



O DEVIR DIASPÓRICO E A CONSTRUÇÃO DE UM UNIVERSALISMO HÍBRIDO¹

ADEILSON LOBATO VILHENA²

RESUMO: Buscar-se-á neste artigo elementos teóricos que ajudem a pensar um novo modelo conceitual de universalismo, todavia, que não seja aos moldes do universalismo unilateral apresentado pelo pensamento ocidental, que teve a razão como guia unificador das experiências individuais. Nossa hipótese é de que há um devir poético negro, portanto diaspórico e em travessia, que ao se encontrar com outros devires ou com outras humanidades, passa a reconfigurar o universalismo, agora de feição híbrida. Para tanto, partimos de uma abertura conceitual na configuração da metafísica tradicional, empreendida por Bergson, que nos fornece a concepção ontológica do sentido de *devir vital*. Ver-se-á que a irradiação do pensamento de Bergson lança luz à estrutura teórica desenvolvida por Senghor em seu empreendimento de melhor pensar a constituição de um universal pós-colonial, uma vez que esse universal é atravessado e movido pelo que o poeta da *négritude* vem chamar de *devir negro*. Tal devir possibilita ânimo à construção de outra universalidade, aliás, é dele que vem a principal contribuição da África negra à civilização do universal.

PALAVRAS-CHAVE: Bergson; Senghor; Devir; Universalismo.

ABSTRACT: This article will seek theoretical elements that help to think about the concept of a new model of universalism, however, that is not along the lines of unilateral universalism, presented by Western thought, that had reason as a unifying guide of individual experiences. Our hypothesis is that there is a black poetic becoming, therefore diasporic, that shows itself in a crossing that, when meeting with other becomings, or with other humanities, begins to reconfigure universalism, now in a hybrid aspect. To do so, we start from a conceptual opening in the configuration of traditional metaphysics, undertaken by Bergson, which helps us ontologically conceive the meaning of *vital becoming*. It will be seen that the irradiation of Bergson's thought sheds light on the theoretical structure developed by Senghor in his endeavor to better think about the constitution of a post-colonial universal, since this universal is crossed and moved by what the poet of *négritude* come to call *becoming black*. This becoming provides encouragement for the construction of another universality, in fact, it is from it that comes the main contribution of black Africa to the civilization of the universal.

KEYWORDS: Sanghor; Become; Universalism.

¹Trata-se de um recorte temático, específico, da tese de doutorado intitulada *Bergson e o retorno à experiência: raison élargie e devir poético negro*, 2022.

² Professor substituto de Licenciatura em Filosofia da Universidade do Estado do Amapá (UEAP). Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE) – Toledo-PR. E-mail: advilhena@yahoo.com.br.

É preciso quebrar essa velha ordem, essa ordem morta. Precisaremos sempre, o mundo sempre precisará dos valores da negritude, pois esse mundo poderá sempre destruir a morte e reinventar a vida (Léopold S. Senghor).

Ao tratar da crítica senghoriana aos postulados ocidentais que configuram a ideia de universalidade, é preciso ter em mente que modernidade e colonialidade são construtos de um mesmo projeto simbólico, de um mesmo modelo epistemológico que se sobreporia às diferenças. A colonização de outros campos de experiências, ao mesmo tempo, a negação de outros saberes, configurou-se como tragédia anunciada, embrionária na ideia de modernidade, que fornecera subsídios teóricos para estabelecer o que se convencionou chamar de humanidade. Essa ideia, sintomaticamente, mostra-se erigida às expensas da segmentação das diferenças. As abordagens filosóficas que advogam a favor da reconstituição da experiência dão mostras de como epistemologia e experiência, em termos ontológicos, encontram-se imbricadas, aquém e para além de uma determinação de ser.

Os efeitos práticos das sentenças metafísicas culminaram, assim, na dominação de uma nação sobre outra, forjando um campo em que a categoria de humano é reservada para iguais enquanto, os que não se enquadram nessa categoria são classificados como sub-humanos. Ora, Leopold Sédar Senghor, poeta e político senegalês, em seu projeto teórico e prático, levanta a bandeira de um pós-colonialismo, pensado por uma estratégia teórica que aventa modo de compreensão do universal. Sua pretensão, por meio da *negritude*³, é rever a ideia de universalidade para vislumbrar o que viria ser chamado de humanismo do século XXI.

