

A negritude como movimento e como devir¹Souleymane Bachir Diagne²Tradução por Cleber Daniel Lambert da Silva³

O trabalho de Immanuel Wallerstein (2008) *Universalismo europeu: da colonização de direito de ingerência* narra a história de uma "era imensa" que chega, hoje, ao seu fim e cujo nome mais "adequado", escreve seu autor, seria "era do universalismo europeu" (WALLERSTEIN, 2008, p. 131). Evoquemos sucintamente o tema do livro, recapitulando o objetivo de cada um dos quatros capítulos que o constituem. O primeiro coloca a questão de saber "a quem pertence o direito de ingerência" e examina a maneira pela qual aquilo que Wallerstein chama de "discurso ocidental" - que remonta ao debate, no século XV, entre Las Casas e Sepúlveda⁴ - justificou a intervenção europeia no resto do mundo, em nome de uma pretensa prerrogativa dos seus valores universais em erradicar a barbárie dos outros. O segundo capítulo, em grande parte consagrado a uma análise do livro *L'Orientalisme* de Edward Said⁵, é encerrado com a exigência de livrarmo-nos da postura orientalista pela qual a Europa inventa e essencializa os seus outros, ou seja, "o Oriente" ou "a África", de sermos, portanto, "não Orientalistas" e de engajarmo-nos na tarefa de "universalizar nossos particularismos e de particularizar nossos universais", segundo um processo permanente que há de nos conduzir a "novas mestiçagens e a novas sínteses" - o que "não será coisa fácil", indica Wallerstein (2008, p. 78) com precisão. O terceiro capítulo mostra que a autoridade desse universalismo europeu assenta-se no universalismo da ciência e que este último também deve ser submetido ao questionamento. O derradeiro capítulo, quanto a ele, intitulado "*O poder das ideias. As ideias do poder*" tem como subtítulo "*Dar e receber?*" - com um ponto de interrogação. Nesse capítulo de conclusão, Immanuel Wallerstein faz apelo a um verdadeiro universalismo que

¹ A presente tradução para o português foi realizada a partir de sua versão francesa "*La Négritude comme mouvement et comme devenir*" originalmente publicada na revista **Rue Descartes** 2014/4 (n° 83), p. 50-61. DOI 10.3917/rdes.083.0050.

² Souleymane Bachir Diagne é Filósofo e Professor na *Columbia University* - New York, USA.

³ Professor Adjunto de Filosofia da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - Bahia, Brasil. E-mail: cleberlambert@unilab.edu.br

⁴ Referência à famosa controvérsia de *Valladolid* que opôs Bartolomé de Las Casas (1474-1566) e Juan Ginés Sepúlveda (1490-1573) e que recebeu seu nome em referência à cidade espanhola onde ela ocorreu [N.T.].

⁵ Referência a Edward W. Said, *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 [N.T.].

sucederia "a era do universalismo europeu". 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". Wallerstein saúda ainda em Senghor "o híbrido provavelmente mais exitoso da época moderna", ao mesmo tempo um grande porta voz da *Negritude* e servidor, como poeta, da língua francesa na academia, acrescentando que essa hibridez faz dele precisamente "a pessoa em melhor lugar para lançar um tal apelo" (WALLERSTEIN, 2008, p. 124). Certamente, não é fácil imaginar um mundo onde cada um daria e receberia. Entretanto, é nessa direção que se encontra o caminho rumo a um universalismo realmente universal ou, parafraseando Senghor, um humanismo do século XXI.

Estamos diante, portanto, de uma leitura da *Negritude* e de Senghor distinta daquela, amplamente aceita, que neles enxerga um essencialismo a tal ponto feroz em sua oposição à negação colonial que ele não seria, no final das contas, senão uma aceitação e uma retomada da essencialização européia. Pensando nas identidades múltiplas de Senghor e na significação de sua filosofia como caminho rumo a sínteses capazes de produzir um novo universal, a questão de Wallerstein resulta, com efeito, de uma leitura do movimento da *Negritude* que o toma enquanto tal, quer dizer, precisamente como um movimento que é preciso apreender a partir de sua referência a uma civilização do universal fundada sobre a hibridação. É preciso, igualmente, apreendê-lo a partir do movimento contínuo de sua constituição, que se dá através do diálogo, entre outras coisas, com aquilo que Senghor chamou de "as novas revoluções filosóficas", as quais contribuíram para "as novas revoluções científicas", para a emergência de um "novo método", para uma nova maneira de pensar e de viver com a qual precisamente a *Negritude* coincide.

