

**DIAGNE, SOULEYMANE BACHIR. *BERGSON PÓS-COLONIAL. O ELÃ VITAL NO PENSAMENTO DE LÉOPOLD SÉDAR SENGHOR E MUHAMMAD IQBAL*. TRAD. CLEBER LAMBERT DA SILVA. FLORIANÓPOLIS: CULTURA E BARBÁRIE, 2018.**

**NEGRITUDE E CRIAÇÃO COMO DEVIR NO PÓS-COLONIALISMO, SEGUNDO DE SOULEYMANE BACHIR DIAGNE**

Larissa Costa da Mata<sup>1</sup>

*Bergson pós-colonial. O elã vital no pensamento de Léopold Sédar Senghor e Muhammad Iqbal* (2018), publicado originalmente na França em 2011, é o primeiro livro do filósofo senegalês Souleymane Bachir Diagne editado no Brasil,<sup>2</sup> antes mesmo de que saísse a tradução para o inglês nos Estados Unidos, país em que o autor leciona. O texto reúne dois intelectuais e homens de Estado que lutaram para a independência de seus países em épocas diferentes, o senegalês Léopold Sédar Senghor (1906-2001) e o indiano Muhammad Iqbal (1877-1938), aproximados pelo interesse em comum pela filosofia de Henri Bergson. Como veremos, conceitos como intuição, duração e vitalismo, propostos por Bergson,

---

<sup>1</sup> Professora substituta de Teoria da Literatura da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab), *Campus* dos Malês, BA: <larissa.mata@gmail.com>.

<sup>2</sup> A tradução é de Cleber Daniel Lambert da Silva, professor de filosofia da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab), e contou com o apoio da Embaixada da França no Brasil e do Institut Français.

permitiram tanto a um defensor da negritude como a um partidário do reformismo islâmico se valerem de uma teoria filosófica que reformulava a identidade, concebendo-a como práxis e movimento, o tempo, que se torna consonante a uma força criadora.

Souleymane Bachir Diagne começou a estudar filosofia na École Normale Supérieure e na Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, com Althusser e Derrida, e, mais tarde, doutorou-se em filosofia e em matemática. Atualmente, ensina filosofia e francês na Columbia University, dedicando-se a temas que tangenciam as tradições filosóficas islâmicas, a lógica e a matemática (DIAGNE, 2019). Antes de *Bergson pós-colonial*, ele havia dedicado uma obra monográfica a cada um dos poetas sobre os quais se debruça nesse livro: *O Islã e a sociedade aberta: a fidelidade e o movimento no pensamento de Muhammad Iqbal* (Paris: Maisonneuve & Larose, 2001) e *Léopold Sédar Senghor: a arte africana como filosofia* (Paris: Riveneuve Editions, 2007).

Os dois primeiros capítulos de *Bergson pós-colonial* abordam as reflexões e a atuação política do poeta senegalês Senghor e retomam hipóteses já defendidas pelo livro de 2007, como a de que a concepção de negritude é, sobretudo, estética e formulada com base em Henri Bergson e em Friedrich Nietzsche. Como vemos no ensaio, esses aspectos da obra do poeta e estadista não teriam sido reconhecidos amplamente pela crítica antes de Diagne.

Senghor estivera no museu do Trocadéro em Paris quando estudante, onde se encontravam máscaras e ídolos africanos visitados por vanguardistas franceses, como Pablo Picasso e Henri Matisse, e fundara, com o poeta martinicano Aimé Césaire (1913-2008) e o francês Léon-Gontran Damas (1912-1978), o movimento da negritude. Os três editaram, em 1948, uma coletânea de poetas negros, prefaciada por Jean-Paul Sartre, intitulada *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Sartre adota, nesse prefácio, a ideia de que o antirracismo, fundamento da negritude, seria uma força dialética oposta ao próprio racismo. Desde então, o senegalês passou a defender que a negritude não se constituiria a partir de um mundo que impõe o hibridismo como acaso, mas de um hibridismo como “devir ser” (DIAGNE, 2017).

