

DO NADA SOCIAL AO TUDO QUE A POESIA CONVOCA: ENCONTROS ENTRE O MOVIMENTO DA NEGRITUDE E A POESIA AFRICANA DE LÍNGUA PORTUGUESA

Vanessa Ribeiro Teixeira¹

Resumo: É consenso, entre os estudiosos das Literaturas Africanas de Língua Portuguesa, considerar o impacto das novas formas de olhar para o devir histórico e a significação cultural da população negra, dentro e fora da África, que culminaram no Movimento da Negritude francófona e suas releituras, sobre a construção de uma literatura autenticamente africana nas então colônias portuguesas. A poesia produzida nesses espaços, sobretudo a partir do final dos anos 40 do século XX, reclama a possibilidade de trazer para o seu centro tanto o drama do homem negro e da mulher negra colonizados quanto a valorização de sua cultura. O presente artigo pretende apresentar brevemente o histórico do movimento da Negritude e vislumbrar alguns dos seus pressupostos em exemplares da poesia africana escrita em português.

Palavras-chave: Poesia; Negritude; Literaturas Africanas em Língua Portuguesa.

FROM THE SOCIAL NOTHING TO EVERYTHING POETRY SUMMONS: MEETINGS BETWEEN THE NEGRITUDE MOVEMENT AND PORTUGUESE LANGUAGE AFRICAN POETRY

Abstract: It is a consensus among researchers of Portuguese-speaking African Literatures to consider the impact of new ways of looking at the historical development and cultural significance of the black population, inside and outside Africa, which culminated in the Francophone Negritude Movement and its reinterpretations, on the construction of an authentically African literature in the then Portuguese colonies. The poetry produced in these spaces, especially from the late 1940s onwards, claims the possibility of bringing to its center both the drama of the colonized black man and black woman and the appreciation of their culture. This article aims to briefly present the history of the Negritude movement and glimpse some of its assumptions in copies of African poetry written in Portuguese.

Keywords: Poetry; Negritude; African Literatures in Portuguese Language.

¹ Professora Adjunta do Setor de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa do Departamento de Letras Vernáculas da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
E-mail: vanessarteixeira@letras.ufrj.br.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9133-0395>.

(...) fazer ver a coisa, a objetificação, a desumanização, pode possibilitar um exercício de imaginação política e poética de um outro mundo.

Fátima Lima.

Demasiadamente longo foi o caminho percorrido para dar visibilidade às iniciativas destinadas a repensar o lugar do negro na História do Mundo. A orquestração da modernidade euro-ocidental, entre os séculos XV e XVI, alicerçou-se no desmantelamento progressivo de civilizações inteiras e diversos complexos culturais, sobretudo na África, mas também na Ásia e nas Américas. Estima-se que, entre 1450 e 1500, cerca de 150 mil escravizados negros e escravizadas negras tenham sido capturados.

Uma outra modernidade, dessa vez entre os séculos XVIII e XIX, sustentada pela filosofia iluminista e sedimentada pela Revolução Industrial, ao mesmo tempo em que proclama “Liberdade, Igualdade, Fraternidade”, recoloca a África no centro das negociações comerciais, nas quais a moeda corrente é o corpo negro. Desenrolam-se, assim, uma série de acordos que preveem uma distribuição mais “igualitária” do território e dos braços africanos. Dois dos exemplos mais emblemáticos são: 1) o Tratado de Utrecht (1713), no qual Inglaterra e Espanha acordaram a introdução de escravizados nas possessões espanholas (4800/ano)²; e 2) a Conferência de Berlim (1884-1885), durante a qual Inglaterra, França, Alemanha, Itália, Portugal e outros países “donos do mundo” concordam em ocupar regiões diversas do continente africano. França, Inglaterra e Portugal, por exemplo, já dispunham de importantes possessões, tendo-se lançado na defesa do território que mais condizia com seus interesses.

