

NEGRITUDE, CRAVEIRINHA, SARTRE: DE UMA OBRA APENAS COMEÇADA

Bernardo Nascimento de Amorim¹

RESUMO: O artigo procura conectar a ideia de negritude que Jean-Paul Sartre apresenta em “Orfeu negro” (1948), acrescida da perspectiva por ele adotada no seu prefácio a *Os condenados da terra* (1961), de Frantz Fanon, com a poesia de *Xigubo* (1964), livro de estreia do moçambicano José Craveirinha. Intenta-se demonstrar que a proposta combativa observada nas obras em questão, profundamente críticas do sistema colonial e dos imperialismos europeu e norte-americano, completa-se com a projeção de um futuro, ainda não alcançado, em que racismo e um humanismo excludente serão coisas do passado.

PALAVRAS-CHAVE: José Craveirinha; Jean-Paul Sartre; Negritude.

[...] E a voz
proclama que a Europa durante séculos nos
cevou de mentiras e inchou de pestilências,
porque não é verdade que a obra do homem
está acabada
que não temos nada a fazer no mundo
que parasitamos o mundo
que basta que marquemos o nosso passo
pelo passo do mundo
ao contrário a obra do homem apenas
começou [...].
(CÉSAIRE, 2012, p. 79-81).

1. Introdução

Em 1932, estudantes negros provenientes da Martinica, no Caribe, publicavam em Paris um manifesto intitulado *Légitime défense*. O nome indicava já uma vontade de oposição, de repúdio e ataque às formas de dominação – física, cultural, emocional – que faziam dos colonizados, em especial, dos homens e das mulheres negras, figuras julgadas inferiores. Nas palavras do angolano Mário Pinto de Andrade, tratava-se da proposição de uma “ideologia de revolta” (ANDRADE, 1976, p. 2), a qual teria sido antecipada, do outro lado do Atlântico, na década de 1920, pelo chamado *Renascimento Negro*, movimento cultural de caráter revolucionário, “no seu estilo e nas propostas ideológicas”, cujo epicentro era o bairro do Harlem,

¹ Doutor em Letras: Estudos Literários (Literatura Comparada), pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Pesquisador do Núcleo de Estudos Literários (NEL) e professor dos cursos de graduação em Letras e Pós-Graduação em Letras: Estudos da Linguagem da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Líder do GP-PLiPo – Grupo de Pesquisa sobre Poesia de Língua Portuguesa. E-mail: bedeamorim@hotmail.com.

“ghetto negro nova-iorquino” (LEITE 1991, p. 29). Em 1934, novamente em Paris, publicava-se *L’étudiant noir* (1934), periódico editado por um grupo que contava com a participação, entre outros, do martinicano Aimé Césaire e do senegalês Léopold Sédar Senghor, aos quais se atribui a criação e as primeiras tentativas de conceituação do termo *négritude*.

Tendo sido objeto de questionamentos variados, a expressão preserva relevância cultural e histórica, servindo de referência aglutinadora para diferentes agentes de algum modo relacionados à África, no continente e para além dele. Carrega consigo o problema da colonização e da discriminação que as potências imperialistas do Ocidente infringiram a diversos povos, bem como o da reação a um estado de coisas a estes últimos sempre adverso. Entre 1939, quando se publica a primeira versão do *Diário de um retorno ao país natal*, a obra-prima de Aimé Césaire, em que aparece o termo pela primeira vez, e as décadas de 1960 e 1970, quando se torna independente a maioria dos países africanos, a negritude é objeto de vivo interesse, não só de figuras diretamente ligadas à África, mas também daqueles que estariam, a princípio, do outro lado do campo de batalha. Alguns destes, de fato, entre marxistas, surrealistas e existencialistas, não deixaram de contribuir para a abertura e a adesão a uma perspectiva que lhes parecia verdadeiramente revolucionária. Embora próximos daqueles que, nas irônicas palavras de Craveirinha, “inventaram / a confortável cadeira eléctrica / a técnica de Buchenwald² e as bombas V2³” (CRAVEIRINHA, 1980, p. 16), nem todos foram coniventes com as formas de destruição que a tecnologia e o preconceito ocidentais tornaram particularmente eficientes.

