

FIGURAÇÕES DO CORPO NEGRO: O EXÍLIO DO CORPO E DA ALMA EM *ORPHÉE NOIR* E SUAS INTERLOCUÇÕES CONTEMPORÂNEAS

Jânderson Albino Coswosk¹

RESUMO: A análise que segue pretende traçar reflexões sobre o corpo negro à luz do prefácio *Orphée noir* (*Orfeu Negro*), escrito por Jean-Paul Sartre (1905-1980), para a *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgaxe de langue française*, lançada em 1948 pelo pensador senegalês Léopold Sédar Senghor (1906-2001). Nesta perspectiva, as reflexões se inserem em um esforço de perceber não só a importância do *Orfeu Negro* para o Movimento da *Négritude*, mas também captar a forma sensível com que o Prefácio nos instiga a entender de que existe um “significado canônico” (MBEMBE, 2001) no que tange ao corpo negro, oriundo da consolidação dos Impérios coloniais, e que esse significado perpetua seus ecos na contemporaneidade. Além disso, Sartre nos mostra que este mesmo corpo é capaz de se converter em estratégias de combate às significações canônicas que lhe são atribuídas e propagadas pela narrativa colonial.

Palavras-chave: corpo negro; *négritude*; exílio do corpo e da alma.

ABSTRACT: The following analysis brings to the light reflections on the black body under the assumptions of the preface *Orphée noir* (*Black Orpheus*), written by Jean-Paul Sartre (1905-1980), for the *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgaxe de langue française* (1948), organized by Léopold Sédar Senghor (1906-2001). Hence, the analysis tries to expose not only the importance of *Black Orpheus* for the Movement of *Négritude*, but also to capture the sensitive way in which the Preface instigates us to understand that there is a “canonical meaning” (MBEMBE, 2001) regarding the black body, derived from the consolidation of the colonial empires. By consequence, this meaning perpetuates its effects in the contemporary world. In addition, Sartre exposes the black body as an instrument itself to fight against these canonical meanings, spread by the colonial narrative.

Keywords: black body; *négritude*; exile of the body and the soul.

A radicalidade e o engajamento do existencialismo sartreano impactaram profundamente os Estudos Literários, Psicanalíticos e Pós-Coloniais ao longo do século XX. Órfão de pai aos dois anos de idade, Jean-Paul Sartre passa a morar na casa de seus avós maternos e, aos dezenove anos, matricula-se na Escola Normal Superior, em Paris, onde conhece sua companheira Simone de Beauvoir.

Sartre desenvolveu suas idéias em meio aos turbulentos acontecimentos da Europa do final do século XX. Grande parte de seu pensamento foi dedicado a problemas

¹ Instituição: Ifes/UERJ. Ee-mail: jandersoncoswosk@gmail.com; acoswosk@ifes.edu.br

de alienação, marginalização e violência na sociedade moderna. Seus escritos filosóficos durante o período do pós-guerra abordaram essas questões tanto em termos de psicologia - ou fenomenologia - das relações humanas quanto no que tange a um modelo dialético das restrições da sociedade. Influenciado por Marx, Freud, Bergson, Husserl e Nietzsche, sua filosofia e estética literária exploram os problemas da escolha existencial - *la contingence*, paralelos ao enfrentamento do fascismo, do antisemitismo, do racismo e da desigualdade social. É um alicerce de vida calcado no ativismo político e filosófico.²

Na primeira metade do século XX, mais precisamente na década de 30, começou-se a pensar a África sob um outro prisma, sobre sua “diversidade, riqueza cultural, veio artístico e criatividade”.³ Não só a apropriação de elementos da arte africana às artes vanguardistas europeias é algo importante a ser lembrado, mas também a estruturação do *Movimento da Négritude*⁴, encabeçado por Léopold Sédar Senghor, do Senegal, Léon Gontran Damas, da Guiana Francesa e o poeta e ensaísta Aimé Césaire, da Martinica, como algo crucial para a construção das primeiras reflexões de Sartre em torno de raça e do colonialismo francês.