A revolução filosófica bergsoniana como saída do etnologismo

É fundamental pensar a *Negritude* através do movimento de sua criação contínua, o qual tem início no fim dos anos trinta e não cessou, a partir de então, de ser retomado e aperfeiçoado, de ser abjurado, às vezes, em um processo aberto, para o qual até mesmo a última entrevista que Aimé Césaire teve com Françoise Verges - e que deu origem ao livro *Negro eu sou, Negro permanecerá* - não coloca outro termo senão a morte daqueles que criaram e conduziram esse movimento. Senghor reconheceu isso

diante da sua biógrafa Janete Vaillant: seu pensamento desdobrou-se ao longo dos anos em contradições que somente o tempo permitirá entrar em uma certa "simbiose". Atentar-se-á que Senghor, que sabe o peso das palavras, fala então de "simbiose", ou seja, de uma síntese viva que mantém as contradições ao mesmo tempo em que as inscreve em uma mesma totalidade.

A linguagem essencialista de Negritude é certamente inegável, mas o movimento torna possível ao mesmo tempo e continuamente sua própria desessencialização⁶. No fundo, é a leitura dela feita que petrifica a Negritude em citações freqüentemente não datadas que esgotariam de uma vez por toda sua significação. "Assim, ignora-se facilmente que a famosa e surpreendente fórmula - um alexandrino, é claro -, onde Senghor contrastou "emoção negra" e "razão helênica"⁷, está presente no primeiro ensaio publicado (1939) pelo autor, o qual não cessará, posteriormente, ao longo de toda sua obra teórica, de corrigi-la e reescrevê-la... Contribuiu enormemente para essa leitura que fixa e imobiliza o prefácio que Sartre ofereceu, em 1948, à antologia dos poetas negros publicada ao final da guerra por Senghor, intitulado "Orfeu Negro", o qual fez desta última o Manifesto da Negritude. É esse prefácio, com efeito, que decidiu, como se a Negritude (então essencialmente poesia) já estivesse definida e concluída, que ela deveria ser compreendida como a resposta integral à essencialização racista colonial, partilhando com ela a mesma linguagem essencialista, antes da superação dialética próxima de seu face a face imóvel. Assim, Sartre considerava-o como um "racismo anti-racista", expressão prática para justificar que tudo se reúne e se resolve, no final das contas, na dialética hegeliana-marxista, mas certamente uma expressão não desejada pelos "pais fundadores" de uma Negritude que era definida, antes de qualquer coisa, por sua perspectiva de um mundo híbrido não em razão dos acidentes do encontro, mas em razão da compreensão advinda de que a hibridação é um *dever-ser*.

Inicialmente, é preciso atentar para aquilo que é chamado de "arte negra", mas também para a etnologia francesa em formação. Arte negra porque, quando Senghor chega a Paris para seus estudos superiores no final dos anos 20, ela estava em voga e era reconhecida, em particular, pelos artistas e poetas que inventaram e criaram o século XX, reconhecendo uma contribuição essencial da África para a arte dos novos tempos.

⁶ Eu evoco, nesse sentido, em meu livro sobre Senghor (DIAGNE, 2007) a figura de Penélope que desfaz à noite o que ela costurou ao longo do dia.

⁷ "A emoção é negra tal como a razão é helena" (SENGHOR, 1964, p. 24).

"O que o homem negro aporta", título do primeiro ensaio de certa amplitude de Senghor, significa, então, primeiramente, o seguinte: uma filosofia da arte africana, uma reflexão sobre as significações e os valores que ela carrega. A Negritude, em seus diferentes aspectos, sempre foi uma estética. Desde esse primeiro escrito até as reflexões sobre o socialismo africano. Lembremos, brevemente, que artistas como Picasso realizaram, no início do século, o encontro entre suas pesquisas e as novas formas que as máscaras e esculturas africanas expostas em Paris, no Museu da Praça do Trocadero, apresentaram. Lembremos ainda que seu amigo, o poeta Guillaume Apollinaire, exigiu, por diversas vezes, em diferentes artigos em jornais, que esses objetos batizados de "fetiches" fossem transferidos para o Louvre, onde poderiam ser expostos como arte e subtraídos, assim, à simples curiosidade etnográfica de alguns que seriam atraídos ao lugar que viria a se tornar o "Museu do Homem".