2. Sartre e os Orfeus negros

Em 1948, já reconhecido e admirado como romancista, dramaturgo e filósofo, o francês Jean-Paul Sartre, encarnando aquilo que Silviano Santiago chamou de a “consciência ferida europeia” – segundo ele, propulsora de uma operação de “descentramento”, capaz de fazer com que uma única cultura deixasse de ser “a detentora da verdade”, a “estabelecadora por excelência de hierarquias” (SANTIAGO, 1982, p. 17) –, procurava compreender o termo (*négritude*) e o movimento a ele associado, em seu prefácio a uma antologia que contava com poemas de Césaire e Senghor, dentre outros representantes do que se dizia ser a “nova poesia negra”⁴. No ensaio, nomeado “Orfeu negro”, Sartre afirmava, de maneira incisiva, que aquela seria a “única grande poesia revolucionária” (SARTRE, 1968, p. 96) do momento, ultrapassando as tentativas dos remanescentes do surrealismo, de modo a levar à frente, segundo o filósofo, um “autêntico projeto” (*ibidem*, p. 129) de alteração do estado das coisas.

² Buchenwald foi um campo de concentração nazista, em operação de 1937 até 1945.

³ Bombas V2 é outra referência a máquinas da morte nazistas. Trata-se de um míssil balístico.

⁴ *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* é o nome do livro organizado pelo senegalês Léopold Sédar Senghor e prefaciado por Sartre.

Especialmente entusiasmado pela poesia de Césaire, que já havia sido também saudada por André Breton, Sartre acreditava ser fundamental, naquela altura, em que os vestígios da Segunda Guerra Mundial ainda estavam muito presentes, ouvir o “grande grito negro” (CÉSAIRE *apud* SARTRE, 1968, p. 129) que então se manifestava. De sua perspectiva, seria este grito, esta poesia – marcada pelo sofrimento e por sua recusa, bem como pelo desejo de liberdade – um instrumento privilegiado para fazer com que “os alicerces do mundo” fossem “abalados” (CÉSAIRE *apud* SARTRE, 1968, p. 129); para fazer com que fossem derrubadas as hierarquias vigentes, de modo a ocasionar, não apenas a derrocada do domínio imperialista de matriz europeia, mas uma mais ampla “evolução da humanidade” (SARTRE, 1968, p. 124).

A importância da “boa nova” que trazia esta sorte de poesia “evangélica”, a anunciar “a negritude reencontrada” (*ibidem*, p. 100), nos termos do filósofo, era compreendida no interior de um raciocínio de feição dialética, informado pela ideia de progressão e pelas noções de particular e universal. A passagem do estado de alienação para o estado de consciência, no caso dos poetas negros, carregava, de acordo com Sartre, uma dimensão particularista, já que a opressão de que seriam vítimas remetia à noção de raça, sobre a qual, antes de qualquer coisa, cumpria tomar consciência⁵. Esta se conformaria através dos esforços para recuperar ou “reconquistar” uma certa “unidade existencial” (*ibidem*, p. 108), própria da civilização negra, a qual teria sido apagada no decorrer do processo de dominação colonial, edulcorado sob a roupagem de processo civilizatório.

Condicionada étnica e historicamente, a negritude, com seus poetas fazendo uso de símbolos como “o exílio, a escravidão, o par África-Europa e a grande divisão maniqueísta do mundo em negro e branco” (*ibidem*, p. 101), a fim de “manifestar a alma negra” (*ibidem*, p. 100), era vista como o “tempo fraco de uma progressão dialética” (*ibidem*, p. 126). Como “momento da separação ou da negatividade” (*ibidem*, p. 98), seria a antítese da tese da “supremacia do branco”, parte de um processo cuja síntese viria a ser, como objetivo último, “a realização do humano numa sociedade sem raças” (*ibidem*, p. 126). Nos termos do autor, assim se configurava um “racismo antirracista” (*ibidem*, p. 98)⁶, o qual seria próprio da negritude, tomada como um meio

⁵ Eis uma passagem do texto que trata do assunto: “E, posto que o oprimem em sua raça, e por causa dela, é de sua raça, antes de tudo, que lhe cumpre tomar consciência” (SARTRE, 1968, p. 98).