O encontro desses intelectuais afro-francófonos com Sartre foi motivado pela intensa migração de africanos, bem como de antilhanos após a Primeira Guerra Mundial para a França, em um período marcado pela instabilidade econômica europeia, o pós-Primeira Guerra e as lutas anticoloniais.⁵ O período entre 1948 até os anos 1960 foi decisivo para a participação de Sartre na luta contra o regime colonial francês e de sua aproximação com seus companheiros negros, o que fomentou sua imensa contribuição para a propagação dos ideais anticoloniais, além da publicação futura de seu prefácio ao livro *Os Condenados da Terra* (1968), de Frantz Fanon.

Ao fundarem a revista *L'Étudiant Noir*, em 1934, Senghor, Damas e Césaire fizeram o uso, pela primeira vez, da palavra *négritude* e de seu conceito, a fim de que uma cultura negra independente daquela imposta pelo colonialismo francês fosse abraçada. Embora não tenha passado do primeiro número, a revista teve grande importância para o fortalecimento de um orgulho da história do legado africano pelo

² JULES-ROSETTE. *Jean-Paul Sartre and the philosophy of négritude*, p. 266

³ SALGUEIRO. *Genealogia da Negritude*, p. 17.

⁴ A palavra *négritude* será tomada aqui do mesmo modo em que começou a figurar nos diálogos estabelecidos pelos afro-francófonos Senghor, Césaire e Damas e sua aplicação por Sartre no Prefácio da *Anthologie*. A carga semântica que ela carrega, bem como seu emprego, nos movem ao seu uso e reflexão tal como fizeram anteriormente. Em alguns momentos, o câmbio entre os vocábulos *négritude* e *negritude*, no decorrer da análise, deve-se à tradução do texto para a língua portuguesa.

⁵ JULES-ROSETTE. *Jean-Paul Sartre and the philosophy of négritude*, p. 266.

mundo, o que, de certa forma, atingiu seu ápice com a publicação da *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgaxe de langue française* (1948), lançada por Senghor e prefaciada por Sartre. Reunindo poemas de artistas de Senegal, Haiti, Guiana Francesa, Madagascar, entre outros, a *Anthologie* era uma pequena amostra do que viria a se consolidar nos espaços de colonização portuguesa, inglesa e francesa, a partir dos anos 1960, do que convencionou-se chamar de “poesia negra”⁶, ou, *a priori*, de “literatura negra”.⁷

Embora fosse uma publicação revolucionária à época por conta de sua força de expressão poética, a antologia de Senghor talvez não tivesse atingido tão vasto público sem o prefácio de Sartre. Intitulado *Orphée noir (Orfeu Negro)*, foi posteriormente publicado em 1949 na revista *Presence Africaine*, sendo traduzido e muito bem recepcionado em inglês e publicado no formato de livro em 1976.

Muito mais que despertar a atenção para a poesia afro-francófona, Sartre (1960) delineia a escrita poética como uma escrita engajada, ou até mesmo revolucionária, desenvolvendo a dialética da *négritude*. Termo político que, à época, não figurava no dicionário, é, nas palavras do tradutor do ensaio em evidência para a língua portuguesa, “indispensável, insubstituível pelo nosso ‘pretidão’, devido à sua riqueza de significações”.⁸

A reivindicação dessa *négritude* e a elaboração de um texto rico em detalhes subjacentes à psicopatologia do racismo fazem de *Orfeu Negro* um texto que transita pela gênese do preconceito de cor tal como os próprios poemas da *Anthologie*. Ao analisar a produção do racismo sob uma linguagem poética, que combina com fluência com os poemas de Césaire, Senghor e Diop, Sartre (1960) produz um ensaio que ganha feição de uma montagem: a sobreposição de elementos diversos, advindos dos poemas, aliada à sua capacidade argumentativa exibem subjetividades negras fragmentadas pela diáspora escravagista enquanto memória, bem como pela diáspora contemporânea aos poetas enquanto um novo deslocar-se no mundo. A experiência vivida desses poetas paralela às tensões raciais engendradas na sociedade francesa faz surgir nos poemas um *eu* que quer “descobrir-se” negro, um *eu* despedaçado, reflexo das diásporas compulsórias de africanos pelo tráfico transatlântico em direção à Europa e às Américas.

⁶ SALGUEIRO. *Genealogia da Negritude*, p. 19.