No mesmo século XIX, embora o mundo europeu ainda estivesse longe de uma construção intelectual e social que colocasse em xeque o lugar de subalternidade extrema a que o negro escravizado foi relegado, algumas iniciativas, ainda que sob a égide do protecionismo religioso colonial, dão alguns passos visando minimizar o aviltamento do homem negro e da mulher

² Cerca de 94 anos depois, em 1807, a Inglaterra extingue o comércio negreiro de suas colônias – uma das “moedas de troca” era, provavelmente, a participação “voluntária” dos negros na tropa que resistia ao avanço de Napoleão –, e começa a pressionar outras potências europeias a fazerem o mesmo.

negra. Em 1818, por exemplo, o juiz Bushrod Washington, da Suprema Corte norte-americana, apoia o primeiro grande retorno de negros escravizados para a África, movimento denominado “American Society for Colonizing the free People of Color”. O direcionamento filosófico do movimento era inspirado nas ideias do Reverendo Robert Finley, que entendia que a situação do negro norte-americano melhoraria na medida em que eles retornassem para o lugar “onde Deus os tinha criado”.

Antes de aprofundar a leitura sobre os pressupostos teórico-filosóficos basilares do Movimento da Negritude, parece-me relevante dedicar algumas linhas para os seus antecedentes históricos. Ao longo do século XIX, outros movimentos de retorno à “terra-mãe África” foram organizados, sobretudo a partir dos Estados Unidos da América, o que torna esse espaço um dos principais redutos intelectuais, ainda no século XIX, voltados para repensar a importância da identidade cultural do negro no mundo. Em 1863, em resposta à situação paradoxal em que a sociedade norte-americana vivia (incentivo ao retorno de negros à África x sistema escravocrata), ocorre a emancipação dos escravizados nos EUA. Pouco mais de trinta anos depois, em 1896, vem a público *The suppression of the African slave trade*, importante publicação de Willian Burghardt Du Bois (1868-1963), então com 28 anos. Em 1903, publica-se *Almas negras*. As obras – responsáveis ora por lançar um novo olhar sobre o comércio/tráfico de africanos escravizados, que sustentou a economia mundial por mais de quatro séculos, ora por propor uma forma de ser negro que atravessa fronteiras e percursos históricos – terão, certamente, influenciado as reflexões de pensadores como Sylvester Willians, advogado antilhano (Antilhas Britânicas), o qual parece ter cunhado o termo “pan-africanismo”, proferido na I Conferência Pan-Africana, realizada em 1900, em favor dos negros colonizados. Du Bois, participante da Conferência, declara: “Naturalmente, a África é a minha pátria”.

O conceito de Pan-africanismo está atrelado à constatação, ao mapeamento e à reflexão sobre as relações entre a África e o mundo, pontuando, sobretudo, as pontes históricas (ainda que trágicas), culturais e intelectuais que “irmanam” os negros do/no continente africano e da/na diáspora. Dr. Du Bois prossegue na criação de espaços de debate e promoção da

filosofia pan-africanista. Um passo importante, nesse sentido, foi a fundação da Associação Nacional para a Promoção das Gentes de Cor, que se tornará, anos mais tarde, o cerne filosófico do “Black Renaissance”³. O arauto dessa proposta será, sem dúvidas, o poeta norte-americano Langhston Hughes, idealizador do *Harlem Renaissance* e autor do poema “The Negro Speaks of Rivers” (1921), um grito sobre a história trágica do negro na diáspora, mas também uma ode à valorização da identidade e da cultura negras.

Uma série de congressos voltados para o debate sobre o pan-africanismo foi realizada no eixo EUA-Europa, após o fim da Primeira Guerra Mundial: Paris (1919), Londres e Bruxelas (1921), Londres e Lisboa (1923) e Nova Iorque (1927). Aliás, o desenrolar e o desfecho das duas Grandes Guerras, sobretudo a Segunda, facultou aos intelectuais preocupados com a reconstrução de um lugar de autonomia para os negros no mundo a possibilidade de formular novas perspectivas sociais, culturais e, finalmente, políticas para o povo negro. Apesar da precedência de Dr. Du Bois – cujo volume *Almas Negras* teria influenciado o Renascimento Negro dos anos 20 e 30 –, podemos destacar outros nomes fundamentais para a reconstituição das raízes dos ideais da Negritude. Os pressupostos filosóficos do humanista, diplomata, historiador, sociólogo e médico haitiano, Jean Price-Mars, por exemplo, logram não só pensar a situação do negro, mas as relações entre os homens ao longo dos tempos. René Maran (1887-1960), escritor martiniquense, surpreende com a publicação do seu romance *Batouala* (1921), que, funda, na narrativa ficcional afrodiáspórica, o grito contra a colonização francesa na África.