Há ainda a etnologia francesa que se constitui após ter permanecido atrasada em relação a antropologia britânica. Assim, está bastante presente a figura de Lévy-Bruhl e os conceitos que ele coloca em circulação, tais como aqueles de "mentalidade primitiva", "pré-logismo", "lei de participação". Esta última é, por assim dizer, o outro do princípio de contradição. É preciso lembrar, a esse propósito, de qual trajetória conduz Lucien Lévy-Bruhl à etnologia. Ao escrever *A moral e a ciência dos costumes*, ele é, antes de tudo, filósofo. Para compreender o que o leva à etnologia, consideremos sua oposição à tese presente nesta citação de M. Cantecor, feita por ele, no prefácio de 1927 (terceira edição) de seu livro:

Como os cientistas acreditam, escreve M. Cantecor, não estar obrigados a levar em conta, para decidir acerca da verdade, opiniões dos Patagônicos ou dos Esquimós, talvez seja a ocasião de acabar também, de uma vez por todas, na moral, com as questões sobre selvagens (LÉVY-BRUHL, 1903, p.11)

Ao que Lévy-Bruhl responde:

A ciência dos costumes tem, precisamente, por objeto, o estudo da realidade moral, que, apesar do preconceito contrário, não nos é mais conhecida, antes da análise científica, do que a realidade física. Para alcançar essa finalidade, ela não tem melhor instrumento do que aquele constituído pelo método comparativo, e as "questões sobre selvagens" são tão indispensáveis para constituição dos diversos tipos sociais quanto o são o estudo dos organismos inferiores para a fisiologia humana (LÉVY-BRUHL, 1903, p. 11).

Trata-se, então, para Lévy-Bruhl de dizer que:

A variabilidade das obrigações no tempo e a diversidade das morais nas diversas sociedades humanas são um fato ao qual se deve conformar (...) aqueles mesmos que admitem uma moral natural, idêntica para todos os homens, confessam que ela não é universal senão em potência, e que, na verdade, as civilizações sendo diferentes, suas morais também o são (LÉVY-BRUHL, 1903, p. 23).

Ele se dirige, então, à etnologia para constatar a variabilidade e a diversidade humana. E compreender a singularidade de um "nós", de uma "humanidade européia", através do reflexo das "questões sobre selvagens", no plano epistemológico e não mais moral, constituirá o estudo "das funções mentais nas sociedades inferiores". Dessa maneira, com Lévy-Bruhl, desenvolve-se uma etnologia que se apresenta, imediatamente, como ciência do diferente e como fabricação da diferença. A lição do Montesquieu das *Cartas persas* foi esquecida, apesar de dizer que se vê sempre a diferença porque *se quer* vê-la. Portanto, a uma humanidade européia, encarnação da Razão e das leis do pensamento lógico, será exibida uma humanidade completamente diferente caracterizada por uma mentalidade pré-lógica, não funcionando segundo os princípios de identidade, de contradição e de terceiro excluído, mas segundo uma lei dita de *participação*.

Realçaremos, acerca disso, que é preciso, talvez, dizer sistematicamente "o primeiro Lévy-Bruhl" e que este última mudará sua maneira de compreender em seus *Cadernos*, publicados de maneira póstuma. Senghor, mergulhado na etnologia nos anos em que foi professor em Tours, na França, e atento à lição trazida pelas artes vindas da África, fala a linguagem lévy-bruhliana, em particular aquela da "razão participativa", em oposição àquela analítica. Entretanto, é preciso evitar ver em seu pensamento, como o fizeram seus críticos, uma simples apropriação das teses diferencialistas, e mesmo separatistas, de Lévy-Bruhl. É o caso do panfleto *Negritude e negrólogos* de Stanislas Adotevi. Em suma, Senghor revelar-se-á cada vez mais bergsonianos e cada vez menos lévy-bruhlianos. Se ambicionamos estudá-la em seu movimento e na diacronia e não vê-la integralmente reduzida a fórmulas essencialistas e diferencialistas, veremos na evolução de sua filosofia uma orientação rumo a um pólo bergsoniano retomar e reorientar a linguagem lévy-bruhliana. Lá onde esta última exprime uma etnologia do radicalmente outro, que divide a humanidade em humanidades diferentes, segundo sua estrutura mental, o bergsonismo é a filosofia de uma só e mesma humanidade, idêntica em suas funções cognitivas e convocada rumo à sua completude através da realização