⁷ BERND. *Introdução à Literatura Negra*, p. 27.

⁸ SARTRE. *Orfeu Negro*, p. 99.

Este *self* manifesto em sua negrura é próprio do exílio – é antilhano, senegalês ou haitiano e se percebe imerso à uma ‘autenticidade negra’ forçada para reivindicar a dignidade humana. Todavia, a tradução e a potência do ‘ser negro’ reside no preto que recebe o “título de nativo colonizado ou de africano deportado”.⁹ O resultado ensaístico sartreano aqui apresentado se mostra fruto desses entrelaces gerados pelo colonialismo e deslocamentos compulsórios de africanos escravizados no Novo Mundo.

Por ser “aos negros é que estes negros [poetas] se dirigem, e para falar-lhes de negros”¹⁰, Sartre reflete a escrita da *Anthologie* como uma tomada de consciência - “o livro não é, como a ferramenta, um meio que vise a algum fim: ele se propõe como fim para a liberdade do leitor”¹¹. Esse livro não se dirige de modo nenhum aos dominadores, mas antes aos “condenados da terra”, [...] às pessoas de cor”¹². A tomada de consciência de cor do negro parte da reflexão em torno da exploração capitalista tanto do operário branco – abarcada por Marx, quanto do operário negro – invisível ao marxismo. Na verdade, “[...] um judeu, branco entre os brancos, pode negar que seja judeu, declarar-se homem entre homens. O negro não pode negar que seja negro ou reclamar para si esta abstrata humanidade incolor: ele é preto”¹³. É no duplo sofrimento e na palavra *preto* que lhe jogaram como pedra, conforme Sartre (1960), que os poemas convocam o homem de cor:

O negro que chama seus irmãos a tomarem consciência deles próprios vai tentar lhes apresentar a imagem exemplar de sua negritude e se voltará sobre sua própria alma para pegá-la. Ele se faz de farol e espelho ao mesmo tempo; o primeiro revolucionário será o anunciador da alma negra, o arauto que arrancará de si a negritude para estendê-la ao mundo, meio profeta, meio devotado, enfim, um poeta no sentido exato da palavra *vate*¹⁴.

E por ser montagem, sua escrita passa pelo corpo e pela alma do negro para tomar forma, tal como os poemas analisados. Sendo *Orfeu Negro* um exemplo claro da encenação do corpo negro em trânsito, em um constante *in-between* cultural, é patente questionarmos como Sartre (1960) dramatiza um fluxo de corpos que extrapola o que ele denomina “par África-Europa”¹⁵, ou ainda, a divisão dicotômica do mundo entre preto e

⁹ SARTRE. *Orfeu Negro*, p. 98.

¹⁰ SARTRE. *Orfeu Negro*, p. 95.

¹¹ SARTE. *Que é a literatura?*, p. 40.

¹² WALLERSTEIN. *Ler Fanon no século XXI*, p. 05.

¹³ SARTRE. *Orfeu Negro*, p. 98.

¹⁴ SARTRE. *Orfeu Negro*, p. 99-100.

¹⁵ SARTRE. *Orfeu Negro*, p. 101.

branco. Existe na análise sartreana um devir-corpo-negro – corpo-ato, corpo-projeto, corpo-libertação, que desafia os corpos racializados, vítimas do patriarcado e das ressonâncias coloniais. Há um combate efetivo contra esses corpos negros enclausurados em sua própria camada epitelial – que se apresentam como modelos únicos das diásporas – pretéritas e contemporâneas, dos afetos e da vida.

A conversão do corpo negro em receptáculo de projeções negativas de si, bem como de seu confinamento representacional começou desde o século XVI com a escravidão e com a experiência africana no Novo Mundo¹⁶. Através do escravismo, a imagem deturpada do corpo negro “viajou” com o colonizador europeu e tomou forma em sua literatura e, posteriormente, na fotografia colonial. Entre viagens e textos, constituía-se, muito antes do que conhecemos como *modernidade*, uma rede de imagens fabricadas pelos colonizadores a respeito de povos e culturas não europeias.