⁶ Em *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*, Kwame Anthony Appiah faz uma distinção que pode ajudar a compreender o que Sartre chama de “racismo”, quando usa a expressão “racismo antirracista”. Para o filósofo ganês, existem diferenças entre “racialismo” e “racismo”. O primeiro termo designaria “a visão [...] de que existem características hereditárias, possuídas por membros de nossa espécie, que nos permitem dividi-los num pequeno conjunto de raças”, não se tratando de uma visão necessariamente “perigosa”, desde que “as qualidades morais positivas” sejam distribuídas por todas as raças, de modo a que cada uma delas possa ser respeitada, possa “ter seu lugar” (APPIAH, 1997, p. 33). Já o racismo seria aquela doutrina que teria sido “a base de um bocado de sofrimento humano e a fonte de inúmeros erros morais” (*ibidem*, p. 33). A se levar em consideração esta distinção, racismo

particularista – reativo e revolucionário – para se chegar a um fim maior, de caráter universal. No término do processo, queria acreditar Sartre, uma “poesia que parece de início racial” seria “finalmente um canto de todos e para todos” (*ibidem*, p. 96), afirmando-se no âmbito de uma forma de “unidade final” (*ibidem*, p. 98) ou “totalidade” (*ibidem*, p. 95), em que seriam abolidas as “diferenças de raça” e se aproximariam “todos os oprimidos no mesmo combate” (*ibidem*, p. 98).

3. O “tempo da deflagração”

Anos mais tarde, quando a temperatura dos embates havia subido vários graus – em especial, com a guerra de independência da Argélia se aproximando do fim, depois de cerca de sete anos de conflitos sangrentos –, Sartre prefaciava um outro livro importante, *Os condenados da terra*, do martinicano Frantz Fanon, publicado em 1961. Vivia-se, nas palavras do prefácio, o “tempo da deflagração”, o “momento do bumerangue” (SARTRE, 1979, p. 13), quando a violência de que haviam sido e continuavam sendo vítimas os colonizados se voltava contra os colonizadores e a sua civilização (a qual, agora, tornando-se também objeto, aparecia sem máscaras). Com o livro de Fanon, o humanismo ocidental acabava por ser despido, em uma espécie de “*striptease*” (*ibidem*, p. 16), de maneira a se descortinar a sua natureza propriamente racista, para além dos discursos pretensamente universalistas que o enfeitavam. Explodiam-se as “aristocráticas virtudes” (*ibidem*, p. 18) de que se orgulhavam os europeus (e os norte-americanos), com seus mais nobres ideais se revelando como mera “tagarelice”, palavras ao vento, a escamotear a ferocidade do empreendimento colonial. Assim se manifestava a indignação do filósofo francês:

E a Europa, que faz ela? E esse monstro supereuropeu, a América do Norte? Que tagarelice: liberdade, igualdade, fraternidade, amor, honra, pátria [...]. Isso não nos impedia de fazermos discursos racistas [...]: nada mais consequente, em nosso meio, que um humanismo racista, uma vez que o europeu só pode fazer-se homem fabricando escravos e monstros. Enquanto houve um indígena, essa perspectiva não foi desmascarada [...]. Hoje o indígena revela sua verdade; de repente, nosso clube tão fechado revela sua fraqueza: não passava de uma minoria [...]: uma quadrilha de bandidos. (*ibidem*, p. 17-18).

No prefácio, embora não ficasse explícita a matriz dialética do raciocínio do autor, não deixava ela de estar também presente. Pensa-se a possibilidade de uma superação do estado das coisas, em direção a um futuro de integração,

seria o que Sartre condena, denunciando-o como erro moral próprio dos brancos colonizadores; sendo racista, mas não, propriamente, racista, a reação que a negritude representa.

não do dito “indígena” no interior da civilização que o europeu havia criado – o que corresponderia a um processo de “assimilação” (SARTRE, 1968, p. 108) –, mas no círculo ampliado da própria humanidade, agora não mais composta por uma minoria, por uma certa “quadilha de bandidos”. Vislumbrava-se a possibilidade de que, com os processos de descolonização, surgisse “um outro homem, de melhor qualidade” (SARTRE, 1979, p. 16). A luta e a emancipação do que Sartre chama de “ex-indígena” (*ibidem*, p. 5) teriam como consequência a transformação tanto do colonizado quanto do colonizador, o qual também passaria por um processo de desalienação, incluindo não apenas a admissão da própria culpa (o simples remorso), mas uma ação reparadora, contrária à passividade e voltada para a instauração de uma nova ordem, gestada “no fogo da batalha” (*ibidem*, p. 15).