É, particularmente, o aspecto especulativo da razão analítica que o poeta africano indica como expressão do próprio pensamento ocidental, já que, ao universalizar-se, expandindo-se em colônias, não levou em conta as experiências múltiplas e originárias próprias das sociedades não-ocidentais. A reivindicação de Senghor, por outro lado, quer fazer pensar um “universalismo verdadeiramente universal” que não ignore as peculiaridades de outros povos, mas que faça pensar a reconfiguração da subjetividade em seus traços originais, uma vez esfumada pelo programa de assimilação europeia, decorrente do projeto colonialista.

No texto “A negritude como movimento e como devir” (2017), Soleymane Diagne apresenta a obra de Immanuel Wallerstein, *Universalismo europeu: da colonização de direito de ingerência*. Ali, esse autor identifica o universalismo europeu como “discurso ocidental” que

³Movimento cultural fundado no século XX pelos intelectuais africanos, além de Senghor, Aimé Césaire e Léon-Gontran Damas, que também buscavam narrativas literárias que expressassem os valores do mundo negro africano.

intervém no restante do mundo, utilizando-se das prerrogativas de seus “valores”, ditos “universais”, como maneira de radicar a “barbárie dos outros”. Ora, como alternativa de desmistificação da ideia de universalismo sustentada pelo pensamento ocidental, Wallerstein recorre ao “universalismo verdadeiramente universal”, fazendo alusão ao que Senghor chamou de humanismo do século XXI. Diagne (2017, p. 26) deixa entrever:

Caracterizando-o como um “universalismo verdadeiramente universal” Wallerstein praticamente não diz qual sua natureza nem seu conteúdo, não podendo mais do que encontrar, escreve ele, uma indicação da direção na qual seria preciso se engajar. Trata-se do “apelo” que foi lançado ao mundo meio século antes por Léopold Sédar Senghor convocando a um “encontro entre o dar e o receber”.

Diagne prossegue citando a passagem em que Wallerstein saúda Senghor como “o híbrido provavelmente mais exitoso da época moderna”; um porta voz da *negritude* como poeta na academia francesa. Wallerstein acrescenta que essa hibridez faz dele precisamente “a pessoa em melhor lugar para lançar um tal apelo” (WALLERSTEIN apud DIAGNE, 2017, p. 26).

A *négritude*, aspirada por Senghor, rompe com a antiga maneira de entender o universal fornecido pelo prisma ocidental. Sobre isso, é preciso dizer que Senghor canta tanto a negritude, como o universalismo, tornando esses dois termos indissociáveis. A título de curiosidade, é interessante que se diga, que os textos que compõe a coletânea *Liberté III* dão a entender, logo no título, a imbricação daqueles termos, inscritos como *Negritude e Civilização do Universal*. Por essa razão, o poeta, para além dos clichês, é reconhecido como poeta universalista. O universal, constituído pelo espírito da *negritude*, é, portanto, encarnado na experiência e multifacetado.

A civilização universal deve, portanto, inspirar-se na civilização negra africana. Ela inclui aqui os povos da África do norte. Existe um movimento que parte do negro para se estender a todas as raças [...] da tradição ao universalismo. Esta civilização do universal não se faz pela absorção dos valores de outras civilizações. Ela tem por condição *sine qua non* a capacidade de assimilar os valores de outros ares geográficos pelos diálogos das culturas (GNALÉGA, 2013, p. 157).

Nesse entorno, a civilização do universal, composta em diversidade pelo diálogo entre as culturas, é animada por um espírito de mobilidade.

A partir desse indício podemos pensar o universalismo senghoriano animado por uma força vital que se cristaliza mediante o encontro com o diferente. Quer dizer, trata-se do entrecruzamento de experiências e diálogos possíveis, aliados na construção de um novo campo de experiência, alargado e miscigenado, instituído na troca múltipla entre o “dar e o receber”.

Ora, é na troca das experiências múltiplas que o universal ganha uma tonalidade híbrida, porque comunga das várias experiências. É, portanto, no encontro e no diálogo entre as culturas que se há de forjar o novo universal. Revertendo a fórmula de assimilação forçada, o campo que se delinea é de abertura, de comunhão entre os povos.

II

Instrutivo trazer aqui, nesse campo temático de abertura e de encontro de experiências, a imagem fenomenológica da duração trazida por Merleau-Ponty, de modo que, o universal pensado por Senghor possa ser visto como um universal híbrido, em constituição e duração. Essa experiência de caráter sensível, no sentido merleau-pontyano do termo, revela a situação de sujeito encarnado em um setor de experiência anterior a todo intelectualismo. Ademais, essa concepção alarga o campo originário de orientação, passando a abranger o outro e o mundo. A bem da verdade, é nesse alargamento de sentido que se misturam as experiências múltiplas, ampliando o próprio sentido de ser.