Se no período escravista aos proprietários de homens e mulheres escravizados era “permitido matar impunemente o seu escravo e exercer sobre ele um direito de vida e de morte”¹⁷, Achille Mbembe (2003) percebe um desdobramento dessa permissividade de direito à vida e à morte do corpo negro na contemporaneidade. Há, segundo Mbembe (2003), uma necropolítica: o “poder e [a] capacidade em ditar quem pode viver e quem deve morrer”¹⁸ no mundo contemporâneo, resultante do que os Estados nacionais modernos geraram – a soberania. Atrelado ao conceito de biopoder de Foucault, Mbembe (2003) escapa do conceito tradicional de soberania e encara a categoria como o direito do Estado sobre o corpo, sobre a vida e morte, na forma de uma herança colonial.

Nessa mesma trilha em que o corpo negro é envolto nesta política de morte, que o trata como minoritário, anticartesiano ou antiocidental, Sartre (1960) expõe, à medida que sequencia sua reflexão, um duplo exílio vivenciado pelo negro: o exílio do corpo e da alma. Na repartição do mundo na dualidade cromática “branco-preto”, o corpo negro

vive na maior parte do tempo na Europa, no frio, no meio das multidões cinzentas: sonha com Porto Príncipe, no Haiti. Mas não é o suficiente: em Porto Príncipe, já se encontra no exílio; os negreiros arrancaram seus pais da África e os dispersaram¹⁹.

¹⁶ TILLIS. *The Black Male Defiled: Whose Fault Is It? Critical Historical Analysis on Black Male Subjecthood*, p. 246.

¹⁷ LOSURDO. *Contra-história do Liberalismo*, p. 53.

¹⁸ No original: “[...] the power and the capacity to dictate who may live and who must die”. MBEMBE. *Necropolitics*, p. 11.

¹⁹ SARTRE. *Orfeu Negro*, p. 100.

O “exílio ancestral dos corpos”²⁰ acarreta o exílio da alma: ela passa a vagar na cultura e técnica brancas, na submissão a uma cultura colonizatória, fazendo-se necessário romper com essa cultura-prisão. O filósofo francês nomeia tal poesia de “órfica” por conta desse processo de rompimento: o negro é conduzido a descer em si mesmo, tal como o fez Orfeu indo implorar Eurídice a Plutão.

O grande problema apontado por Sartre que ainda se arrasta pelas sociedades pós-coloniais é a clausura do corpo, “a linha de cor”²¹ que trava a posse e a liberdade de si mesmo. O paralelismo de cores – o preto e o branco, as relações cromáticas nas quais o branco está sempre associado à verdade e às virtudes, enquanto o preto à escuridão ou representação do mal absoluto²² é basicamente resultante do ato de olhar:

O branco desfrutou durante três mil anos o privilégio de ver sem que o vissem: era puro olhar, a luz de seus olhos subtraía todas as coisas da sombra natal, a brancura de sua pele também era um olhar, de luz condensada²³.

De modo análogo, Quintiliano (2007) atesta que “como é impossível suprimir a existência do outro, o indivíduo busca também objetivá-lo pelo olhar”²⁴. Num sentido sartreano, o corpo negro é tomado como uma *coisa-em-si*, objeto e fetiche de quem o coloniza.

À medida que “eu sou como o outro me vê”²⁵, há sempre uma “desposseção do outro”²⁶ no encontro entre aquele que lê e o Outro que tem o corpo lido, o que gera uma obrigação de mudança da narrativa desse Outro. Eis que surge o caráter patológico desses encontros: o medo da diferença e a incapacidade de compreender a existência dela. O ‘curto-circuito’ provocado por encontros encenados nos poemas analisados por Sartre é fruto da imprevisibilidade desses encontros, que escapam à necessidade do controle. Tais encontros são encarados pelos poetas negros sempre como algo contra o qual devem se defender ou, com raras exceções, como uma ocasião a partir da qual esses indivíduos possam exercer seu potencial criativo. O trânsito, os espaços de movência, a hibridez, o habitar em um “terceiro espaço” escapam à rigidez da norma e das definições binárias.

²⁰ SARTRE. *Orfeu Negro*, p. 101.

²¹ DUBOIS. *The Souls of Black Folk*, p. 24.

²² FANON, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, p. 31

²³ SARTRE. *Orfeu Negro*, p. 93.

²⁴ QUINTILIANO. *Sartre Fenomenólogo*, p. 05.