Dirigindo-se aos europeus, a quem não se dirigia Fanon – como Sartre faz questão de salientar, quando destaca a condição dos ex-indígenas como protagonistas da história –, o filósofo sublinhava, ainda, a importância do sentimento de vergonha, que deveria atingir quem dentre os seus compatriotas se animasse a ler o livro do martinicano. Com Marx, Sartre considerava a vergonha um sentimento revolucionário, capaz de fazer com que os europeus vissem a si mesmos para além da alienação, reconhecendo e tomando partido diante de seu “humanismo racista” – desnudado e revelado, através do olhar e da ação do outro, como “uma ideologia mentirosa”, “a requintada justificação da pilhagem” (*ibidem*, p. 16-17). Daí a importância da leitura do “livro de um inimigo”, como diz o autor, também para “curar a Europa” (*ibidem*, p. 9), objetivo que tem em vista, imaginando a violência como a “lança de Aquiles, [que] “pode cicatrizar as feridas que ela mesma fez” (*ibidem*, p. 20).

4. A negritude de Craveirinha

Entre 1948, data da publicação de “Orfeu negro”, e 1961, quando Sartre publica o seu prefácio a *Os condenados da terra*, José Craveirinha, hoje considerado o “poeta maior de Moçambique” (NOA, 2002, p. 70), escrevia boa parte dos poemas que viriam a figurar em seu livro de estreia, *Xigubo* – o qual, já no título (em xi-ronga, designando um tipo de dança associada aos guerreiros), sugere o desejo de combate, reforçado em vários dos seus textos. Em 1964, quando se iniciava a Guerra de Independência de Moçambique, o livro ganhava a sua primeira edição, com treze poemas, alguns deles, como diz Gilberto Matusse, “carregados de teor manifestatário”, com o “traço da negritude” (MATUSSE, 1997, p. 188)⁷ se fazendo bastante evidente. Não à toa, com efeito, um dos poemas do livro se intitula “Manifesto”. Nele, a identificação do sujeito poético com a África chama a atenção, afirmando-se a beleza do que seria próprio daquele espaço, incluindo os corpos dos homens e das mulheres negras, a natureza e elementos da cultura, em um conjunto que ressignifica

⁷ Matusse informa que as duas primeiras edições do livro (a segunda é de 1980) têm “sensíveis diferenças”, indicando, todavia, que o “traço da negritude” (MATUSSE, 1997, p. 188) se mantém como característica de ambas.

termos que os colonizadores haviam tornado pejorativos (como “selvagem” ou “bárbaro”). Como diz Ana Mafalda Leite, “pretende-se instituir um novo conceito de beleza, vinculado à noção de raça, enquanto civilização e cultura” (LEITE, 1991, p. 31). Eis quatro das estrofes da composição, concentradas no elogio do que seria próprio de África e de sua gente, mas sem deixar de sugerir a ação espoliadora dos invasores:

6

Oh!
 Meus belos e curtos cabelos crespos
 e meus olhos negros como insurrectas
 grandes luas de pasmo na noite mais bela
 das mais belas noites inesquecíveis das terras do Zambeze.

[...]

Oh! E meus belos dentes brancos de marfim espoliado
 puros brilhando na minha negra reincarnada face altiva
 e no ventre maternal dos campos da nossa indisfrutada
 colheita
 de milho
 o cáldo encantamento selvagem da minha pele tropical.

Ah! E meu
 corpo flexível como o relâmpago fatal da flecha de caça
 e meus ombros lisos de negro da Guiné
 e meus músculos tensos e brunidos ao sol das colheitas e da
 carga
 e na capulana austral de um céu intangível
 os búzios de gente soprando os velhos sons cabalísticos de
 África.

[...]

Ah, Mãe África no meu rosto escuro de diamante
 de belas e largas narinas másculas
 frementes haurindo o odor florestal
 e as tatuadas bailarinas macondes
 nuas
 na bárbara maravilha eurítmica
 das sensuais ancas puras
 e no bater uníssonos dos mil pés descalços.
 (CRAVEIRINHA, 1980, p. 33-34).

Em *Xigubo*, a voz poética se apresenta – em acordo com o que dizia Sartre dos representantes da “nova poesia negra” de língua francesa – como “farol e espelho”, assumindo a posição de quem, “meio profeta, meio guerrilheiro”, retira de si “a negritude para estendê-la ao mundo” (SARTRE,

1968, p. 100), chamando “seus irmãos de cor a tomarem consciência de si próprios” (*ibidem*, p. 99). Necessariamente exilado, ainda conforme Sartre, pois já teria passado “pelas escolas brancas” (*ibidem*, p. 100), o poeta empreenderia uma viagem de “retorno ao país natal”, revelando, em seu processo poético, alguma tensão entre “a [dita] ‘civilização’ e o velho fundo negro” (*ibidem*, p. 102)⁸.