Esse fundo fenomenológico pelo qual pautamos a experiência a nível de *negritude*, como experiência alargada, é o que passa a justificar a escrita senghoriana, poética por essência, como linguagem outra, instrumento subserviente para a composição deste novo universal. Ora, nessa perspectiva, o encontro revela-se como laboratório do novo humanismo, já que experiência alguma sai ilesa sem se contaminar com o diferente. A percepção de um mesmo mundo, referenciada por Merleau-Ponty, tem a ver com o tronco comum, núcleo do *logos estético*, que nos põe em relação consanguínea ou carnal com o outro e com o mundo. É a experiência que nos inscreve no mundo ou num tempo em que o primordial se torna compartilhado. A descrição fenomenológica da conhecida passagem, da mão que toca e ao mesmo tempo é tocada, revela uma experiência *sui generis* que se dá por um movimento que integra as diferenças.

Em Senghor, o dar e o receber compartilham de um mesmo território, o da memória. Trata-se da cooperação mútua entre as nações, onde minha duração toca a duração do outro, e assim se opera a constituição de uma duração ao nível mais originário de humanidade.

Poderíamos pensar a constituição dessa humanidade como sensível reabilitado; sensível esse corroído em seu núcleo pela fragmentação da experiência. Ora, reaver o programa filosófico clássico consiste também na tarefa de reaver o próprio sentido majoritário de humanidade. O que está em questão nesse interim é a ampliação do campo de vivências, onde

as consciências individuais se integram e se ampliam mutuamente. O sentido de cooperação ganha tonalidade nesse novo programa. Trata-se do rastro de uma humanidade, dirá Krenak (2020), que precisa ser constituída no coletivo. Para isso, ela necessita ser solidária com o outro; do contrário, teremos uma humanidade que persiste em se fragmentar por não reconhecer o diferente como parte constitutiva de si própria.

Esse estreitamento teórico fornece elementos para a construção de outra ideia de universalismo circunscrita pela conjugação das diferenças. A intersecção de percepções nos torna partícipes de um mesmo tronco comum, emanados de uma mesma fonte, a fonte da experiência. A expansão desse elã, ou, se quisermos, de uma pulsação vital, que põe em diálogo os diferentes povos e culturas, é o que norteia a construção da civilização do universal. Aliás, segundo Senghor, se não todo o século XX, mas pelo menos a metade, foi o celeiro de desenvolvimento da civilização do universal. É o que ele realça nestas linhas:

Nesta segunda metade do século XX, portanto, onde se desenvolve a civilização do Universal, [...] pela totalização e socialização do planeta e como obra comum de todos os continentes, de todas as raças, de todas as nações. O universal só pode ser, antes de tudo, a compreensão de todas as contribuições de cada continente, de cada raça, ou mesmo, de cada nação (SENGHOR apud GNALÉGA, 2013, p. 11).

A ideia de totalização ou socialização da civilização do universal, forjada no fogo da cooperação, será, destarte, obra comum da humanidade. A troca de experiência entre os vários povos e raças se apresenta como elemento importante na tessitura desse universal. Com isso, apesar de possuir uma feição marcada pela heterogeneidade, isto é, por várias humanidades, a experiência viabiliza a construção de uma universalidade humana.

Ora, podemos ver aqui a importância da filosofia bergsoniana como estrutura de um plano ontológico da experiência ratificada como experiência integral, tendo por base a constituição da unidade da vida. É possível ver que o pensador, ao tematizar tal questão, anuncia a ideia de experiência absoluta que, por fim, seria levada a cabo mediante a integração de todas as durações, em uma duração geral. Pensando a constituição dessas durações no processo evolutivo da vida, vemos um fundo onde há a intersecção entre as multiplicidades, como é o caso da integração entre o instinto e a inteligência. Acerca de tal enunciado, Bergson exorta (2010, p. 207): “mas o instinto e a inteligência, conforme acrescentamos, destacam-se sobre um fundo único, ao qual se poderia chamar, à falta de melhor palavra, a Consciência em geral, e que deve ser coextensivo à vida universal”.

Cumprido dizer, neste plano, que se vida implica consciência, é à vida, em geral, que o problema da consciência abrange. É por uma espécie de intersecção das experiências

particulares que a experiência integral é erigida, pela qual também se delineia a ideia de vida universal. A humanidade que nos tornamos não deve se furtar do compromisso com a vida, uma vez que no processo evolutivo Bergson anunciara o que chamou de “embrião de humanidade”.