²⁵ SARTRE *apud* QUINTILIANO. *Sartre Fenomenólogo*, p. 03.

²⁶ SAFATLE. *Circuito dos Afetos: Corpos políticos, Desamparo, Fim do Indivíduo*, p. 31.

A experiência de não caber na previsibilidade da norma - a sensação íntima de ser exterior à regulação daquele espaço - e a impossibilidade de se constituírem em um lar – seja na vivência colonial ou na contemporaneidade, sob a regência do Estado-nação – provocam situações imprevistas e incontroláveis. O medo resultante da instabilidade produz nessas relações o que Vladimir Safatle (2015) denomina de “desamparo”²⁷. Longe de ser encarado num sentido negativo, o teórico enxerga o termo em tela como potência emancipadora²⁸.

Nos poemas, Sartre (1960) expõe um “controle muscular”²⁹ sobre o corpo negro. Na forma de uma violência de amputação, é uma tensão que reage ao limite, à fronteira, onde esse corpo negro e colonizado pode transitar. São corpos que incomodam quando estão em movimento, já que possuem um lugar específico para movimentar-se.

Esse controle, institucionalizado pelos engenhos e seus senhores, pelos navios negreiros e posteriormente pelas embaixadas, passaportes e pelo discurso racial aprisionam os poetas da *Anthologie* em locais específicos de movimento e interferem diretamente na produção de novas identidades. O que organiza o corpo nos poemas, seguindo a trilha de Sartre (1960), é a gestão do medo, ou ainda, o medo é o afeto/fator de coesão, já que a subordinação à norma colonial ou imigratória se dá através da afecção dos corpos pelo medo.

A afecção pelo medo presente nos poemas leva a Jean-Paul Sartre a desmembrar sua análise para um outro ponto importante: a busca dos poetas por uma *négritude* presa exclusivamente na ancestralidade. O retorno nostálgico, mesmo que imaginado, é próprio daqueles que forçosamente tiveram de abandonar seus lares, imersos em uma desterritorialização violenta. O poeta negro que por vezes Sartre (1960) nos traz sente-se totalmente desamparado no processo de deslocamento, agarrando para si “o tema do retorno ao país natal e o da volta aos Infernos resplandecentes da alma negra”³⁰.

O desejo de retorno ao ponto inicial, tal como Césaire encenou com maior ênfase em *Cahier d'un retour au pays natal* (1939), foi refletido por Hall (2005, p.87), ao se referir à “tradição”, isto é, à sensação de perda de uma unidade, à tentativa de resgate

²⁷ SAFATLE. *Circuito dos Afetos: Corpos políticos, Desamparo, Fim do Indivíduo*, p. 16.

²⁸ Embora partam de abordagens diferentes, é interessante notar o uso do termo “desamparo” por Safatle (2015) e “caos-planetário” por Glissant (1989, p. 37). Glissant (1989) também confere um sentido positivo a caos ao atrelar sua semântica ao fenômeno da criouliização no mundo. De acordo com Glissant (1989), os contatos imprevisíveis de corpos e culturas são capazes de provocar a revisão dos mitos fundacionais das nações e suas bases fincadas na genealogia e filiação.

²⁹ FANON, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, p. 16. Termo utilizado por Fanon (1968) para caracterizar o corpo enquanto expressão de liberdade na prática religiosa e da dança nas colônias.

³⁰ SARTRE. *Orfeu Negro*, p. 102.

de uma identidade pura e à “tradução”, processo em que a formação identitária acontece a partir de uma intersecção de culturas entre indivíduos que saíram de sua terra natal, sem a ilusão de um retorno ao passado. É, na verdade, um processo de escavação que oscila entre o que Toni Morrison (1988 [1987]) chama de *desremembering* - o desejo de esquecer as memórias traumáticas, atrelado ao desejo de recordá-las – *rememory*³¹. Trabalhar com textos oriundos de povos afro-descendentes é perceber a oscilação entre a “origem” - cultura de herança africana e aquela imposta pelo regime colonial.