de um desenvolvimento pleno e igual das duas direções seguidas pela atividade consciente. Lá onde Lévy-Bruhl vê na maneira de pensar segundo a lei de participação um análogo funcional da cognição racional característica da humanidade européia, Bergson ensina ao humano a procurar por uma ponte rumo ao "ser completo e perfeito" que ele deve se tornar: igualmente inteligência e intuição. Quando Lévy-Bruhl diz "nós", seu objetivo é construir uma humanidade européia diferente daquela da mentalidade primitiva. Quando Bergson diz "nós", ou "a humanidade a qual nós pertencemos", ele compara o estado atual desta última a esta humanidade ideal. Em todos a atividade consciente, segundo as duas direções da inteligência e a intuição, possui a mesma natureza. Por enquanto, nós, a humanidade, procuramos atingir nosso pleno equilíbrio, conduzidos que somos, sobretudo, pela inteligência, a faculdade que separa, enquanto a intuição, ou a faculdade sintética, não brilha ainda com sua plena luz, capaz de iluminar nossa destinação humana. Penso, com isso, evidentemente nesta passagem de *A Evolução criadora*⁸ onde Bergson evoca "uma humanidade completa e perfeita que seria aquela onde essas duas formas de atividade consciente atingiriam seu pleno desenvolvimento".

O que diz Senghor, em suma, é que a inteligência sintética, a inteligência que não separa, é aquela que se revela nas artes africanas que lhe dão sua mais alta e mais intensa expressão. Nesse domínio, e porque, como diria Bergson, um "interesse vital

⁸ "No ser humano, a consciência é sobretudo inteligência. Ela poderia, ela deveria, parece, ser também intuição. Intuição e inteligência representam duas direções opostas do trabalho consciente: a intuição avança na própria direção da vida, a inteligência avança no sentido inverso e se encontra, desse modo, naturalmente em conformidade com o movimento da matéria. Uma humanidade perfeita e completa seria aquela em que essas duas formas da atividade consciente atingiriam seu desenvolvimento pleno. Aliás, pode-se conceber diversos intermediários possíveis entre essa humanidade e a nossa, correspondendo a todos os graus imagináveis da inteligência e da intuição. Nisso reside a parte da contingência na estrutura mental da nossa espécie. Uma outra evolução poderia conduzir a uma humanidade ou ainda mais inteligente, ou mais intuitiva. Com efeito, na humanidade da qual fazemos parte, a intuição é quase completamente sacrificada em nome da inteligência. Dir-se-ia que, a fim de dominar a matéria e de se dominar a si mesma, a inteligência necessitou esgotar o melhor de sua força. Nas condições particulares em que se deu, esse domínio exigiu que a consciência adaptasse-se aos hábitos da matéria e concentrasse toda sua atenção sobre eles, em resumo, determinasse-se mais especificamente como inteligência. No entanto, a intuição está presente, mas vaga e, sobretudo, descontínua. Trata-se de um candeeiro quase apagado, que não se intensifica a não ser de tempos em tempos, apenas por alguns instantes. Mas ela se intensifica, em resumo, lá onde um interesse vital encontra-se em jogo. Sobre nossa personalidade, sobre nossa liberdade, sobre o lugar que nós ocupamos no conjunto da natureza, sobre nossa origem e, talvez, também sobre nossa destinação, ela projeta uma luz vacilante e tênue, mas que nem por isso deixa de perpassar a obscuridade da noite em que a inteligência deixa-nos. Dessas intuições evanescentes, e que não ilumina seu objeto a não ser de tempos em tempos, a filosofia deve se apropriar, primeiramente para mantê-las vivas, em seguida para dilatá-las e, assim, combiná-las umas com as outras. Quanto mais ela avança nesse trabalho, mais ela compreende que a intuição é o próprio espírito e, em certo sentido, a própria vida: a inteligência talha-se através de um processo imitador daquele que engendrou a matéria. Assim aparece a unidade da vida mental. Não podemos reconhecê-la a não ser nos instalando na intuição para, a partir dela, ir até a inteligência, pois jamais passaremos para a intuição a partir da inteligência" (BERGSON, 1907, p. 180-181).



esta em jogo", a emoção torna-se negra. É dessa maneira bergsoniana que Senghor se aproxima, ao longo dos anos e dos textos, no momento em que ele revê a significação de sua primeira fórmula, de uma analogia, é verdade, que diz que a emoção é para as obras africanas, em particular para a escultura, aquilo que a razão, o *logos* ou antes a *ratio*, é para a estatuariedade grega e romana.

