíche em École des Hautes Études en Sciences Sociales (2014), possui graduação em História pela Universidade Federal Fluminense (2007), mestrado em História pela Universidade Federal Fluminense (2010) e Especialização em Sociologia Urbana pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2013). Atualmente é professora da Licenciatura em História e supervisora do Laboratório de Ensino de História no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás. Tem experiência na área de História Contemporânea, atuando principalmente nos seguintes temas: movimentos sociais, pensamento utópico e ucrônico, memória popular e História Oral. Coordenou o Projeto de Pesquisa História e Movimentos Sociais: ucronias e utopias. Seus estudos recentes em Humanidades Digitais visam desenvolver ferramentas computacionais aplicáveis à pesquisa histórica e ao ensino de História.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5415-795X>

e-mail: mariana.penna@ifg.edu.br

Marcos Rafael Andrade de Melo recentemente aprovado no mestrado em História pela Universidade Federal de Goiás, é graduado em Licenciatura em História pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás, Campus Goiânia, e membro do Núcleo de Estudos em Gênero, Raça e Africanidades (NEGRA/IFG). Participou do Projeto de Pesquisa História e Movimentos Sociais: ucronias e utopias. Estuda temáticas relacionadas à raça, aos estudos africanos, afro-caribenhos e afrodescendentes em geral e à decolonialidade.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1986-7806>

E-mail: mr.245.rafael@gmail.com