Desse modo, o próprio Diagne, a partir de Senghor, reconhece a presença da negritude como um modo de ser como procedimento e não como uma forma, o que se reflete também em homens brancos como Guillaume Apollinaire, o Artur Rimbaud de *Uma temporada no inferno* e

Picasso. Há que se apontar, ainda, uma autenticidade nessa interpretação ousada da negritude, que afirma que não é preciso “ser preto” para ser negro, pois se trata de uma “questão aberta e que não saberia se fechar em uma resposta que seria uma identidade fixa e condenada a se repetir” (DIAGNE, 2017, p. 33). Segundo vemos, isso forneceria uma perspectiva nova para analisarmos a relação das vanguardas de início do século passado com as artes ditas “primitivas”. Se seguirmos a leitura de Diagne (2017; 2018), veremos que a empreitada vanguardista não corresponderia propriamente a “negrismo” ou “primitivismo”, mas sim a um devir-negro, um devir-indígena ou um devir-oriental, compartilhados por esses artistas.<sup>3</sup> Dessa maneira, a negritude pode, segundo o autor, instaurar-se como *práxis* que está para além da aparência e da cor da pele.

Contudo, o conceito é refutado por alguns pensadores que se dedicaram a Senghor, tais como o beninense Stanislas Adotévi, com base nas afinidades entre o senegalês e Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), autor de *La Mentalité primitive* (1922). Em seus primeiros escritos, esse etnógrafo defendia a existência de uma identidade “primitiva” pré-lógica e que as funções mentais seriam distintas entre aqueles que ele considera “selvagens” e o homem branco. A mentalidade “primitiva”, de acordo com ele, seria mística e não individual e regida pelas associações emotivas. Mais tarde, nos cadernos publicados postumamente, e também lidos por Senghor, Lévy-Bruhl finalmente admitiu que as leis do raciocínio e da contradição participam da estrutura do espírito humano em geral, recusando a existência de uma razão “pré-lógica”, a qual havia embasado o colonialismo.

Por meio das reflexões de Bergson, que havia sido colega de Lévy-Bruhl na École Normale Supérieure, Senghor retifica as noções que a etnologia francesa havia apresentado sobre os povos africanos e orientais. O autor de *A evolução criadora* marca, assim, a ruptura com uma orientação que a filosofia havia adotado até então, pensada de acordo com a oposição radical entre o ser e o devir. A inteligência seria, então, conhecida por meio da capacidade de fixar, de manter sob o olhar um ser

---

<sup>3</sup> A discussão se estenderia, inclusive, para o Modernismo brasileiro, que possuiu também uma orientação supostamente “primitivista”, semelhante àquela presente nas vanguardas europeias como Cubismo, Dadaísmo e Surrealismo. Segundo o pesquisador Mário Augusto Medeiros da Silva (2013), o negrismo, como ficará mais claro adiante, caminha lado a lado com a “apropriação estética” da matriz africana pelo Modernismo brasileiro, ao passo que a literatura “afro-brasileira” ou negra iria se aproximar de um “eu-enunciador”, dotado de um projeto de identidade cultural ligado à sua própria etnia.

que permaneceria idêntico, de modo que a razão estaria ligada à visão. Bergson propõe, em contrapartida, que se substitua a “razão-olho” por uma “razão-enlace” que “abraçasse” todos os indivíduos em um só ato de intuição. Senghor retoma essa ideia para reformular a negritude e a reflexão estética sobre a escultura negra a partir de Bergson, propondo que o outro se constitua pelo vitalismo e pela intuição e que o ser seja *mais movimento do que imobilidade*:

É justamente no domínio da arte que a realidade dessa razão-enlace, aquela que não separa, podia ser percebida. É ela que pode criar, mas igualmente apreciar as formas geométricas tão características das esculturas e máscaras africanas, apesar das diferenças regionais, e até mesmo locais, que elas também manifestam. É a língua dessa razão-enlace, do *logos* “úmido e vibratório”, que é falada por essas formas que nem reproduzem nem embelezam a realidade para um olhar que a tocasse a distância. Ao contrário, elas retêm forças, “obscuras, porém explosivas”, diz Senghor, “que estão escondidas sob a crosta superficial das coisas” (p. 25).