O “negro” como categoria estética

Senghor e Cesaire são obcecados pela noção de uma “civilização do universal”, que será referida, pelo primeiro, “como a obra comum de todos os continentes, de todas as raças, e de todas as nações” (SENGHOR, 1993, p. 108). Essa é uma expressão de Pierre Teilhard de Chardin, o qual, para o filósofo senegalês, leva adiante, segundo sua própria via, a revolução filosófica bergsoniana. Construir uma obra comum a fim de que à hominização suceda-se verdadeiramente “a humanização da terra”, esse é para Senghor, discípulo de Teilhard de Chardin, o caminho rumo ao universalismo realmente universal. O universal é o que essas diferentes faces da aventura humana, que são as culturas, produzem, sendo todas, ao mesmo título, sua expressão. O universal não é a natureza própria de nenhuma civilização, ele não é em particular, o outro nome daquilo que seria o *télos* próprio da Europa que Husserl invocava. Husserl, justamente, em sua conferência de Viena, sobre “*A crise da humanidade europeia*”, afirmava que a sua destinação única e singular conferia à Europa a missão de europeizar o resto do mundo quando ela mesma, por essa mesma razão e somente à condição de esquecer-se a si própria, não poderia “indianizar-se”, por exemplo. Dessa maneira, escreve Senghor, que nós tenhamos entrado agora na era da civilização do universal (“desde o último quarto do século XX”, segundo ele, em outras palavras, quando com as descolonizações nosso mundo instalou-se, desde então, no pós-Bandung) significa com o devir-europeu do mundo, seu devir-índio, seu devir-chinês, seu devir-negro... É assim que se pode, com efeito, entender proposição seguinte:

Eu acredito, como Jean Paul Sartre, que ‘a Negritude é dialética’; eu não creio que ‘ela dará lugar a valores novos’. Penso, mais exatamente, que na civilização do universal na qual nós entramos com o último quarto do século, a Negritude constituirá, e já constitui (...), um conjunto de contribuições essenciais. Portanto, ela não desaparecerá; ela desempenhará, novamente, seu papel, essencial, na edificação de um novo humanismo mais humano, porque ele terá, enfim, reunido, na

sua totalidade, as contribuições de todos os continentes, de todas as raças, e de todas as nações. (SENGHOR, 1993, p. 108)

Nada melhor do que a conferência de onde foi tirada essa citação, dada por Senghor em 1976, e que tinha como título "A Negritude como cultura dos povos negros não pode ser superada", para manifestar a contradição interna de um pensamento que não se diz na linguagem do ser (em um primeiro sentido, com efeito, Senghor afirma que a Negritude é a questão de um "ser negro") a não ser para, em seguida, ser retomado naquela do devir: em outro sentido do conceito, com efeito, Senghor declara que a Negritude "não é um simples estado, 'um ser-ai' [...] é, sobretudo, um agir" (SENGHOR, 1993, p. 96). Mais ainda, e sobretudo, a leitura do conjunto do texto indica precisamente que, no final das contas, a razão pela qual "a Negritude não será superada", segundo o filósofo senegalês, é que ela é movimento, devir e, como tal, auto-superação contínua.

No mesmo ensaio, Senghor evoca, como faz frequentemente, o devir-negro de Arthur Rimbaud e a célebre passagem de *Uma temporada no inferno* onde este último proclamou:

Sim, eu tenho os olhos fechados para a sua luz sou um bicho, um negro. [...] o melhor é deixar esse continente onde a loucura ronda para providenciar reféns a esses miseráveis. Eu entro no verdadeiro reino dos descendentes de Cham.

