

Retorno, ruína e redenção: Aimé Césaire e o “tempo-agora” messiânico

Amani Musstafa Zoghbi¹

Resumo: Este ensaio propõe uma leitura de *Diário de um retorno ao país natal* (2012 [1939]), de Aimé Césaire, como elaboração poética de uma temporalidade disjuntiva que desafia a linearidade do historicismo colonial. Ao tensionar *ruína* e *redenção*, o poema engendra uma experiência temporal fragmentária e insurgente, marcada pela oralidade, pelo surrealismo e pela afirmação da *negritude* como prática política. Em diálogo com a filosofia da história de Walter Benjamin, especialmente com sua noção de *tempo-agora* (*Jetztzeit*) messiânico (1985 [1940]), bem como com as considerações de Frantz Fanon sobre a alienação colonial (2008 [1952], 1968 [1961]) e de Édouard Glissant (1990) sobre o direito à opacidade, argumentamos que Césaire pensa a interrupção da narrativa progressiva da modernidade colonial ao convocar a memória de *mártires* como centelhas de insurreição. Ao entrecruzar o tempo linear da história oficial com lampejos de uma historicidade redentora, Césaire oferece não apenas uma chave de interpretação de sua época, mas também uma reflexão crítica fundamental para o nosso presente, no qual as continuidades da violência colonial reafirmam a urgência de pensar a rememoração como exercício político.

Palavras-chave: Aimé Césaire; Walter Benjamin; Temporalidade messiânica; Historicidade redentora; Rememoração.

RETURN, RUIN, AND REDEMPTION: AIMÉ CÉSAIRE AND THE MESSIANIC “NOW-TIME”

Abstract: This essay proposes a reading of *Notebook of a Return to the Native Land* (2012 [1939]), by Aimé Césaire, as a poetic elaboration of a disjunctive temporality that challenges the linearity of colonial historicism. By articulating ruin and redemption, the poem establishes a fragmentary and insurgent temporal experience, marked by orality, surrealism, and the affirmation of *negritude* as a political practice. In dialogue with Walter Benjamin’s philosophy of history, especially his notion of the messianic *now-time* (*Jetztzeit*) (1940), as well as with Frantz Fanon’s considerations on colonial alienation (2008 [1952], 1968 [1961]) and Édouard Glissant’s notion of the right to opacity (1990), we argue that Césaire envisions the interruption of the progressive narrative of colonial modernity by invoking the memory of the *martyrs* as sparks of insurrection. By setting the linear time of official history against flashes of a redemptive historicity, Césaire offers not only a key to interpreting his own time, but also a fundamental critical reflection for our present, in which the continuities of colonial violence reaffirm the urgency of conceiving remembrance as a political exercise.

¹ Mestranda em Linguística pelo Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) da Universidade Estadual Paulista (Unicamp). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) (Processo: 24/10883-1). Integrante do grupo de pesquisa PsiPoliS (Psicanálise, Política e Significante). E-mail: a230869@dac.unicamp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8019-6119>.

Keywords: Aimé Césaire; Walter Benjamin; Messianic temporality; Redemptive historicity; Remembrance.

Sob os escombros crepusculares das Antilhas — vastas, imponentes, venéreas, putrefatas e dinamitadas pelo álcool —, *Diário de um retorno ao país natal* inaugura a primeira obra poética de Aimé Césaire e, nos termos de André Breton, o *maior monumento lírico de sua época*. Césaire penetra um inferno em ruínas e areias fúnebres para confrontar o estado de alienação e horror da condição histórica de seu povo como diáspora. É no atravessamento desse abismo — íntimo e tragicamente coletivo — que o escrito de seu *Cahier* emerge como um mosaico de peças fragmentadas, irregulares, articuladas em narrativas, invocações, sátiras, gritos e orações. Interpretamos, neste ensaio, que a obra, publicada originalmente em 1939 e retrabalhada em edições posteriores, desestabiliza o monopólio enunciativo e epistemológico euro-ocidental sobre o *tempo*, construindo uma temporalidade disjuntiva, espectral e insurgente. Partimos desse gesto para investigar como o *Cahier* articula uma poética da *ruína* e do *retorno*, capaz de instaurar, na esteira da filosofia da história de Walter Benjamin, um *tempo-agora* messiânico. Aimé Césaire não redige um lamento *a posteriori*, mas engendra uma poética do presente — um acontecimento simbólico que nos convoca a cada leitura.