Na Paris dos anos 30 do século XX, surgem as produções de estudantes negros, responsáveis, por exemplo, pelas publicações das Revistas *Légitime défense* (1932), *L'étudiant noir* (1934) e *Présence africaine* (1947-1968), as quais, de acordo com Maria Aparecida Santilli, no seu antológico *Estórias*

³ O *Harlem Renaissance* ou *Black Renaissance* (Renascimento do Harlem/ Renascimento Negro) foi um movimento cultural que se estendeu entre as décadas de 1920 e 1930. O movimento incluiu as novas expressões culturais afro-americanas através das áreas urbanas do Nordeste e Centro-Oeste dos Estados Unidos afetados pela grande migração afro-americana, das quais o Harlem foi a maior. Apesar de ter sido centrada no bairro Harlem de Manhattan, em Nova York, muitos escritores negros de colônias africanas e do Caribe, que viviam em Paris, também foram influenciados pelo Renascimento do Harlem.

africanas (1985), “intencionam unir-se pela afirmação da cultura negra, para a conscientização do negro sobre sua própria condição” (SANTILLI, 1985, p. 174). Entre os principais nomes envolvidos nessa empreitada, devemos destacar o poeta, dramaturgo, ensaísta e político martiniquense, Aimé Césaire (1913-2008), a quem devemos a ressignificação do termo “negritude”, despido da negativização do discurso colonial e transformado em sinônimo do orgulho da identidade negra, surgido no longo poema *Cahier d’un retour au pays natal*, publicado na Revista *Volontés* 10, em 1939. Léon Damas (1912-1978), escritor, poeta e político, nascido na Guiana Francesa, e Leopold Sédar Senghor (1906-2001), escritor e político senegalês, completam essa que será considerada uma espécie de “santíssima trindade” do Movimento da Negritude Francófona nos anos 30.

Como nos ensina o professor brasileiro-congolês Kabengele Munanga (1988), entre os principais objetivos do movimento, cabe destacar: 1) buscar o desafio cultural do mundo negro (“identidade negra”); 2) protestar contra a ordem colonial e 3) lutar pela emancipação de seus povos oprimidos, conclamando a civilização do universal. No entanto, apesar da urgência e da legitimidade desses objetivos, o movimento sofreu duras críticas posteriores, formuladas por intelectuais que se tornariam grandes estudiosos das relações coloniais. Essas críticas demonstravam, muitas vezes, a insatisfação desse grupo de jovens intelectuais, situados no eixo afro-americano, diante de construções dicotômicas promulgadas, principalmente, por Senghor, para quem a razão estava para a Europa, assim com a emoção estava para a África. Tal leitura da projeção da África no mundo, apesar de apaixonada, reverbera o lugar-comum do discurso colonial que, ao longo de séculos, desprovia o continente-mãe de razão, justificando o domínio que lhe fora imposto. São pontuais as invectivas contra a Negritude, declaradas por Wole Soyinka, da Nigéria (“o tigre não precisa declarar a sua tigretude”), ou pelo sociólogo daomeano Stanislas Adotevi (“forma branca de ser negro”). Por outro lado, encontramos em Frantz Fanon (1925-1961), psiquiatra e ensaísta martiniquense, e em Albert Memmi, pensador tunisiano, escritos que se tornaram clássicos entre os estudos sobre as relações coloniais e sua construção discursiva. São da autoria de Fanon os emblemáticos *Pele negra, máscaras brancas* (1952), *Os condenados da terra* (1961) e *Pela*

revolução africana (1964), obras que mapeiam o discurso que, ao longo de séculos, logrou subjugar o povo negro, a fim de dominar-lhe a terra, a força braçal e a psique. Por seu turno, Memmi, com seu *Retrato mítico do colonizado precedido do Retrato mítico do colonizador* (1973), amplamente inspirado na obra de Fanon, analisa a criação e recriação de mitos justificadores da exploração colonial.