Ao mesmo tempo em que esse desejo se mostra latente, Césaire, em seu *Discours sur le Colonialisme*, percebe na África uma ancestralidade que não lhe pertence mais, gerando todo um questionamento presente, aliás, nos poemas da *Anthologie*, sobre a possibilidade ou não do retorno continental. Talvez a dupla consciência – entre ser negro e europeu, experimentada por tantos desses poetas, reivindicava tanto a sua africanidade quanto a sua identidade francófona, o que conferia a sensação de descontinuidade em relação à África, ao tentar dela se aproximar ou se nela escolhesse viver.

Um segundo desdobramento da análise sartreana desemboca no próprio ato de escrever dos poetas negros da *Anthologie*. Quando afirma que “o poeta negro atinge mais seguramente a grande poesia coletiva: *falando apenas de si, fala por todos os negros*”³², Sartre não só expõe o caráter homogeneizador do preconceito de cor, em transformar todo um grupo heterogêneo somente por conta da partilha de um mesmo tom de pele, mas também exhibe o fardo do poeta afro-descendente: *falar de* ou *falar por* equivale a falar de um grupo que se torna comum por conta da cor da pele, apagando-se toda e qualquer diferença subjetiva e cultural que pode existir. A partir disto, somos novamente levados à questão da ‘autenticidade exigida’, ao fardo que esses artistas carregam³³. O fardo de ser “embaixador” de um grupo de pessoas ou de um continente tem arrastado a literatura negra a uma leitura que nos impossibilita valorizar aspectos fundamentais de resistência afro-descendente em relação à opressão e memórias instituídas.

Sartre (1960) fala de um método para a superação dessa clausura do corpo e

³¹ Morrison, em seu romance *Beloved* (1987, p. 118-9), atribui figurativamente ao desejo de esquecer como *desremembering*, enquanto ao de recordar como *rememory* (p. 35-6; 100), que funcionam como verbos e substantivos. O uso dos neologismos é feito pela protagonista Sethe, que também se percebe imersa num vai-e-vem de memórias traumáticas.

³² SARTRE. *Orfeu Negro*, p. 102, grifos nossos.

³³ Essa é a uma das grandes problemáticas enfrentadas por artistas africanos e afro-descendentes que lançam suas artes na diáspora contemporânea. Ver mais sobre em Peffer (2005).

da transformação desse exílio físico e subjetivo em uma “força desestabilizadora”³⁴ de criação poética. Na verdade, ele não propõe um método. Sua sugestão parte de uma estetização do corpo negro ou de um esquema corporal que se materializa no ato poético. É na escrita engajada – no poema, e não na prosa, que o negro expressará sua *négritude*: “o poema é uma câmara escura onde as palavras se chocam em círculos loucos. Colisão nos ares, [...] curtos-circuitos da linguagem”³⁵. A *négritude*, é, pois, pura poesia: “[...] é o conteúdo do poema, é o poema como coisa do Mundo, misteriosa e aberta, indecifrável e sugestiva, é o próprio poeta”³⁶.

A linguagem empregada pelos poetas como curto-circuito é a conversão da língua do colonizador em instrumento poético de luta: as palavras, em termos sartreanos, são “desfrancesadas” pelos poetas e instaura-se uma espécie de “língua estrangeira” no poema. Há uma tentativa, por parte dos poetas, em desarmar a língua francesa de pressupostos raciais – os poetas “traz[em] à luz novas potências gramaticais ou sintáticas. Arrasta[m] a língua para fora de seus sulcos costumeiros, leva-a a *delirar*”³⁷. Afrontam os hábitos morfossintáticos, o que abala formas de narrar, de ser e dizer, de estar e agir. Em suma, fazem surgir uma nova possibilidade de linguagem.

Se o francês é a língua na qual se inscreve toda vida burocrática nos países colonizados em evidência, Sartre (1960) nos leva a crer que é preciso que se crie uma consciência baseada na conciliação do uso do idioma. Presar pelo uso de qualquer língua nativa a caráter de língua oficial em um espaço regido pelos limites dos Estados nacionais modernos é ilusório. Espaços que foram moldados por estrangeiros, que ainda são regidos por uma língua estrangeira e que vivem sob tensões de ordem cultural diversas devem ver nesse mesmo idioma imposto a possibilidade de diálogo que dilua as fronteiras que ele mesmo criou. A participação desses poetas na empreitada do diálogo reside não em avaliar o valor da herança desta língua, que vem acompanhada de violência, expropriação e preconceito, mas na capacidade que ela tem em carregar o peso da experiência de cada local marcado por cada poeta. Há que se desenvolver um francês novo, alterado, que comungue com a experiência desses espaços e que auxilie na conciliação de suas múltiplas culturas.