Césaire cresceu sob o desgosto de uma Martinica dominada por ideais *assimilacionistas*, que favoreciam a internalização de costumes, condutas e referenciais da metrópole francesa como modelo exclusivo de cultura e organização social. Provou o mal-estar de sentir-se estrangeiro entre negros que se enxergavam como *franceses de pele escura* em uma ilha caribenha usurpada e subjugada pela metrópole que seus semelhantes tentavam emular. A ilha, já etnicamente devastada pelo extermínio de suas populações indígenas perpetrado pela França, tornou-se uma colônia de *plantation* estruturada pelo tráfico de africanos escravizados. Mesmo após a abolição da escravidão e a transformação em departamento ultramarino francês — *status* que, teoricamente, a tornava parte integral do território da França —, a Martinica permaneceu desigual, miserável e marcadamente segregada. Vendida como paraíso exótico e promessa de descanso para turistas, a população local seguia confinada à subalternidade, seja nas lavouras sob controle de uma pequena elite branca, seja nos enclaves urbanos marcados pela precariedade.

Mais do que um empreendimento político e econômico, o colonialismo conduzia um processo psíquico, instrumentalizando a subjetividade negra por meio da vergonha e da alienação. Na Martinica, essa ocupação manifestava-se, entre outras formas, pelo apagamento sistemático das línguas crioulas e pelo desdém pelas culturas locais². Aimé Césaire, ao rememorar sua infância na ilha, não dirige desprezo pela Martinica, mas pela lógica colonial que a desfigurava, convertendo sua terra natal em uma caricatura da metrópole. O que estava em jogo não era apenas a ocupação material do território, mas a imposição de uma identidade alheia, que transformava o colonizado em um reflexo

² Edward Said, em seu clássico *Orientalismo* (1978), reflete sobre o *Oriente* não como um referencial geográfico objetivo, mas como uma construção histórica, política e discursiva forjada pelo *Ocidente*, como um resto, um espelho distorcido de si. O autor analisa como a tradição colonial europeia subalternizou alteridades e suprimiu epistemologias locais, cristalizando o *Oriente*, em sua vasta totalidade, como uma realidade subordinada — lógica que ecoa no imaginário simbólico antilhano.

distorcido de seu colono, negando-lhe a possibilidade de reconhecer sua própria origem e sua posição simbólica como sujeito da história.

E nessa **cidade inerte**, essa multidão barulhenta passando tão espantosamente **ao lado do seu grito como essa cidade ao lado do seu movimento, do seu sentido, sem inquietação, ao lado do seu verdadeiro grito, o único que desejaríamos ouvi-la gritar porque só ele sentimos que é seu**; porque sentimos que a habita em algum fundo refúgio de sombra e de orgulho, nessa **cidade inerte**, essa multidão ao lado do seu **grito de fome, miséria, revolta, ódio**, essa multidão tão estranhamente **tagarela e muda**. (Césaire, 2012 [1939], p. 11, grifo nosso)

Esse fragmento, em sua tessitura lírica e dilacerante, projeta uma *cidade inerte*, que, embora viva e povoada, está política e simbolicamente paralisada, apartada de sua historicidade. A multidão é *tagarela e muda*, uma contradição entre o ruído e o silêncio que reflete, como emblema, uma subjetividade estrangulada e uma coletividade alienada de seu próprio grito.

À época em que Césaire escrevia seu *Cahier*, a França ainda produzia e distribuía livros didáticos ancorados nos postulados da *Société d'Anthropologie de Paris*, os quais promoviam teorias raciais fundamentadas em supostas distinções morfológicas entre diferentes populações humanas. Paul Broca, seu fundador, defendia categoricamente que o potencial intelectual de um indivíduo estava diretamente atrelado ao volume de seu cérebro — sendo os afrodescendentes, segundo ele, os que detinham menor volume craniano³. O colonialismo francês, amparado nesses aparatos pseudocientíficos, desumanizou sistematicamente comunidades afrodescendentes com o objetivo de continuar controlando-as. Aos jovens negros que se destacavam academicamente nas colônias eram oferecidas bolsas para que completassem seus estudos na França, como prosseguimento de uma prática assimilacionista cujo ideal básico era de que somente o continente permitiria acesso às bibliotecas, à intelectualidade e à possibilidade de criação teórica, negando às colônias qualquer soberania epistemológica.