Nessa sentença metafísica, Bergson enseja a ideia de uma continuidade em âmbito da experiência (experiência integral). A bem da verdade, é a unidade da vida, marcada por desdobramentos e diferenças, que floresce em um projeto humanista. É o ser humano que constitui a ponta movente dessa consciência universal. No entanto, é preciso notar que o alcance dessa humanidade requer o esforço de cada consciência em se ver aliada a um tronco comum. Dessa maneira, o plural terá prevalência em detrimento ao individual.

A filosofia, pelo projeto bergsoniano, como parte desse processo evolutivo da vida, deve corresponder a esse esforço de se fundir com o todo vital. Alerta o pensador:

Mas a empresa já não poderá ser levada a cabo de uma vez só; será necessariamente coletiva e progressiva, e consistirá em uma troca de impressões que, corrigindo-se entre si e sobrepondo-se assim umas às outras, acabarão por dilatar em nós a humanidade e por conseguir que ela transcenda a si mesma (BERGSON, 2010, p. 213).

O que norteia esse campo amplo de experiência alargada é a ideia de cooperação. Aliás, no programa senhoriano que vislumbra uma ontologia fundada mediante a troca entre o dar e o receber, o movimento operante é de desmistificação da ideia de universalização unilateral, que em boa medida recorreu ao programa de assimilação forçada, extinguindo, assim, qualquer possibilidade de troca de experiências.

Na ordem do novo universalismo retornamos ao campo de abertura. Trata-se do retorno a um campo originário, onde seja possível descobrir qualquer coisa de parentesco que se dilate em nós e nos torne agentes no processo de criação da humanidade. Quer dizer, nossa ação, mediada pelas trocas de experiências, deve convergir para a construção de um novo humanismo, já que, como pensa Bergson, trata-se de um fluido benéfico que nos banha e nos nutre de disposição vital (BERGSON, 2010, p. 213).

A criação, na perspectiva de Bergson, é parte de um alento vital. Nesse sentido, o dar e o receber, traduzidos em experiência integral, move-se pela ideia de criação. A continuidade da experiência revela suas potências criadoras. Nessa senda se abre outro universo: o simbólico. Pela vertente fenomenológica, a abertura desse campo abre igualmente um horizonte de totalidade que integra dois mundos diferentes: a origem, como passado atuante, e o presente, que toma o passado como peça fundamental no processo contínuo de criação. Para utilizar uma linguagem fenomenológica, dizemos que é a consciência encarnada que se expande em criação.

Silva (2010, p. 46), acerca do inventário merleau-pontyano, tece a seguinte análise:

Essa experiência não se compreende mais segundo o modelo da causalidade científica, nem se apreende, *sub judice*, pela função universal de uma intelecção puramente constituinte. Ela só se manifesta na ordem de uma vivência sensível, aberta, prévia a todo entendimento, a toda associação ou análise intelectual. Essa ordem é a percepção, isto é, a relação original pela qual somos introduzidos na “realidade carnal das coisas”.

Silva faz ver que o universal, estruturalmente ontológico, segundo a concepção fenomenológica, é expresso pelo universo simbólico, porém não evasivo de sentido, mas encarnado no corpo. Assim, todo tipo de movimento, ou criação recriada pelo corpo, passa a elastecer a experiência vivida.

Nessa intersecção entre experiências, para se alcançar a “realidade carnal das coisas”, isto é, a sua latência, é preciso inverter a ordem de acesso ao real. Tal inversão, por se tratar de uma abertura em outros campos de experiências, exige, sobretudo, outro modelo de racionalidade, ou outra linguagem.

III

A linguagem poética, segundo Senghor, é a que configura uma abertura ao núcleo da civilização universal. Esse universal que, mesmo que se constitua no encontro com o diferente, mantém a primazia do movimento originário. A poética do devir negro, nos diz Senghor, manifesta essa essência movente: “Ritmo é o único presente que o homem de rua, normalmente, reconhece no negro. Lembro-me de um tempo, não muito distante, onde os etnólogos se referiam aos poemas negros-africanos como prosa rítmica” (SENGHOR, 1964, p. 171). Ora, o reconhecimento do ritmo no movimento do negro africano lembra a premissa sartriana referente à *négritude*, que apesar de ser colocada em um contexto essencialista, revela ser o negro portador de tal primazia em relação ao universalismo europeu:

É o ritmo, com efeito, que cimenta estes múltiplos aspectos da alma negra, é ele que comunica a sua leveza nietzschiana a estas pesadas intuições dionisíacas, é o ritmo — tam-tam, jazz, estremecimento destes poemas — que figura a temporalidade da existência negra (SARTRE apud SENGHOR, 1948, p. XXXV).