Sartre destacava também, em “Orfeu negro”, a proposta dos poetas da antologia de procurar uma verdade própria, que fosse não apenas individual, mas também coletiva, assentada em uma “memória coletiva” (*ibidem*, p. 122), em um “passado coletivo” e em um comum “objetivo no futuro” (*ibidem*, p. 123). Em *Xigubo*, a voz poética se coloca como parte de um todo, de um “nós”, realçando o seu pertencimento a um espaço marcado por tambores, danças, catanas e azagaias, dentre outros signos culturais, étnicos e geográficos, a ligar passado e presente, projetando-se para o futuro. Sublinha-se a dimensão de uma história comum a esse espaço, onde o africano, “derrotado pelas espingardas”, é submetido ao “tráfico” ou ao trabalho forçado (“xibalo”), como em “Jambul”: “Jambul foi derrotado pelas espingardas / foi derrotado Jambul o primeiro homem / tráfico de Jambul primeiro xibalo / começou!” (*ibidem*, p. 39). A noção de coletivo se reforça, naturalmente, pela oposição a um agente externo, tratado, não raro, com ironia⁹, no que tange à sua suposta posição de superioridade. É o que se vê no curto “Imprecação”, onde se contrasta a “fome de Moçambique” com a abundância da Europa (caracterizada pela “gula”), que o discurso vem afrontar:

... Mas põe nas mãos de África o pão que te sobeja
 e da fome de Moçambique dar-te-ei os restos da tua gula
 e verás como também te enche o nada que te restituo
 dos meus banquetes de sobras.

Que para mim
 todo o pão que me dás é tudo
 o que tu rejeitas, Europa!
 (CRAVEIRINHA, 1980, p. 24).

⁸ É ilustrativo o que diz Craveirinha, em entrevista a Michel Laban, realizada em 1993, sobre sua experiência pessoal, a qual, evidentemente, não se iguala ao que expressam os sujeitos de seus poemas. O autor, na verdade, considerava-se “mulato” (em “Manifesto”, como se viu, o sujeito poético se identifica como negro): “Eu nasci dentro dos conflitos. Eu nasci e cresci dentro desse conflito de ser mulato” (CRAVEIRINHA, 1998, p. 48). Quanto às “escolas brancas” de que fala Sartre, o poeta revela ter frequentado uma instituição da Maçonaria, onde havia alunos de “várias raças”, com exceção do “negro indígena” (*ibidem*, p. 49), isto é, aquele “indivíduo de raça negra ou que dele descendesse, cujos usos e costumes fossem comuns àquela raça” e que não estivesse em um processo de “evolução” para a categoria de “assimilado” (HERNANDEZ, 2008, p. 512-513).

⁹ Ana Mafalda Leite diz ser a ironia a “posição enunciativa preferencial do sujeito” dos poemas de *Xigubo*, elemento importante de um “processo continuado de negativização do outro” (LEITE, 1991, p. 32).

Constantemente, no livro, observa-se a tensão do conflito, da oposição entre o espaço próprio, positivamente identificado, e as intenções do inimigo, que se pretende repelir, como se lê em outro trecho do já citado “Manifesto”: “Ah! Outra vez eu chefe zulo / eu azagaia banto / eu lançador de malefícios contra as insaciáveis / pragas de gafanhotos invasores” (*ibidem*, p. 35). Em “Xigubo”, poema que dá título ao livro, esse “outra vez” volta a aparecer, indicando que se trata de uma recuperação, de um retorno ao passado, cujos “ecos milenários” alimentam a ação guerreira do presente, capaz de reunir diferentes “tribos” contra um inimigo comum. Assim se encerra a composição:

E as vozes rasgam o silêncio da terra
 enquanto os pés batem
 enquanto os tambores batem
 e enquanto a planície vibra os ecos milenários
 aqui outra vez os homens desta terra
 dançam as danças do tempo da guerra
 das velhas tribos juntas na margem do rio.
 (*ibidem*, p. 10).