Frantz Fanon, em *Pele negra, máscaras brancas*, destaca a necessidade de “ajudar o negro a se libertar do arsenal de complexos germinados no seio da situação colonial” (2008 [1952], p. 41) para libertar o homem de cor de si próprio, analisando que:

Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao **sepultamento de sua originalidade cultural** — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. ...Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negritão, seu mato, mais branco será. (Fanon, [1952] 2008, p. 34, grifo nosso)

Se hoje, décadas após as primeiras publicações de Fanon e Césaire, é inconcebível pensar o movimento negro e a constituição da identidade negra sem referência à África e à ancestralidade africana, nos tempos do *Cahier* o cenário era bastante distinto. O próprio Partido Comunista da Martinica defendia a doutrina do assimilacionismo, e os antilhanos admitiam não saber o que era a África. Diante de um

³ Jeune Afrique. Dans la fabrique médicale des préjugés racistes. <https://www.jeuneafrique.com/1269165/culture/dans-la-fabrique-medecale-des-prejuges-racistes/>.

espaço em que tudo o que emanava do continente africano era sistematicamente desprezado, usurpado e desumanizado pelos colonos, a estratégia de sobrevivência mais aceita à época era tornar-se um *francês de pele negra*. Césaire compreendeu que, para rejeitar a assimilação cultural pela qual o colonialismo negou a cultura originária dos povos negros, e pela qual negou, aliás, que os povos negros tivessem qualquer cultura originária, seria necessária a afirmação da existência de uma civilização anterior ao colonialismo, a afirmação de uma cultura herdada da África — a afirmação de uma *negritude*.

Na metade da década de 1930, Aimé Césaire, ao lado de outros intelectuais negros, fundou na França o periódico *L'Étudiant noir*, voltado à articulação de uma consciência crítica anticolonial e à afirmação de uma identidade negra diaspórica que rompesse com as divisões regionais e coloniais impostas no espaço francófono. Léon-Gontran Damas, cofundador da publicação, definiu diretamente essa intenção: *On cessait d'être étudiant essentiellement martiniquais, guadeloupéen, guyanais, africain, malgache, pour n'être plus qu'un seul et même étudiant noir*⁴. Césaire utilizou pela primeira vez o termo *négritude* na terceira edição de *L'Étudiant noir*, publicada entre maio e junho de 1935, em artigo intitulado *Nègreries: conscience raciale et révolution sociale*. Para ele, tratava-se de responder às urgências: afirmar a luta cultural como fundamento da luta política e colocar a afirmação da identidade negra como chave de leitura das contradições sociais e econômicas. Césaire resumiria esse propósito anos depois, afirmando: *Il ne suffit pas d'être un communiste nègre, il faut être un nègre communiste*⁵. Pensar, nesse sentido, a possibilidade de uma revolução (de base socialista) implicava, antes, destroçar a mecânica de identificação de raças, rompendo com valores superficiais e agarrando-se ao *negro essencial* para plantar a *negritude*, na metáfora de Césaire, como uma *árvore* que produziria continuamente frutos autênticos⁶.

A *negritude* é a compreensão da identidade negra como fundamento irredutível da experiência colonial. Em uma Martinica cuja norma era o inautêntico, a vergonha e o desprezo, a *negritude* irrompeu como um farol de desalienação psíquica. Césaire nunca traçou uma compreensão muito estrita para esse termo (que atravessou conjunturas políticas e intelectuais seguintes de maneira contundente), mas constatou que o ponto de partida para a sua concepção havia sido o reconhecimento de uma sina afrodescendente comum, despertada ao observar a condição de seus irmãos na Argélia, nos Estados Unidos, na África do Sul, no Haiti. A indiferença não era uma opção. Havia uma *situação negra* em diferentes espaços geográficos⁷. Sem recorrer à África como um *paraíso perdido*, imune a contradições, propôs que a identidade e o orgulho deveriam ser encontrados não em supostos reis, guerreiros e imperadores, mas nos escravos, nos flagelados, nos desenraizados.

⁴ "Cessamos de ser estudantes essencialmente martinicanos, guadelupenses, guianenses, africanos, malgaxes, para sermos um único e mesmo estudante negro." (Damas, 1935, tradução nossa)

⁵ "Não basta ser um comunista negro, é preciso ser um negro comunista." (Césaire, 2013, p. 645, tradução nossa)

⁶ No contexto brasileiro, Beatriz Nascimento (2021) criticou a forma como parte da intelectualidade branca negligenciou a dimensão racial na análise da população negra, restringindo sua presença histórica à condição de classe econômica subalterna e apagando a especificidade colonial de sua experiência no país.

⁷ "E eu me digo Bordeaux e Nantes e Liverpool e Nova York e São Francisco, não há nem um pedaço desse mundo que não tenha minha impressão digital, e meu calcâneo sobre o dorso dos arranha-céus e minha sujeira no cintilar das gemas! Quem pode gabar-se de ter mais do que eu? Virginia. Tennessee. Geórgia. Alabama." (Césaire, 2012 [1939], p. 33)