O que Senghor encontra na passagem de Rimbaud cada vez que ele o cita é Negro, para dizê-lo na linguagem de Deleuze, é um devir-negro, uma "linha de fuga" criada por aquele que sabe encontrar a saída para fora do fechamento no "velho continente". Desse modo, quando o poeta senegalês comenta a Negritude que Rimbaud reivindica como a realização a mais efetiva do "eu" como um "outro" e quando ele pergunta "por qual razão, nos anos trinta, nós, militantes da Negritude, chamamos Claudel e Péguy de 'nossos poetas negros'?" (a quem se poderia acrescentar, pelas mesmas razões, Pablo Picasso), a resposta, finalmente, é que "Negro" é, antes de tudo, uma categoria estética. E compreenderemos, então, porque "a arte negra" não é "a arte dos Negros" e porque não é preciso ser "preto" para ser Negro⁹.

⁹ Eu concluo a entrada "Negritude", redigida para o dicionário filosófico on-line *Stanford Encyclopedia of Philosophy* nestes termos: "There is in fact a de-racialized use of the word 'nègre' by Senghor which is crucial to understand why painter Pablo Picasso, poets Paul Claudel, Charles Péguy and Arthur Rimbaud, philosopher Henri Bergson, etc., have been somehow enrolled by Senghor under the banner of 'Negritude'. The message being, ultimately and maybe not so paradoxically, that one does not have to be a 'nègre'" (DIAGNE, 2004).



A afirmação senghoriana de que "a Negritude não seria superada" era eco e resposta ao discurso de seu amigo Césaire, acolhendo-o na Martinica e dizendo, ao lembrar do encontro deles no Liceu Louis-le-Grand, onde nasceu o movimento que eles conduziram com seu amigo Léon Damas: "e nós nos tornamos uma questão para nós mesmos". No fundo, essa frase, "nós nos tornamos uma questão para nós mesmos", citação que Césaire faz de Santo Agostinho, que a escreveu no singular (*Et mihi questio fui*), equivale à definição da Negritude como devir, da Negritude como movimento que é questão aberta e que não saberia se fechar em uma resposta que seria uma identidade fixa e condenada a se repetir.

Assim, dez anos mais cedo, no momento da realização do Primeiro Festival Mundial das Artes Negras, organizado em Dakar, em 1966, Aimé Césaire falava de devir e não de identidade no importante *Discurso sobre a arte africana* que ele, na ocasião, pronunciou. Após ter insistido sobre a necessidade de arte e de poesia em um mundo que seria, sem elas, desumanizado e reificado, ele colocou-se questão da arte africana, afirmando que o importante não era o seu passado ou sua história, mas seu porvir. Lembrando que a característica essencial desta arte, que se encontra por toda parte sobre continente, é o fato de que ela dá às costas à imitação, a *mimeses*, para explorar, nos ritmos plásticos que ela trabalha, o que Senghor chama de a "sub-realidade" das coisas, Césaire chama a atenção, sobretudo, para um ponto crucial: essa arte é ameaçada pela imitação de si mesma que consistiria em copiar e repetir aquilo que foi estabelecido, desde então, como "arte africana". A auto-imitação seria, com efeito, a pior *mimese* contra a qual a criatividade africana deve permanecer como a força de viver de que as artes do continente alimentaram-se sempre, e da qual dependerá, doravante, a vitalidade africana em geral, em todos os domínios, não somente cultural, mas também econômico e político¹⁰.

Devir: dito de outra maneira, permanecer rebelde e pirata. Em uma conferência dada por ele em Genebra, em 1978, para celebrar a criação de uma cantata chamada *Retorno*, pelo americano Robert Cornman, adaptando o *Caderno de um retorno ao país natal*, Césaire retomou novamente a questão da língua francesa na qual a literatura negra se criou. Todos sabem: ele havia chamado essa língua de uma arma "miraculosa", um instrumento de dominação que poderia voltar-se contra o *imperium*, a dominação.

¹⁰ "Compreende-se o duplo fracasso ao qual assistimos com frequência: o fracasso dos artistas africanos que se gabam de copiar obras européias ou de aplicar cânones europeus. Mas igualmente o fracasso estético dos artistas africanos que começam a copiar do negro, repetindo mecanicamente motivos ancestrais" (CESAIRE in THIEBA-MELSAN, 2000, p. 25).

Em sua conferencia, ele retoma em outro sentido essa noção de reviravolta, designando o movimento da Negritude de "literatura menor" no sentido, acrescenta ele, em que Kafka a definiu e Deleuze na sua esteira: não a literatura de uma língua menor, mas aquela de uma minoria escrevendo em uma língua majoritária. Assim, diz Césaire, a Negritude inventa-se como "literatura pirata" que se apropriou de uma língua, mas ao mesmo tempo "a recarregou e revitalizou". E ela faz poesia dessa apropriação ao fazer dela a língua primordial que é, simultaneamente, "nostalgia e profecia", movimento aberto na direção da redenção de "recuperar o Ser e de intensificar a Vida" (CÉSAIRE in THIEBA-MELSAN, 2000, p. 29).