³⁴ SAID. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*, p. 67.

³⁵ SARTRE. *Orfeu Negro*, p. 105.

³⁶ SARTRE. *Orfeu Negro*, p. 129.

³⁷ DELEUZE. *Crítica e clínica*, p. 9, grifo do autor.

Diante da possibilidade de reinvenção do homem, da identidade fora da clausura da cor e do retorno que Sartre nos traz, como reescrever esse corpo-texto? Como elaborar uma “autopoiesis”³⁸, uma *négritude* que converta esse corpo em estratégias de combate ao regime representacional?

Sartre nos instiga a pensar em um modo de não sermos reféns de um aprisionamento identitário ou de esquemas de opressão e de muitas significações instituídas. Essas significações advém da concepção que se tem da própria história do continente africano e da única vertente de seu legado pelo mundo – a subjugação.

“A África, último círculo, umbigo do mundo, polo de toda a poesia negra, a África ofuscante, incendiada, [...] a África fantasma vacilante qual a flama, entre o ser e o nada, [...] continente imaginário”³⁹ exhibe seu caráter espectral: é o fantasma da escravidão, é o berço da exploração, unicamente um desenho colonial preso a um passado-presente de subjugação que respinga por todos aqueles que de algum modo são lembrados, a partir do corpo, como produto dessa subjugação:

[...] A África enquanto tal existe apenas na base do texto que a constrói como ficção do Outro. Este texto, portanto, combina com o poder estruturante, de tal forma que um eu que reivindique falar por si mesmo, uma voz que seja autêntica, sempre corre o risco de ser condenada a expressar um discurso preestabelecido que mascara o seu próprio, censura-o ou o força à imitação. [...] A África só existe na base de uma *biblioteca preexistente* que intervém e se imiscui por toda parte, mesmo no discurso que afirma refutá-la, a tal ponto que, com relação à tradição e à identidade africanas, hoje é impossível distinguir o “original” da cópia, ou mesmo de um simulacro⁴⁰.

Sendo o racismo um exemplar dessa “biblioteca preexistente” de que trata Mbembe (2001), o corpo negro e suas diferenças visíveis fornecem ‘evidências incontestáveis’ para a naturalização da subjugação de africanos e afro-descendentes, bem como da diferença racial. A representação da diferença por meio do corpo tornou-se o método discursivo do qual grande parte desse “conhecimento racionalizado” se produz e circula⁴¹.

É indispensável que se faça diferentes apropriações da África e de seu legado transcontinental, contrários ao que Cunha (2014) denominou de “onipresença da memória

³⁸ GUATTARI. *CAOSMOSE: Um Novo Paradigma Estético*, p. 54.

³⁹ SARTRE. *Orfeu Negro*, p. 100-101.

⁴⁰ MBEMBE. *As Formas Africanas de Auto-Inscrição*, p. 186, grifos do autor.

⁴¹ HALL. *The spectacle of the ‘Other’*, p. 244.

escravista e seus registros de sujeição”⁴², ou ainda, o que Hall (1997) apontou como *preferred meaning*, ao fazer referência às práticas representacionais, que tentam privilegiar um entre os vários significados possíveis do corpo e da imagem do negro. Já que o significado não é algo fixo, não há controle absoluto das conotações das palavras e imagens, o que permite que outros significados sejam construídos. Esse é o motivo pelo qual ele menciona o conceito de “transcodificação”, de Bakhtin: “apropriar-se de um significado já existente e reapropriá-lo em um novo significado”⁴³.

É o reconhecimento do homem fora da experiência epidérmica que Sartre (1960) desenvolve com tamanha sensibilidade sua análise e consegue ainda perpetuar os ecos do *Orfeu Negro* nos ouvidos do homem contemporâneo. Sartre não se prende à esquizofrenia “preto/branco”, muito menos à dualidade hegeliana para encontrar saídas plausíveis contra o confinamento representacional do corpo negro. O *Orfeu Negro* é “outro poema” entre tantos poemas contemplados por Sartre, é o híbrido, que enxerga por entre essas polaridades, o entre-lugar das duas dimensões. Existir deixa de ser um fardo para o homem negro, que toma, através da palavra, a posse de seu corpo.