Ainda em 1935, após ser aprovado no vestibular da *École Normale Supérieure de la Rue d'Ulm*, Césaire foi convidado por um colega, Petar Guberina, para passar alguns meses na costa da Dalmácia, região da antiga Iugoslávia. Lá, Césaire descobriu *Martinska*, uma península que lhe fez recordar profundamente da Martinica. Em um regresso simbólico que ocorreu bem antes de um regresso geográfico, Césaire iniciou a escrita de *Diário de um retorno ao país natal*. Foi em exílio, em terra estrangeira, que iniciou seu retorno às Antilhas. Em um fluxo aparentemente desestruturado de versos, o *Cahier*, cuja travessia flui justamente tal qual um caderno, constrói um retrato hipnótico e violento. Césaire apresentou todos os clichês que circundam as Antilhas e o Caribe: o sol, a natureza imponente, os animais, o mar, a areia, os vulcões, as correntes marítimas, e os rasgou com imagens ferozes: o sol venéreo, a força putrefata que reina, a doença e a morte que se instalam:

No fim da madrugada, florescentes de enseadas tenras, as Antilhas que têm fome, as Antilhas marcadas pela varíola, as Antilhas dinamitadas pelo álcool, encalhadas na lama dessa baía, na poeira dessa cidade sinistramente encalhadas. (Césaire, 2012 [1939], p. 2)

Uma miséria também essa praia, com montes de lixo apodrecendo, traseiros furtivos que aí defecam, e a areia é preta, fúnebre, nunca se viu uma areia tão preta, e a espuma desliza ganindo sobre ela, e o mar a golpeia com grandes murros de boxe, ou melhor, o mar é um enorme cão que lambe e morde a praia nos tornozelos, e de tanto mordê-la acabará, na certa, por devorá-la, a praia e a rua palha com ela. (Césaire, 2012 [1939], p. 25)

Entre onomatopeias, exclamações, gritos expressos em letras maiúsculas, gracejos e repetições, Césaire se apropria de traços da oralidade em um tributo à África, e em subversão à tradição poética francesa:

ALELUIA

KYRIE ELEISON... LEISON... LEISON...

CHRISTE ELEISON⁸... LEISON... LEISON... (Césaire, 2012 [1939], p. 19)

Em um corpo textual tomado pelo ritmo, pela sonoridade e pela corporeidade, a linguagem opera não como instrumento de representação, mas como performance, como ato de fala que mobiliza, a um só tempo, memória e afirmação⁹. A oralidade, como recurso estilístico, resgata ritmo, reza e súplica¹⁰:

⁸ *Kyrie eleison* e *Christe eleison*, expressões litúrgicas de origem grega que significam, respectivamente, "Senhor, tem piedade" e "Cristo, tem piedade", são reapropriadas como parte de uma ritualística poética que tensiona os registros religiosos eurocristãos, ressignificando-os dentro de uma cosmovisão poética afrodiaspórica.

⁹ Leda Maria Martins (2003, 2021) desenvolve o conceito de *oralitura* em referência a uma poética da oralidade que se utiliza do corpo e da voz para se organizar como linguagem.

¹⁰ A centralidade da oralidade não se restringe às tradições africanas e afrodiaspóricas, mas constitui um traço estruturante de diferentes culturas, sobretudo aquelas de tradição semítica. O próprio *Alcorão* (do árabe *al-Qur'ān*, "a recitação"), transmitido, segundo a literatura islâmica, oralmente ao Profeta Muhammad, configura-se desde sua origem como elemento elocutório e performativo. A dimensão oral da revelação é essencial: o texto sagrado é recitado segundo regras específicas de entoação e pronúncia (*tajwīd*), e sua sonoridade é parte constitutiva de sua eficácia espiritual, estética e teológica. Como observa William A. Graham (1987), a autoridade do *Alcorão* não reside apenas em seu conteúdo semântico, mas, sobretudo, em

vum rooh oh, vum rooh oh
 para encantar as serpentes e conjurar os mortos
 vum rooh oh
 para obrigar a chuva para contrariar os maremotos
 vum rooh oh
 para impedir que gire a sombra
 vum rooh oh que os meus céus para mim se abram (Césaire, 2012 [1939], p. 39)

A subversão da tradição poética francesa por Césaire constitui um gesto central de sua estética discursiva. O problema do colonizado, como observa Fanon (2008 [1952]), situa-se no nível da linguagem: não apenas porque o sujeito negro é *falado* — objetificado, coisificado no discurso do Outro —, mas porque, mesmo ao tentar enunciar, é forçado a fazê-lo por meio da língua do Outro. Césaire confronta essa contradição sem recuar: apropria-se do francês — o idioma do extermínio — para nele inscrever um dizer insurgente e intransferível. Declara no *Cahier*: “Abraçai-me sem temor... E se não sei senão falar, é por vós que falarei”. E eu lhe diria ainda: ‘Minha boca será a boca das desgraças que não têm boca, minha voz, a liberdade daquelas que se abatem no calabouço do desespero’” (2012 [1939], p. 29).