Em “África”, um dos poemas mais impactantes do conjunto, menciona-se, inclusive, o nome de Jean-Paul Sartre, ao lado dos de Platão, Marx e Einstein, dentre outros. Sem distinção, a separar o joio do trigo, a cultura europeia aparece como a cultura do outro, contra a qual lutar, mesmo com a apropriação das armas que a ela, originalmente, pertenceriam, como acontece com a própria língua de que faz uso o poeta. Na longa estrofe em que surge o nome de Sartre, veem-se, como ao longo de todo o poema, as oposições entre o que vem de fora, como as “Efígies de Cristo” ou uma “desinfetante benção”, símbolos da religião do colonizador, e o que seria próprio do espaço africano, como os “autênticos / mutovanas da chuva e da fecundidade das virgens” ou os “amuletos de garras de leopardo” (*ibidem*, p. 16).

Os colonizadores, aqui, são aqueles cuja lógica é a das “rajadas de metralhadora” (*ibidem*, p. 15), de quem se recebe o “ósculo das [...] balas e dos [...] gases lacrimogênicos”, instrumentos que supostamente civilizariam um “impudor africano” (*ibidem*, p. 16). Não por acaso, entre eles se incluem os norte-americanos – a quem Sartre também reservou contundentes críticas –, responsabilizados por ações de extermínio como as que se perpetraram no Japão, no fim da Segunda Guerra Mundial. No poema, os produtores dos filmes de “heróis de carabina a vencer traiçoeiros / selvagens armados de penas e flechas” são também os homens que “emprenharam o pássaro que fez o choco / sobre os ninhos mornos de Hiroshima e Nagasaki” (*ibidem*, p. 16).

Nas duas últimas estrofes de “África”, a altiva posição assumida por aquele que fala é reforçada, ainda, pela menção à sua capacidade de perdoar, mas em um discurso não desprovido de ironia (“perdoos-lhes a sua bela civilização à custa do sangue / ouro / marfim, améns / e bíceps do meu povo”) (*ibidem*, p. 17), a que se segue algo que soa como uma espécie de ameaça. A

composição termina com a afirmação de uma força sustentada sobre a potência do corpo, associada ao erotismo, à virilidade, a uma harmonia com a natureza que seria desconhecida ou teria sido perdida pelos inimigos. Se, nas estrofes anteriores, indicava-se a capacidade dos africanos de ouvir “a subtil voz das árvores”, de ler em “livros de nuvens / o sinal das cheias e das secas”, enquanto os outros teriam os “ouvidos surdos dos espasmos das turbinas”, “os olhos ofuscados pelos clarões metalúrgicos” (*ibidem*, p. 17)¹⁰, no encerramento do poema se fala no “eros” de um “grito” fecundante, associado a uns “dedos selvagens”, bem como ao instrumento tradicional de luta, as “azagaias”:

E ao som másculo dos tantãs tribais o eros
do meu grito fecunda o húmus dos navios negreiros...
e ergo no equinócio da minha Terra
o moçambicano rubi do nosso mais belo canto xi-ronga
e na insólita brancura dos rins da plena Madrugada
a necessária carícia dos meus dedos selvagens
é a tácita harmonia de azagaias no cio das raças
belas como altivos falos de ouro
erectos no ventre nervoso da noite africana.
(*ibidem*, p. 17).

5. Considerações finais

Antes mesmo da morte de Sartre, em 1980, muito mais já se tinha escrito sobre o conceito de negritude, com autores expressivos apontando problemas, como o nigeriano Wole Soyinka, ao afirmar que ele permanecia “dentro de um sistema preestabelecido de análise intelectual eurocêntrica”, tentando “redefinir o africano e sua sociedade” em “termos exteriorizados” (SOYINKA *apud* SAID, 1995, p. 289). Outro nome de peso, o palestino Edward Said, identificava a negritude a uma sorte de “metafísica de essências” (como o catolicismo, o islamismo ou a “irlandidade”), que não contribuiria para a superação das desigualdades e das opressões, pois reforçaria “a cizânia entre os seres humanos”, abandonando “a história em favor de essencializações” (SAID, 1995, p. 288).