Importa dizer que o reconhecimento do homem negro em um plano de mobilidade, rítmico, é atrelado ao ser negro, ou seja, uma força movente de pulsão que se revela em criação. O que ainda significa a emergência de um elã que põe em movimento a expressão da subjetividade de um pensamento em mobilidade. Assim, se vê que a criação poética é a “linguagem do movimento” que capta o movimento e o comunica em movimento. Diríamos: é

a própria interioridade, experiência vivida do mundo negro que é traduzida em experiência autêntica.

A configuração do universal em devir manifesta, como principal característica, o movimento rítmico e orgânico. Ao mesmo tempo que é pulsar ontológico assume, na mesma direção, a forma de criação poética. Nesse sentido, a poética negra carrega a peculiaridade vital. O poeta então se expressa: “o que faz a negritude de um poema é menos o tema do que o estilo, o calor emocional que dá vida às palavras, que transmuda a palavra em verbo” (SENGHOR apud MARGARIDO, 1964, p. 5).

Essa característica, marca indelével da *negritude*, vai na contramão do pensamento ocidental ou ocidentalizado. De fato, se olharmos a natureza da ideia de universalidade, ou saber absoluto, notamos, de imediato, a sua composição delimitada por associações de conceitos. No fundo, o que se opera é a aceitação de seus pares. Isso implica em uma configuração de um plano de estaticidade. A mobilidade, por conseguinte, por ser estranha aos caprichos da lógica racionalista, é, não somente ignorada, mas negada.

A civilização do universal, como pleiteia Senghor, fulgura o capricho que a humanidade deveria seguir, haja vista que não é a dominação dos homens sobre os homens, mas a cooperação mútua e troca de experiências entre as nações. A busca de Senghor, apesar de ser autêntica, segue as inspirações iniciais do movimento *negritude*. Scheinowitz (2009 p. 13) lembra-nos do postulado daquele movimento: “O movimento apela a um novo humanismo e acorda a luta pela libertação das cadeias da colonização cultural com a afirmação dos valores negros, ou seja, os valores dos povos de África e das minorias da América, Ásia e Oceania”.

Tal apelo vislumbra os valores do mundo negro. A sua pulsação movente estabelece o encontro com outras civilizações que, por vezes, estiveram fora da rota do humanismo europeu, precisamente, por esse modelo de humanismo se servir de uma linguagem incapaz de cooptar o movimento.

Vale dizer que é o espírito de mobilidade que anima o universal sensível. A força motriz, em se tratando da *negritude*, é a alma negra. Na perspectiva de Senghor, o negro, por se mostrar enraizado na vida, torna a sua produção subjetiva propriamente como expressão do movimento vital. Integrar as diferenças em um afeiçoamento híbrido é a nova ordem que segue o novo universal tendo como recurso de humanização a expressão subjetiva da *negritude*.

Ora, o poético poderíamos dizer é o espírito que dá ânimo às coisas. Traz a ideia de vida, que perpassa a matéria pondo-a em movimento, que rasga o estático e transborda em criação. O “dar e o receber” forjado na troca das experiências múltiplas revela um ser que emerge da

encruzilhada da experiência, mas que é animado pela força vital do devir revestido de memórias vividas. O que esse devir da experiência traz à tona são memórias ancestrais que se corporificam na composição do universal híbrido, causado pela mestiçagem cultural.

A abertura desse campo teórico põe em diálogo a experiência outra. É pelo poético que uma ontologia outra é instaurada, descortinando o campo de vivência significativa, atualizado pelas artes, pela literatura e vivenciado pela poesia, uma vez que essas são expressões de concepção de mundo e de vida; expressão de certa filosofia, acima de tudo, de certa ontologia.