Césaire concebeu *Diário de um retorno ao país natal* como um antipoema. Utilizando-se de versos livres e prosa desarticulada, mais do que recusar o classicismo poético, tinha um intuito claro: atacar a poesia tradicional francesa no nível da forma — inverter as estruturas estabelecidas. O autor não rejeitou a língua francesa, mas deslocou-a radicalmente, como um revólver, tomando-a para expressar o que ela mesma tentou suprimir. Para Édouard Glissant (1990), essa operação deu origem a uma língua golpeada, marcada pela experiência do terror colonial, que rompeu com a transparência idealista da norma francesa. A oralidade, os ritmos encantatórios e os procedimentos estilísticos que tensionam a linearidade e a lógica cartesiana são formas de inscrever, no corpo da língua colonizadora, a memória de uma cultura estrangulada. Ao mesmo tempo em que escreve em francês, Césaire escreve *contra* o francês: não como rejeição total à língua, mas como insurgência contra seu uso colonial. É a negritude pensada como *tomada de consciência*¹¹ pela palavra.

Trata-se de uma *negritude* que irrompe não como monumento, mas como incursão na paisagem, como mergulho na carne pútrida dos cadáveres insepultos da história. O *retorno* que estrutura o poema de Césaire não encontra eco em um reencontro geográfico, mas em uma experiência de despossessão. O *Cahier* não se organiza a partir de um eixo narrativo linear nem segundo uma geografia reconciliada com a identidade. A terra natal que se reencontra é uma *ruína viva*, “sinistramente encalhada na lama dessa

sua materialidade sonora, na forma como é ouvido e proferido. A performance vocal da recitação transforma a elocução em um gesto sagrado, instaurador de presença e comunhão. É pela elocução que a palavra divina habita a oralidade humana.

¹¹ Embora a *negritude* tenha ganhado forma conceitual e literária em Paris, nos anos de 1930, com autores como Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor e Léon-Gontran Damas, ela não emerge isoladamente. Sua elaboração foi atravessada por uma série de experiências e expressões da diáspora negra que se desdobravam em diferentes geografias. Entre elas, o *Renascimento do Harlem*, nos Estados Unidos, na década de 1920, que articulou arte, literatura, música e pensamento negro como formas de resistência e afirmação frente ao racismo sistemático e às leis de *Jim Crow*. O indigenismo na literatura haitiana e o negrismo cubano dos anos de 1930 também contribuíram para a configuração simbólica da *negritude*, expandindo seu alcance como projeto político transatlântico.

baía e na poeira dessa cidade” (Césaire, 2012 [1939], p. 2). O retorno não é geográfico, tampouco cronológico: ele demanda o reencontro com um tempo outro, interditado pela história oficial. Césaire escreve a partir das fendas do tempo e do espaço, como aquele que retorna para “a hediondez desertada das vossas chagas” (p. 29) — em um retorno que não visa restaurar uma origem, mas reabrir uma ferida ainda viva.

É o passado que irrompe no presente como *ruína* e *lampejo*, estilhaçando a continuidade temporal de um historicismo triunfalista que contempla progresso onde há somente escombros. Em Césaire, o presente só pode ser acessado e experimentado de modo pleno quando, a partir dele, convoca-se a reverberação de um tempo outro — não aquele do arquivo colonial, mas o da memória insubordinada dos vencidos. Um presente que só se deixa alcançar pela reativação de um passado interditado — povoado por aqueles que somente “provaram viagens de desenraizamentos” (p. 61) e por “mártires que não dão testemunho” (p. 9). Walter Benjamin nomeia o *tempo-agora* (*Jetztzeit*) messiânico como um tempo carregado de estilhaços de um passado que irrompe na história como um *trovão*, um passado que os vencedores descrevem como natural e inevitável — e a partir do qual Césaire acende a centelha de outro tempo possível¹².

Em seu testamento filosófico, pouco antes de ser suicidado pelo regime nazista, Benjamin (1985 [1940]) está convencido de que nem mesmo os mortos estarão seguros se o inimigo vencer, e alerta que esse inimigo não tem cessado de vencer. Talvez não houvesse *negritude* se os negros fossem um povo de vencedores. Césaire coleta, escava e exuma cadáveres não para ornar seus crânios em museus como fizeram seus algozes, mas para rearticular, rememorar e redimir o grito dos que não testemunharam. O *anjo da história*, como reflete Benjamin, gostaria de se demorar, tecer os estilhaços, e curar as feridas das vítimas esfaqueadas nas engrenagens traiçoeiras da história, mas a *tempestade* que sopra do paraíso não conhece clemência. Para Benjamin, uma historicidade revolucionária é uma tarefa messiânica. Se Deus está ausente, cabe às gerações humanas tecerem sua própria autorredenção. É um messianismo sem Messias. A constituição dessa historicidade exige, em seu cerne, como força redentora, a *rememoração* “capaz de tornar inacabado o sofrimento aparentemente definitivo das vítimas do passado” (Löwy, 2020, p. 2078)¹³.