Críticas à parte, é consenso, entre os estudiosos das Literaturas Africanas de Língua Portuguesa, considerar o impacto das novas formas de olhar para o devir histórico e a significação cultural da população negra, dentro e fora da África, que culminaram no Movimento da Negritude francófona e suas releituras, sobre a construção de uma literatura autenticamente africana nas então colônias portuguesas. A poesia produzida nesses espaços, sobretudo a partir do final dos anos 40 do século XX, reclama a possibilidade de trazer para o seu centro tanto o drama do homem negro e da mulher negra colonizados quanto a valorização de sua cultura. Segundo Patrick Chabal,

[embora] nas colônias africanas portuguesas a negritude nunca tenha tomado a forma amplificada e exaltada que assumiu no império francês, houve um processo semelhante, mesmo que não tenha havido ‘influência direta’. A negritude é, dessa forma, a mais explícita e manifesta fase de nacionalismo cultural que se pode encontrar na literatura africana moderna. (CHABAL, 1994, p. 55)

O centro de efervescência e recepção dos postulados da Negritude pelos futuros poetas e prosadores das Literaturas Africanas de Língua Portuguesa foi, em grande medida, a famosa CEI (Casa dos Estudantes do Império). Hospedagem para os estudantes oriundos das terras de Portugal “no Ultramar” e centro de observação e controle – ou da tentativa de controle – de toda uma intelectualidade “perigosamente” em formação, a CEI logrou tornar-se uma espécie de “ninho de serpentes”. Nesse caso, a “surucucu, cobra maldita” (RUI, 1985) morderia as bases discursivas e literárias do próprio sistema colonial. Carlos Everdosa, no seu *Itinerário da literatura angolana* (1972), identifica os jovens estudantes angolanos, por exemplo, reunidos em diversas associações culturais, em Angola e Portugal, como intelectuais

fortemente impressionados pelas correntes neo-realistas da literatura, do cinema e da pintura, triunfantes no pós-guerra, e mais tarde não só pela descoberta da negritude que desde 1935 vinha sendo propugnada por Senghor e Césaire, mas também pelo exemplo de escritores negros norte-americanos (...) e do cubano Nicolas Guillén. (EVERDOSA, 1972, pp. 94-95)

Seja de maneira recorrente ou em raras composições, diversos poetas, sobretudo angolanos, moçambicanos e santomenses, trouxeram para os seus escritos o novo sopro de vida à cultura africana proclamado pela Negritude. Francisco José Tenreiro, tem participação fulcral nesse processo, visto que, entre seus pronunciamentos na Assembleia Nacional Portuguesa – representando São Tomé e Príncipe – e a escrita poética, logra trazer as discussões em torno da Negritude para os espaços africanos sob colonização portuguesa. Ao lado de Mário Pinto de Andrade, organiza a coletânea *Poesia negra de expressão portuguesa* (1953). Andrade é enfático ao, na apresentação da coletânea, evidenciar o protagonismo do poeta santomense dentro do universo da Negritude em língua portuguesa:

Quem pela primeira vez exprimiu a ‘negritude’ em língua portuguesa foi sem sombra de dúvida Francisco José Tenreiro no seu livro *Ilha de Nome Santo*, datado de 1942. Devemos assinalar que ele encontrou por si, individualmente, as formas mais autênticas de expressão subjectiva e objectiva da ‘negritude’. A *Ilha de Nome Santo* aparece assim como um feliz encontro dos temas da sua terra de origem (S. Tomé) e ainda como exaltação do homem negro de todo o mundo. (ANDRADE; TENREIRO, 2000, p. 16)