Pelas considerações senhoriais pode-se dizer que a África Negra é o que produz a abertura para a experiência do dar e do receber, já que não se limita em uma mera questão geográfica, mas sim a uma força espiritual que se expande e “civiliza o universal” estático, atribuindo-lhe movimento, fazendo-o dançar. Nesse sentido, o elã que atravessa a civilização do universal é um devir que emerge de África e encontra-se com outros devires, circunscritos também pelo vital. Sendo assim, as experiências sensíveis dos povos autóctones suscitam novas poéticas. Isso porque a consciência, naquela ordem, não se desvia da espessura do originário. Dessa sensibilidade resulta a fluidez de imagens poéticas, as quais, ao mesmo tempo, são imagens que emanam de uma profícua relação que o sujeito possui com a vida em suas particularidades.

Uma vez aberta essa senda, é na dimensão de uma sensibilidade outra que o devir diaspórico filia-se encampando a consciência coletiva. A imagem ilustrada por Krenak (2020, p. 56) reverbera a atualização de múltiplas vivências: “Somos povos, tribos, constelações de gente espalhados pela terra com diferentes memórias de existência”. Retornar à experiência originária implica suscitar o elã em travessia que se cruza e cria o novo. Dessa forma, o poético é expresso pelo movimento de quem se move junto com a vida, ao invés da simples contemplação. Isso porque a vida é precisamente travessia, quer dizer, “ela atravessa tudo, atravessa de norte a sul, como uma brisa, em todas as direções. A vida é esse atravessamento do organismo vivo do planeta numa direção imaterial” (KRENAK, 2020, p. 28). Agora, conforme Bergson (2010, p 146), o ser vivo é um lugar de passagem, e o essencial da vida reside justo ao movimento que a transmite.

É instrutivo dizer que se, por um lado, o devir em travessia suscita a experiência originária, por outro se acirra o combate à razão instrumental que forjou a ideia de modernidade. Isso porque aquela ideia tem atravessado, de maneira vertical, as diferenças, causando o que o pensador indígena identificou como “erosão da vida” (KRENAK, 2020, p. 95). Desse modo, tomamos o poético como aquela direção imaterial, como movimento do elã que comunica a

vida e reivindica o retorno às origens, em que o tempo não serial se torne, de fato, morada, mobilidade restituída. Com isso uma nova ideia de racionalidade emerge, mais ampla, alargada, plural e inclusiva, de maneira que o pensamento, agora livre, possa verdadeiramente criar-se e recriar-se conforme os ritmos que a vida oferta. Trata-se de ritmos que vêm à tona mediante a saída do exílio que o pensamento colonial demarcou aos seus “subalternos”. A saída desse campo demarcado implica o retorno no reino da infância.

IV

Neste interim, passamos a ver dois movimentos na composição do novo universal: a consciência de retorno, que implica na abstenção da linguagem colonizadora da experiência, e a ideia de expansão, ou alargamento da experiência, que se faz às expensas da comunicação entre as diferenças. O elã em travessia passa a ser configurado como ímpeto vital que se manifesta em ritmos, um campo de abertura onde tempo e morada são partes de uma mesma trama de significação. Quer dizer, o tempo vivido passa a ser habitado ou ressignificado no tempo presente.

No âmbito da experiência da *negritude* ou experiência alargada, o devir poético pode ser compreendido, aqui, como um gesto decolonial, como impulso de vitalidade que manifesta as experiências mais originárias possíveis. Na verdade, trata-se de um elã que produz imagens criadoras, ou melhor, é o que suscita um imaginário que remete às origens. Para falar em termos de decolonização, é preciso dizer que é no encontro com nossa origem, operada pelo retorno à morada autêntica, que o poético se revela numa nova ordem de sensibilidade.

A imagem não é mais visão, mas sensação e percepção, ela representa então o invisível e ela reenvia ao interior, se não às forças exteriores que ela contribui a modificar, reforçar ou enfraquecer. Ela se fará qual símbolo porque ela volta com persistência, desta vez como apresentação e como representação (NGANDU, 1992, p. 110).

Dizemos que se trata do ímpeto de uma experiência vivida, invisível aos olhos de quem, simplesmente, a contempla, mas real e sentida aos que lhe abraçam e embarcam em seu devir. Essa maneira de ressignificação da experiência transborda em criação e atualização do imaginário negro-africano. Essa atualização revela-se como força em rebento, responsável por pôr, em latência a letra do poeta, fazendo emergir, daquele impulso criador, um mundo de experiências múltiplas. Tomemos a intervenção de Gnaléga (2013, p. 50), intérprete das poesias de Senghor, que nos fala acerca da descrição poética: “o poema é uma força rítmica; atua sobre fenômenos, seres e coisas e, neste caso, sobre o próprio poeta”.