Em *Diário de um retorno ao país natal*, muitos versos se iniciam com o dizer *No fim da madrugada*, situando o poema em um tempo crepuscular, suspenso entre a noite e o dia — em um limiar entre o sono colonial e o despertar insurgente. É nesse estado de liminaridade que o sujeito afrodescendente tenta se reconstituir: entre o delírio e a lucidez, entre o transe e a linguagem. Em *Os condenados da Terra*, Fanon elabora que “durante a colonização, o colonizado não cessa de se libertar entre nove horas da noite e seis horas

¹² O termo alemão *Jetztzeit* traduz-se literalmente por “tempo-agora”. Diferentemente de *Gegenwart* — o vocábulo alemão usual para designar o presente cronológico —, *Jetztzeit* indica, em Benjamin, o instante carregado de potência histórica, no qual fragmentos do passado interrompem a linearidade de um tempo vazio, homogêneo e indiferente. Trata-se de um presente não contínuo, mas messiânico, capaz de abrir brechas de redenção na narrativa dos vencedores.

¹³ Walter Benjamin articula o messianismo judaico com o materialismo histórico, integrando-os a elementos centrais da *Zivilisationskritik* romântica. Essa incorporação do messianismo à sua filosofia da história funciona também como uma crítica ao legado iluminista da modernidade, cujas noções de progresso histórico e racionalidade universal são por ele identificadas como limitações que ofuscam a violência e as rupturas reais da história. Ao privilegiar uma temporalidade messiânica, centralizada em interrupção e redenção, Benjamin contrapõe-se à ideia iluminista de um tempo homogêneo, colocando em xeque a teleologia do progresso racional, e abrindo espaço para uma historicidade que reconhece a contingência e a possibilidade transformadora do instante.

da manhã” — um intervalo em que sonha “sonhos musculares, sonhos de ação, sonhos agressivos” (1968 [1961], p. 39)¹⁴. O surrealismo que atravessa o *Cahier* não é mero artifício estético; funciona como método para acessar um real interditado. Como observa Benjamin (1985 [1929]) sobre os surrealistas, trata-se de fazer da linguagem um *local de perigo* — de insurgência onírica e política. A madrugada que se repete ao longo do poema é metáfora para um despertar revolucionário.

A poética de Césaire convoca uma temporalidade redentora e, à semelhança dos programas estéticos do surrealismo, empreende uma escavação no inconsciente, na tentativa de remover as camadas históricas e sociais impostas pela experiência colonial. O objetivo é alcançar aquilo que Césaire denomina *negro essencial* — uma essência soterrada pela lógica da assimilação — e, a partir daí, vislumbrar de que modo a África e seus valores persistem e se reinventam no sujeito negro moderno¹⁵.

A aproximação com as teorias psicanalíticas de Freud influenciou tanto a poesia quanto as artes visuais surrealistas. O inconsciente se tornou um campo privilegiado para a criação, um espaço de revelação e subversão. Associado a isso, a articulação com o marxismo promoveu um entrelaçamento interessante entre a análise das estruturas de dominação material e a exploração dos processos psíquicos. Walter Benjamin, na década de 1920, em *Surrealismo: o último instantâneo da inteligência europeia*, percebeu essa dimensão dialética. Para ele, o movimento não apenas incorporava as distorções oníricas, mas também as tensionava com a objetividade da vida moderna. O surrealismo, ao expandir os limites da experiência sensível no seio da dinâmica urbana, operava como uma força disruptiva e desvelava a totalidade corrosiva da racionalidade burguesa.

É importante a escolha de Benjamin pelo vocábulo *instantâneo*. No original alemão, *schnappschuss* vincula-se à momentaneidade de um retrato, a um flagrante que poderá ser dissipado ou transformado em instantes ainda mais curtos. O surrealismo salta justamente tal qual um lampejo, uma faísca revolucionária que fulgura, ilumina e desaparece — um clarão que anuncia o trovão antes de seu estrondo derradeiro. Embora melancólico acerca da modernidade, e diante de tantos sinais de esgotamento oferecidos, na época, pelo avanço do nazifascismo sobre a Europa ocidental, Benjamin reconhece nesse *schnappschuss* uma chance final de *inteligência europeia* confrontar a monopolização burguesa do discurso sobre a história e sobre a memória, e construir a revolução. E acrescenta que somente os surrealistas “conseguiram compreender as palavras de ordem que o *Manifesto* nos transmite hoje. Cada um deles troca a mera gesticulação pelo quadrante de um despertador, que soa durante sessenta segundos, cada minuto” (1985 [1929], p. 35).