Diante de questionamentos como estes, é preciso que se diga, em favor de Sartre, que, embora herdeiro dos grandes sistemas filosóficos do Ocidente, tem o mérito de não abandonar a perspectiva histórica, tomando o cuidado, sobretudo, em “Orfeu negro”, de apontar a necessidade de superação do momento de negatividade que para ele representava o que se vivia na poesia negra dos anos 1940. Afirmava o autor que a negritude “é passagem e não término, meio e não fim último” (SARTRE, 1968, p. 126), estando destinada ao próprio ultrapassamento, de modo a coincidir o seu “crepúsculo” com a

¹⁰ Tal passagem de “África” ressoa esta outra da obra-prima de Césaire: “[...] ó fresca fonte da luz / os que não inventaram nem a pólvora nem a bússola / os que nunca souberam domar o vapor nem a eletricidade / os que não exploraram nem os mares nem o céu / mas aqueles sem os quais a terra não seria a terra [...]” (CÉSAIRE, 2012, p. 63).

substituição de um “particularismo passado” por um “universalismo futuro”, aberto ao porvir e a “novos valores” (*ibidem*, p. 128).

Certamente, também estes novos valores estariam no horizonte da poesia de Craveirinha, dotada, nos termos de Francisco Noa, de uma “incontrolável vocação utópica” (NOA, 2002, p. 69). O poeta moçambicano tinha plena consciência de estar a fazer uso da poesia como uma “ferramenta de reivindicação” (CRAVEIRINHA, 1998, p. 85), contrária a um estado de coisas que sabia ser necessário transformar. Sua poética, como diz Ana Mafalda Leite, seria “bifronte”, estando ligada tanto ao passado, “tradicional” e “histórico” (LEITE, 1991, p. 38), quanto ao futuro, de que faria “a previsão e o anúncio” (*ibidem*, p. 40). Como se sabe, entretanto, aquele estado de coisas contra o qual se colocou o poeta não deixou de existir. O futuro que anunciava ainda não chegou. Apesar da posição combativa de muitos, no passado e no presente, o racismo – esta espúria ideologia da supremacia branca, frequentemente velada – insiste em permanecer entre nós, sendo a luta contra ele uma obra apenas começada. Não tendo chegado o tempo da síntese de que falava Sartre, quando um verdadeiro humanismo teria lugar, para além de todos os preconceitos ou cizânias entre os seres humanos, permanece mesmo como o que há de vir aquela “Nação que ainda não existe”, vislumbrada no “Poema do futuro cidadão”, de *Xigubo*. Em legítima defesa e em prol de uma verdadeira evolução da humanidade, eis porque os “gritos” da poesia de Craveirinha e de outros poetas da negritude não podem deixar de soar:

Vim de qualquer parte
 de uma Nação que ainda não existe.
 Vim e estou aqui!

Não nasci apenas eu
 nem tu nem nenhum outro...
 mas Irmão.

[...]

E
 tenho no coração
 gritos que não são meus somente
 porque venho de um País que ainda não existe. [...].
 (CRAVEIRINHA, 1980, p. 18).

Referências

- ANDRADE, Mário de. Prefácio. In: _____ (Comp.). **Antologia temática de poesia africana**. 2. ed. Lisboa: Sá da Costa, 1977. v. 1. p. 1-14.
- APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

- CÉSAIRE, Aimé. **Cahier d'un retour au pays natal, Diário de um retorno ao país natal**. Trad. Lilian Pestre de Almeida. São Paulo: Edusp, 2012.
- CRAVEIRINHA, José. Encontro com José Craveirinha [Entrevista]. In: LABAN, Michel (Comp.). **Moçambique: encontro com escritores**. Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida, 1998. v. 1. p. 39-128.
- _____. **Xigubo**. 2. ed. Lisboa: Edições 70, 1980.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Trad. António Massano. 3. ed. Lisboa: Letra Livre, 2015.
- HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. **A África na sala de aula: visita à história contemporânea**. 2. ed. rev. São Paulo: Selo Negro, 2008.
- LEITE, Ana Mafalda. **A poética de José Craveirinha**. 2. ed. Lisboa: Vega, 1991.
- MATUSSE, Gilberto. A representação literária da identidade na literatura moçambicana: José Craveirinha. **Scripta**, Belo horizonte, v. 1, n. 1, p. 185-195, jul-dez. 1997.
- NOA, Francisco. José Craveirinha: para além da utopia. **Via Atlântica**, São Paulo, n. 5, p. 68-76, out. 2002.
- SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SANTIAGO, Silviano. Apesar de dependente, universal. In: _____. **Vale quanto pesa: ensaios sobre questões político-culturais**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 13-24.
- SARTRE, Jean-Paul. Orfeu negro. In: _____. **Reflexões sobre o racismo**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1968. p. 93-129.
- _____. Prefácio. In: FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Trad. José Laurênio de Melo. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. p. 1-21.