Para concluir, repitamos que a Negritude é um movimento que, como tal, não se deixa fechar em uma definição que faria dela a afirmação de uma diferença radicalmente outra, racial, irreconciliável. Divertindo-se com a palavra de Sole Woyinka, Césaire lembra em sua conferência de Genebra que nosso mundo não é constituído de culturas fechadas cada uma sobre si, o tigre na sua tigridade e o Negro na sua Negritude: "Cada coisa que é designa, por toda parte, aquilo sem o que ela não poderia ser", são as palavras de Claudel que ele cita para dizer que o ser é sempre ser-relação (CÉSAIRE in THIEBA-MELSAN, 2000, p. 29).

É conhecida a acusação feita, por Glissant, à Negritude: "... era de definir o ser: o ser negro...". Ora, continua ele:

acredito não há mais "o ser". O ser é uma grande, nobre e incomensurável invenção do Ocidente e, em particular, da filosofia grega [...]. Acredito que é preciso dizer que não há senão o existente, quer dizer, as existências particulares que correspondem, que entram em conflito, que é preciso abandonar a pretensão à definição do ser (GLISSANT, 1999, p. 125).

Penso, sobretudo, de minha parte, que não é preciso abandonar a exclusividade do ser a isso que se chama "o Ocidente". Em todo caso, é preciso dizer que se Césaire, sem se opor, considerou com ceticismo a reivindicação criolista que pensava constituir a "superação" da Negritude, foi, entre outras razões, porque aquele que sustentou em sua última entrevista, com Françoise Vergès, *Negro sou, Negro permanecerai*, não compreendia muito bem onde se encontrava a chamada "superação". Em contra partida, ele via bem que a Negritude não era mais a "identidade-raiz única", mas bem a "identidade-relação" (para falar como Édouard Glissant). E ele reconhecia seu amigo Senghor como poeta da hibridação por *dever-ser*, é preciso repetir: "cada um *deve ser*



mestiço à sua maneira" declarou, assim, o poeta senegalês, que também insistiu, numa carta a Janet Vaillant, sobre esse fato que, em tudo isso, no final das contas, não se tratava de *essência*, mas bem de *existência*. No sentido sartriano, acrescentava¹¹.

Referências Bibliográficas

Textos e obras citadas de Césaire e Senghor:

Senghor, L.S.,

Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française. Paris: Éditions des Presses Universitaires de France, 1948.

Liberté I, Négritude et humanisme. Paris: Éditions du Seuil, 1964.

Liberté II, Nation et voie africaine du socialisme. Paris: Éditions du Seuil, 1971.

Liberté V, Le dialogue des cultures. Paris: Éditions du Seuil, 1993.

Césaire, A.

Thébia-Melsan, A. (ed.). Aimé Césaire, pour regarder le siècle en face, Paris, Éditions Maisonneuve & Larose, 2000.

Outros textos e obras citadas:

Bergson, H. L'Évolution créatrice, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 1907.

Diagne, S. B. Léopold Sedar Senghor, l'art africain comme philosophie, Paris, Éditions Riveneuve, 2007.

_____. "Négritude", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/negritude/>>.

Glissant, É. Introduction à une poétique du Divers, Paris, Éditions Gallimard, 1996.

Lévy-Bruhl, L. La Morale et la science des moeurs, 1903. URL= http://classiques.uqac.ca/classiques/levy_bruhl/morale/morale.pdf

Vaillant, J. Vie de Leopold Sedar Senghor. Noir, Francais et Africain, Paris, Éditions Karthala-Sephis, 2006.

Wallerstein, I. L'Universalisme européen. De la colonisation au droit d'ingérence, traduit de l'anglais par Patrick Hutchinson, Paris, Éditions, Demopolis, 2008.

¹¹ "Eu direi ainda que a Negritude não é uma essência. É, para dizer novamente, um fenômeno ou, se preferir, no sentido sartriano da palavra, uma *existência*" (SENGHOR in VAILLANT, 2006, p. 427).