Césaire interpreta o surrealismo como uma via de retorno, não de assimilação, como um incentivo à autenticidade, e não à imitação. O encontro com André Breton trouxe novos estímulos, mas não foi decisivo. Césaire já havia concebido e escrito seu

¹⁴ Uma vez que o poder colonial não se limita à coerção física e institucional, mas também à ocupação dos imaginários, Fanon destaca a noite como um intervalo valioso em que tensões coloniais são sublimadas. O colonizado condensa em seus sonhos imagens de ação, violência e reação. Não se trata somente de um desejo de escape, mas de uma ambição por subversão. O inconsciente, nesse sentido, não é um refúgio do terror colonial, mas um território onde ele se reconfigura potencialmente. Trata-se de uma sublimação ativa, em que o colonizado ensaia insurreição, ainda que intimamente. A imagem onírica não traz consolo, apenas transfigura em novas formas a violência colonial para que o colonizado exercite um futuro de ruptura.

¹⁵ Fanon reconhece a importância da *negritude* como etapa de desalienação, mas adverte contra o perigo de cristalizar-se como identidade definitiva, como lógica essencialista que, a longo prazo, reproduziria o pensamento colonial. Para ele, a tarefa última seria ultrapassá-la em direção a uma emancipação universal e a um novo humanismo.

Cahier, e já se esforçava em contestar a narrativa de que os intelectuais negros se europeizaram ao se aproximarem das vanguardas europeias¹⁶. Para ele, os surrealistas, ao se abrirem ao inconsciente, ao mito, ao onírico, aproximavam-se daquilo que o Ocidente sempre categorizou como primitivo, provocativo e escandaloso. Os versos domesticados, geométricos e neoclássicos eram um excelente anteparo para a ideologia colonial. O surrealismo estraçalhou esse anteparo. Não são os negros que são feitos franceses ao se associarem às vanguardas, mas os franceses que, no surrealismo, são feitos primitivos.

Édouard Glissant propõe o *droit à l'opacité* (1990) como gesto político e estético contra a violência universalizante da tradição escrita ocidental. Para ele, a exigência de que o outro se revele, se explique e se traduza nos termos da racionalidade europeia constitui uma forma de dominação persistente. A opacidade reverencia a espessura do indizível e a legítima incompreensibilidade do outro. Para Glissant, a poética não busca decifrar o mundo como um enigma, mas habitá-lo como um mosaico de alteridades irreduzíveis. O direito à opacidade se configura como o direito de existir fora do espelho colonial, sem ter de tornar-se legível para ser respeitado. É o direito à sombra, ao silêncio e ao segredo. O surrealismo emerge como uma ferramenta importante para a afirmação de que há mundos que não precisam ser traduzidos, apenas lidos, contemplados, ouvidos.

A possibilidade de interpretar a história a partir da interrupção, do instante e das centelhas que incidem sobre o presente como faróis fugazes de insurgência e revelação nos recorda que a catástrofe e a alienação operam como norma. O extermínio, a sangria e a tirania são a estrutura de ordem de um sistema cuja manutenção depende da produção contínua e cotidiana de sofrimento. A modernidade colonial funda-se na gestão sistemática da morte, da exclusão e da repressão, e não em sua interrupção. A catástrofe não desestabiliza a normalidade, ela é a normalidade. A repetição sistêmica da violência sob garantias vazias de um futuro de fortunas se ampara na eterna expectativa de um porvir. Trata-se de um horizonte cronológico que marcha para o futuro em busca de redenção sem se ater às ferozes lascas de ruínas das quais somos herdeiros. O *tempo histórico* opera como uma fabulação silenciosa.

Aimé Césaire compreende *Diário de um retorno ao país natal* como uma obra autobiográfica — mais verdadeira do que sua biografia, e na qual tenta tomar posse de si mesmo. O *tempo* em Césaire é cuidadosamente embaralhado e espiralado, e o autor reconhece que há um horror irrepresentável, às escuras, que resiste à simbolização, e que não cessa de retornar. É o ponto em que a língua atravessa a história. Se Césaire enuncia em nome dos *mártires que não dão testemunho*, há aqui o princípio básico de que o único legado que transmite a história oficial é a mudez. Césaire não constrói um espelho de si, da França ou da Martinica, mas deflagra uma terra *inerte*, consumida pela lepra, pela fome e pelo medo, e comunica que somos todos herdeiros dessa chaga — que o murmúrio e que os soluços dos moribundos também estão audíveis a nós.