Pires Laranjeira identifica nos poetas africanos, sobretudo a partir dos anos 40, uma espécie de Negritude latente, marcada pela escolha de novos temas e novas geografias para a poesia. Em *Literaturas africanas de expressão portuguesa*, ao pensar a negritude de António Agostinho Neto, afirma:

(...) é notória a referência concreta a elementos da realidade geográfica, histórica e cultural, a demarcação de um espaço físico, a criação de uma cosmovisão e de um imaginário africanos, a recusa da subjetividade, da abstração e do intimismo. Essa é a via da sua aproximação ao modo narrativo (da tradição ancestral ou da ocidental), numa luta desesperada

contra a tradição do lirismo português e ibérico, em busca da fundação do discurso de uma nova nacionalidade literária na língua portuguesa. (LARANJEIRA, 1995, p. 94)

O poema “Confiança”, de Neto, parece ser um exemplo inegável de uma nova orientação para conceber o valor do homem negro no mundo:

O oceano separou-me de mim
enquanto me fui esquecendo nos séculos
e eis-me presente
reunindo em mim o espaço
condensando o tempo

Na minha história
existe o paradoxo do homem disperso

Enquanto o sorriso brilhava
no canto de dor
e as mãos construía mundos maravilhosos

John foi linchado
o irmão chicoteado nas costas nuas
a mulher amordaçada
e o filho continuou ignorante

E do drama intenso
duma vida imensa e útil
resultou certeza

As minhas mãos colocaram pedras
nos alicerces do mundo
mereço o meu pedaço de pão (NETO, 1985, p. 41).

Ao longo dos versos de Agostinho Neto, passamos da constatação da tragédia da exploração colonial, da violência e da diáspora forçada, à ascensão de um “eu” confiante de sua “vida imensa e útil”, percebendo-se como motor da própria história e como “alicerce do mundo”, o que lhe traz a certeza sobre o direito “ao pedaço de pão”. Ouvimos, então, aqui, a voz da antropóloga brasileira Fátima Lima, que nos serve de epígrafe, ao compreender que a arte negra, ao “fazer ver a coisa, a objetificação, a desumanização, pode possibilitar um exercício de imaginação política e poética de um outro mundo”⁴.

⁴ Reflexão compartilhada em aula para turma do Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada da UFRJ, no primeiro semestre de 2022.

Não podemos, no entanto, reduzir o alcance dos ecos da Negritude à Casa dos Estudantes do Império – uma instituição colonial, sediada na metrópole – e aos intelectuais que por ali passaram. Noémia de Sousa e José Craveirinha, referências incontornáveis da poesia moçambicana, não foram “abrigados” pela CEI e são dois dos nomes que melhor e mais frequentemente traduziram em poesia os ideais negritudinistas, sobretudo no que diz respeito à valorização das culturas nascidas no ventre da “terra-mãe África”. Noémia de Sousa, por exemplo, mergulhou numa poesia oscilante entre ideias neorrealistas e negritudinistas, apesar de declarar desconhecer a Negritude francófona quando escreveu os 43 poemas reunidos no volume *Sangue negro*. Para Pires Laranjeira, sua negritude é “intuitiva”, visto que

(...) a específica situação colonial de Moçambique, mais dada à discriminação racial do que Angola, e o seu conhecimento da língua francesa e inglesa, permitiram que as mesmas fontes (Black Renaissance, Indigenismo haitiano e Negrismo cubano), associadas à divulgação do Neo-realismo e do Modernismo em Moçambique, originassem um discurso de Negritude (...). (LARANJEIRA, 1995, pp. 269-270)

Essa formulação de um discurso poético de Negritude, fomentado entre a consciência crítica e a exaltação das culturas negras, é o cerne, por exemplo, do poema “Samba”, de Noémia de Sousa, do qual extraímos alguns versos:

No oco salão de baile
cheio das luzes fictícias da civilização
dos risos amarelos
dos vestidos pintados
das carapinhas desfrisadas da civilização
o súbito bater de jazz
soou como um grito de libertação,
como uma lança rasgando o papel celofane das composturas
forçadas.
Depois,
veio o som grave do violão
a juntar-lhe o quente latejar das noites
de mil ânsias de Mãe-África,
e veio o saxofone
e o piano
e as maracas matraqueando ritmos de batuque,
e todo o salão deixou a hipocrisia das composturas
encomendadas

e vibrou.
Vibrou!
(...)
Ritmos fraternos do samba,
herança de África que os negros levaram
no ventre sem sol dos navios negreiros
e soltaram, carregados de algemas e saudade,
nas noites mornas do Cruzeiro do Sul!
Oh ritmos fraternos do samba,
acordando febres palustres no meu povo
embotado das doses do quinino europeu...
Ritmos africanos do samba da Baía,
com maracas matraqueando compassos febris
– Que é que a baiana tem, que é –
violões tecendo sortilégios xicumbos
e atabaques soando, secos, soando...

Oh ritmos fraternos do samba!
Acordando o meu povo adormecido à sombra dos embondeiros,
dizendo na sua linguagem encharcada de ritmos
que as correntes dos navios negreiros não morreram não,
só mudaram de nome,

mas ainda continuam,
continuam,
oh ritmos fraternais do samba!
(SOUSA, 2016, pp. 85-87)

Os versos de “Samba” oscilam entre o deslumbramento diante da grandeza estética e da força de resistência dos ritmos produzidos pelos negros no mundo, pontualmente o jazz e o samba, e a consciência sobre a tragédia, sobre a situação de opressão experimentada também pelos negros.

Nesse sentido, “Manifesto”, de José Craveirinha, torna-se um poema emblemático, podendo mesmo ser entendido como uma espécie de “arte poética” dos postulados da Negritude na literatura de língua portuguesa. Entre a saudação da beleza do homem negro africano e a exaltação da Mãe África, surge a metaforização lírica das agruras da colonização:

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!
Meus 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 cálido encantamento selvagem da minha pele tropical.
(...)
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 unísono dos mil pés descalços.
(...)
(CRAVEIRINHA, 2010, pp. 24-26)

Ao longo da leitura dos versos do Velho Cravo, parece-nos impossível não ouvir os gritos apaixonados de Leopold Sédar Senghor dirigidos para uma Mãe-Mulher-África, adorada naquilo que ainda possa guardar de mais “primitivo” e fundamental à história da civilização. Entre o Movimento da Negritude e as Literaturas Africanas de Língua Portuguesa, novas formas de escrever a história, a cultura, a mulher e o homem negro são criadas.

Referências

- CHABAL, Patrick. *Vozes Moçambicanas*. Lisboa: Vega, 1994.
- CRAVEIRINHA, José. *Antologia poética*. Organização de Ana Mafalda Leite. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- EVERDOSA, Carlos. *Itinerário da Literatura Angolana*. Luanda: Editorial Culturang, 1972.
- LARANJEIRA, José Pires. *Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa*. Lisboa: Universidade Aberta, 1994.
- LIMA, Fátima. Como resistir o objeto - Pretas conjurações em “Experimentando Vermelho em Dilúvio”. In: *Revista Logos - Comunicação e Universidade*. Dossiê “Corpos, performances e autenticidade na cultura digital e visual”. Rio de Janeiro: UERJ - PPGCOM. Vol. 28, n. 2, pp. 17-36.
- NETO, Agostinho. *Sagrada Esperança*. São Paulo: Ática, 1985.
- RUI, Manuel. *Eu e o outro - o invasor ou em poucas três linhas uma maneira de pensar o texto*. (Comunicação apresentada no Encontro Perfil da Literatura Negra. São Paulo, Brasil, 23/05/1985). Disponível em: <http://negritudeeliteratura.blogspot.com>.

SANTILLI, Maria Aparecida. *Estórias africanas: história e antologia*. São Paulo: Ática, 1985.

SOUSA, Noémia de. *Sangue Negro*. São Paulo: Editora Kapulana, 2016.

Recebido em: 14 de setembro de 2022

Aceito em: 24 de outubro de 2022