A descolonização da experiência, operada no reduto da construção do novo universalismo, requer a atitude de recusa e afirmação. Trata-se, acima de tudo, da recusa da linguagem provinda do racionalismo, que tem operado o corte no devir pela famigerada ideia de mundo imutável, para empreender pela linguagem poética, quer dizer, pela linguagem operada no movimento.

Nesse sentido, revisitar nossa morada e sentir o alento vital nos leva a restituir o espírito de mobilidade que nos constitui e que, enfim, nos impulsiona a levar adiante o elã em travessia que se manifesta das regiões multifacetadas do dinamismo criador. Sendo assim, é na antessala da razão – naquilo que Bergson definiu como emoção criadora e que Senghor redefiniu como o *logos* “úmido e vibratório” – que o devir poético manifesta-se, dando continuidade ao empreendimento do impulso original, sendo, portanto, constituído na tessitura com o diferente. A experiência, em termos de *negritude*, como orienta Senghor, não se limita ao negro africano, mas é ampla. É propriamente uma razão *elance*, que envolve e acolhe o seu outro. Nesse sentido, o ser negro é menos um estado que uma ação concreta. Trata-se de uma atitude de espírito:

Para Senghor, a *negritude* é, antes de tudo, o conjunto dos valores da civilização do mundo negro. É, então, a forma concreta, de cada negro e de cada povo negro, de viver como negro. O negro, aqui, não é um estado, mas sim uma ação concreta do indivíduo, como da coletividade negra (GNALÉGA, 2013, p. 151).

Certamente a ideia trazida por Senghor projeta a *negritude* para além dos limites geográficos da África negra. Muito mais que isso, a *negritude* comunica o espírito de mobilidade, “cada um à sua maneira”. Todo esse movimento, já vimos, se manifesta em experiências corporificadas, como experiências outras, que partindo de um tronco comum, neste caso de África, precisaram se diferenciar, se reconfigurar em meio às diferenças.

Sendo assim, as figurações e as ramificações vindas do mundo negro-africano se expandem em mobilidade. Nesse curso, em suma, o devir poético dá o tom: a dança, os ritmos, a arte africana em geral mostram-se verdadeiros *corpus* que abrigam o espírito de mobilidade. É o alento vital que pulsa, atravessando as fronteiras e revelando-se como elã criador, transmitindo ao universal híbrido qualquer coisa rítmica que lhe ponha em movimento. Trata-se da força motriz que atribui vida ao estático. Diz-nos o poeta africano:

Essa força ordenadora que faz o estilo negro é o ritmo. É a coisa mais *sensível* e menos *material*. É o elemento *vital* por excelência. É a primeira condição e o signo da arte, como o *sopro* da vida, o sopro que se *apressa* ou *desacelera*, torna-se regular ou

espasmódico, conforme a tensão do ser, o grau e a qualidade da emoção (SENGHOR, 1964, p. 35).

Essa intervenção de Senghor, que por sinal se aproxima bastante da noção de impulso vital de Bergson, diríamos, é o que, propriamente, pode ser compreendido como devir em travessia. Trata-se de um sopro de vida que verbaliza a pulsação da origem como imagem rítmica. Seria, então, essa força criadora a principal contribuição do mundo negro africano à civilização do universal. Resta, enfim, dizer que ritmo é vida. É o que atravessa as condições determinantes do corpo e o põe em movimento. Cabe reconhecer que esse ritmo vem incorporado de memória de mundo vital, pré-colonial, onde a dança é a própria expressão da vida. A ressignificação, ou atualização desse devir negro, se recria em latência e movimento.

As reflexões de Freire nos dizem muito. Ao versar sobre a dança na cultura africana, faz saber que a vida se expressa em dança, sendo o movimento rítmico a própria expressão da liberdade:

A dança é uma forma de comunicação, de expressão de sentimentos e crenças; é uma maneira de preservar a história e as tradições culturais. A dança africana social e tradicional não é separada das pessoas, mas, sim, de um modo de viver inteiro e complexo. Ao funcionar como uma expressão cultural e artística de uma comunidade, a dança africana pode ser descrita como um hipnótico casamento entre vida e dança (FREIRE, 2015, p. 36-37).

Dessa maneira, o devir poético, ritmado pela ancestralidade, convida à dança, ao retorno do movimento, à coletividade e associação de um mundo mais plural e heterogêneo. É o ritmo, dirá Senghor (1964, p. 158), que provoca o curto-circuito poético e transforma o cobre em ouro, a palavra em verbo. É, portanto, o ritmo como pulsação de vida em travessia que se recria em novos territórios e se expande como elemento na composição do novo universal, ou de um novo humanismo.