É significativo que a construção seja *mártires que não dão testemunho*, e não *mártires que não deram testemunho*. A insistência de Césaire em nomear as mazelas da ilha a partir da lepra, da varíola e das chagas é um traço de que o poeta contempla a aflição de uma matéria viva. Césaire ouve subirem dos porões as maldições

¹⁶ KELLY, Robin D. G. (2021, 25 de novembro). *Uma poética do anticolonialismo – Prefácio ao Discurso sobre o colonialismo de Aimé Césaire*. Tradução, 25 nov. 2021.

acorrentadas. Os vencidos, os mortos, os insepultos ainda vivem, — e os mártires aguardam o seu instante, o reflexo luminoso de seu estrondo na irrupção do *tempo-agora* para fazerem ouvidos os seus flagelos. Quando pensa o índice misterioso do passado que o impele à redenção, Benjamin questiona: “Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram?” (1985 [1940], p. 223), sugerindo que há sempre alguém na terra à nossa espera — porque há em nós essa frágil força messiânica para a qual o passado sempre dirige um apelo.

Não basta rememorar, é preciso fazer da rememoração uma prática política radical. *Diário de um Retorno ao País Natal* nos alerta sobretudo que o passado não está atrás de nós como matéria encerrada, mas que irrompe a cada minuto em dança macabra sobre as ruínas e promessas do *tempo-agora*, que não cessa de interpelar nosso presente histórico. O historicismo colonial corrompe a possibilidade de redenção e o potencial messiânico de cada instante. É essa temporalidade progressiva e linear que narra o surgimento de Hitler como o nascimento de um mal inédito, excepcional, e não como ressurreição de um mal contínuo — fundador. É esse regime de historicidade que, neste instante, se abstém diante da continuidade estrutural da violência colonial na Palestina, no Congo, no Sudão, no Brasil. Os instrumentos de opressão são persistentes, transnacionais e estão em execução a todo momento — no fogo que incinera vivas crianças palestinas em Gaza e no chicote que escorre sangue de congoleses sobre o minério.

Se a cada segundo pela porta estreita pode penetrar um Messias, que desta vez o testemunhem os mártires.

Referências bibliográficas

- Benjamin, W. (1985). *O surrealismo: o último instantâneo da inteligência europeia* (S. P. Rouanet, Trad.). In W. Benjamin, *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura* (Vol. 1, pp. 21–35). Brasiliense. (Obra original publicada em 1929)
- Benjamin, W. (1985). *Sobre o conceito de história* (S. P. Rouanet, Trad.). In W. Benjamin, *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura* (Vol. 1, pp. 222–232). Brasiliense. (Obra original publicada em 1940)
- Césaire, A. (2012). *Diário de um retorno ao país natal* (L. P. de Almeida, Trad., Prefácio e Notas). Editora da Universidade de São Paulo. (Obra original publicada em 1939)
- Césaire, A. (2013). *Les écrits*. Éditions du Seuil.
- Damas, L.-G. (1935). *L'étudiant noir* (No. 1, março).
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas* (R. da Silveira, Trad.). EDUFBA. (Obra original publicada em 1952)
- Fanon, F. (1968). *Os condenados da Terra* (J. L. de Melo, Trad.). Editora Civilização Brasileira. (Obra original publicada em 1961)
- Glissant, É. (1990). *Poétique de la relation*. Gallimard.
- Graham, W. A. (1987). *Beyond the written word: Oral aspects of scripture in the history of religion*. Cambridge University Press.

- Jeune Afrique. (2021, 6 de dezembro). *Dans la fabrique médicale des préjugés racistes*. Jeune Afrique. <https://www.jeuneafrique.com/1269165/culture/dans-la-fabrique-medicaledes-prejuges-racistes/>
- Kelly, R. D. G. (2021, 25 de novembro). *Uma poética do anticolonialismo – Prefácio ao discurso sobre o colonialismo de Aimé Césaire*. TraduAgindo. <https://traduagindo.com/2021/11/25/uma-poetica-do-anticolonialismo-prefacio-ao-discurso-sobre-o-colonialismo-de-aime-cesaire/>
- Löwy, M. (2020). Tempo messiânico e historicidade revolucionária em Walter Benjamin. *Revista Direito e Práxis*, 11(3), 2069–2089. <https://www.scielo.br/j/rdp/a/TrgyhmHK7ky33Rh7nFmVq8k/?format=pdf>
- Martins, L. M. (2003). *Performances da oralitura: corpo, lugar da memória*. Letras, (26), 63–81. <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881/7308>
- Martins, L. M. (2021). *Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela*. Cobogó.
- Nascimento, B. (2021). *Uma história feita por mãos negras*. Zahar.
- Said, E. (1978). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Companhia das Letras.

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/4ptgf881>.