REFERÊNCIAS

- BARTHES, Roland. *A preparação do romance I: da vida à obra*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BERND, Zilá. *Introdução à Literatura Negra*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.
- CUNHA, Eneida Leal. Áfricas, modos de usar: a potência de um ainda “menor”. In: OLINTO, Heidrun Krieger, SCHØLLHAMMER, Karl Erik (Orgs.) *Cenários Contemporâneos da escrita*. Rio de Janeiro: 7 Letras: PUC-Rio: FAPERJ: CNPq, 2014, pp. 51-59.
- DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- DU BOIS, W. E. B. *The Souls of Black Folk*. Boston, New York: Bantam Dell, 2005.
- FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- _____. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- GLISSANT, Edouard. Espaço fechado, palavra aberta. Trad. Diva Barbaro Damato. *Estudos Avançados*, v.3, n.7. São Paulo, set./dez., pp. 35-49, 1989.
- GUATTARI, Félix. *CAOSMOSE: Um Novo Paradigma Estético*. Trad. Ana Lúcia Oliveira; Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 2006.
- HALL, Stuart. The spectacle of the ‘Other’. In: *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage, 1997.
- _____. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

⁴² CUNHA. *Áfricas, modos de usar: a potência de um ainda “menor”*, p. 52.

⁴³ HALL. *The spectacle of the ‘Other’*, p. 270.

- _____. Raça, o significante flutuante. 2013. *Revista Z Cultural*, Ano VIII, Vol. 2. Trad. Liv Sovik. Disponível em: <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/raca-o-significante-flutuante%EF%80%AA/>. Acesso em 05/08/2015.
- JULES-ROSETTE, Bennetta. Jean-Paul Sartre and the philosophy of négritude: Race, self, and society. *Theory and Society*, v. 36, n. 3. pp. 265-285, 2007.
- LOSURDO, Domenico. *Contra-história do Liberalismo*. Trad. Giovanni Semeraro. São Paulo: Ideias & Letras, 2006.
- MBEMBE, Achille. As Formas Africanas de Auto-Inscrição. *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, No. 1, pp. 171-209, 2001.
- _____. Necropolitics. *Public Culture*, v.15, n.1, pp. 11-34, 2003.
- MORRISON, Toni. *Beloved*. New York: Penguin Books, 1988 [1987].
- PEFFER, John. *A Diáspora como objeto*. 2005. Disponível em: <<http://www.artafrica.info/html/artigotrimestre/artigo.php?Id.=1>>. Acesso em 07/07/2017.
- QUINTILIANO, Deise. *Sartre Fenomenólogo*. 2007. Disponível em: <http://www.revispsi.uerj.br/v8n2/artigos/html/v8n2a12.html>. Acesso em 07/07/2017.
- SAFATLE, Vladimir. *Circuito dos Afetos: Corpos políticos, Desamparo, Fim do Indivíduo*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- SAID, Edward W. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Cia. Das Letras, 2006.
- SALGUEIRO, Maria Aparecida Andrade. Genealogia da Negritude. In: _____. *Escritoras Negras Contemporâneas: Estudos de Narrativas – Estados Unidos e Brasil*. Rio de Janeiro, Caetés, 2004, pp. 16-54.
- SARTRE, Jean-Paul. Orfeu Negro. In: _____. *Reflexões sobre o racismo*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1960, pp. 98-112.
- _____. *Que é a literatura?*. São Paulo: Ática, 1989.
- TILLIS, Antonio D. The Black Male Defiled: Whose Fault Is It? Critical Historical Analysis on Black Male Subjecthood. In HARRIS II, Emmanuel; _____. (Eds.). *The Travon Martin in US: an American tragedy*. New York: Peter Lang Publishing, 2015, pp. 244-263.
- WALLERSTEIN, Immanuel. Ler Fanon no século XXI. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, N. 82, pp. 3-12, pp. Set./2008.