O poético, em travessia, cumpre, assim, o papel de descolonizar a experiência, uma vez que reivindica a experiência de retorno à *sub-realidade* das coisas, isto é, ao território das memórias de um tempo vivido. Igualmente, o atravessamento daquele elã criador anima corpos e os põe em movimento. Assim como a vida, em Bergson, é tendência que se bifurca em várias direções, o devir poético diaspórico se deflagra sempre em via de atualização, clamando a voz da origem. Origem que canta e faz dançar.

A dança como maneira de existência e resistência ao pensamento estático fulgura a ideia de universalismo senghoriano, uma vez que, nessa dança, não é o individual que se expressa. Trata-se de um verdadeiro movimento de abertura ao outro, haja vista que quem dança não

dança só, mas, como se refere Freire (2015), é uma nação que dança junto. Deslocando essa reflexão do contexto sul-africano para incorporá-la ao universalismo senghoriano, diríamos: é a humanidade que dança junto. Isso porque no encontro e na troca, entre “dar e receber”, há a comunicação do ritmo.

A atualização, assim sendo, mostra-se corporificada, uma vez que “uma nação que dança põe em evidência o corpo” (FREIRE, 2015, p. 42). É pelo corpo que o poético se expressa; é, pois, pelas dimensões corpóreas que o devir se verbaliza em poesia. O corpo, portanto, é canal de atualização das experiências vividas.

A realidade que se mostra a partir do recuo da racionalidade excessiva, abre vias ao que é mutável, ou ao embrião da experiência que lateja o fluxo da vida. Esse gesto de retorno nos reenvia à morada comum, onde todos os seres encontram-se conjugados, ainda, como tendência vital. Ora, sem dúvida o apreço por esse tipo de experiência se deflagra na emergência da reabilitação do sensível pela qual a consciência de pertencimento ao campo de mobilidade inflama o contado com o múltiplo. Trata-se, aqui, do contato com o elã vital, impulso esse que cria, recria e faz criar. Dizemos que é no contato com tal devir que acessamos o imaginário poético que perpassa a percepção corriqueira e desvela a origem. Ora, é nessa origem que se encontra a negritude africana, expandindo-se em criação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERGSON, H. *A evolução criadora*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Unesp, 2010.
- DIAGNE, B. S. *Bergson pós-colonial: o elã vital no pensamento de Léopold Sédar Senghor e Muhammad Iqbal*. Trad. Cleber Daniel Lambert da Silva. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.
- _____. “A negritude como movimento e como devir”. Trad. Cleber Daniel Lambert da Silva. In: *Ensaio Filosóficos*. Rio de Janeiro: v. XV, jul.2017, p. 25-35.
- FREIRE, I. M. “Toyi-Toyi: a dança de uma nação e a noção de liberdade em Merleau-Ponty”. In: Claudinei Aparecido de Freitas Silva; Marcos José Müller. (Org.). *Merleau-Ponty em Florianópolis*. Porto Alegre: FI, 2015, p. 37-55.
- GNALÉGA, R. *Senghor et la civilisation de l’universel*. Paris: L’Harmattan, 2013.
- KRENAK, A. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- MARGARIDO, A. *Negritude e humanismo*. Lisboa: Casa dos Estudantes do Império, 1964.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *O visível e o invisível*. Trad. José Arthur Giannotti e Armando Mora d’ Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2014.

NGANDU, N. P. *Négritude et poétique: une lecture de l'œuvre de Léopold Sédar Senghor*. Paris: L'Harmattan, 1992.

SCHEINOWITZ, C. *L.S. Senghor: élégies*. Paris: L'Harmattan, 2009.

SENGHOR, L. S. *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Paris: PUF, 1948.

_____. *Liberté I: négritude et humanisme*. Paris: Seuil, 1964.

_____. *Liberté II: nation et voie africaine du socialisme*. Paris: Seuil, 1971.

_____. *Liberté III: négritude et civilisation de l'universel*. Paris : Seuil, 1977

_____. *Liberté V: le dialogue des cultures*. Paris: Seuil, 1993.

SILVA, C. A. F. *A natureza primordial: Merleau-Ponty e o logos do mundo estético*. Cascavel, PR: Edunioeste, 2010.

VILHENA, A. L. *Bergson e o retorno à experiência: raison élargie e devir poético negro*. Toledo, PR: UNIOESTE, 2022 (Tese de doutorado).