Aí se vê, portanto, a afinidade de Senghor tanto com o filósofo francês como com Nietzsche, visto que o contraste que se opera entre a razão-olho, da arte greco-romana, e a razão-enlace, presente na arte africana, é similar à oposição entre o apolíneo e o dionisíaco, sendo o último constituído por emoção telúrica e violenta.

Vale salientar, ainda, que Senghor, quando presidente do Senegal, também fundamentou a noção de negritude por um aspecto político, ao defender a constituição de um socialismo africano, seguindo o esteio de Teilhard de Chardin. O intelectual senegalês salienta que Marx ignorou a existência dos povos colonizados e, avaliando os conceitos de alienação e de mais-valia, aposta em um socialismo africano, fundado na comunidade, e não na classe. Talvez, com isso, tenha ignorado as diferenças étnicas ao pensar, hegelianamente, que “não são as determinações naturais da Nação que lhe conferem um caráter, mas seu espírito nacional” (HEGEL *apud* DIAGNE, 2018, p. 44). Assim, ele defendia que a independência jurídica não seria “real”, posto que os desejos das nações independentes ainda não haviam sido alcançados. Também por esse motivo, para ele, a noção de povo não se valeria da identidade, pois consistia em um programa, encontrando, dessa maneira, uma visão de “tempo aberto”, partilhada com Iqbal.

Contemplado pela segunda parte do livro, Iqbal foi poeta e filósofo, tendo defendido a sua tese de filosofia, intitulada *O desenvolvimento da metafísica na Pérsia* em Cambridge, em 1907. Pensador e poeta (pós)-

-kantiano, foi contemporâneo dos ativistas e pensadores Nehru, Jinnah e Gandhi. Iqbal foi descrito como o intelectual modernista mais ousado do Islã, por combinar os recursos já existentes na tradição islâmica com os desenvolvimentos da filosofia e da ciência ocidentais para apresentar uma perspectiva diversa dessa religião histórica (HILLIER; KOSHUL, 2015). Com a sua integração entre a sabedoria das escrituras e as descobertas da ciência moderna, por meio das ferramentas filosóficas, pôde também apontar uma crise existente na própria modernidade, operando rupturas no pensamento islâmico e no moderno (KOSHUL, 2015).

Iqbal foi fundamental não só para a reconstrução da doutrina religiosa do Islã, como pelo seu papel na fundação do futuro Paquistão. No período em Cambridge, ele se envolveu com o projeto da *All India Muslim League* (Liga Muçulmana), com o intuito de formar uma unidade cultural distinta para a Índia, contrária à filosofia do *pandit*, a qual defendia uma nação homogênea, na qual a laicidade confinaria as religiões ao domínio privado. Ao sustentar que cada grupo teria o direito de se desenvolver conforme as tradições próprias, Iqbal justificava a existência de uma Índia muçulmana, que se daria com a posterior criação do Paquistão em 1947.

No caso de Iqbal, as afinidades com Bergson se constituem de modo que ele não somente se vale das reflexões do filósofo francês, como também constrói, com seus textos, um suplemento às teorias deste. Isso porque, em alguns dos seus livros, como *A reconstrução do pensamento do Islã* (coletânea de conferências escritas entre 1929 e 1930), o intelectual indiano antecipa ideias apresentadas por Bergson mais tarde, no volume de 1932, *As duas fontes da moral e da religião*.

Duas das noções de Bergson parecem fundamentais para que Iqbal renove a interpretação religiosa do Islã. Em *A evolução criadora*, esse filósofo francês procura conceber a teoria do conhecimento como uma aliada da teoria da vida, contra a ideia de que o intelecto e a filosofia estiveram sempre voltados para a imitação do real. Para ele, a linha de evolução que desemboca no homem não seria única, pois existem outros percursos que desaguarão em formas de consciência distintas. Desse modo sugere, em contrapartida, uma análise da evolução da vida para além do mecanismo e da finalidade, os quais imitariam artificialmente a vida interior, ocasionando uma perspectiva serial do tempo. Por outro lado, a duração consistiria no “progresso contínuo do passado que rói o porvir e que incha ao avançar” (BERGSON, 2005, p. 5), ou seja, o tempo abstrato se compõe por simultaneidades e correspondências, e está

em elaboração contínua do novo. Ademais, Bergson compreendia que as propriedades vitais estão sempre em processo de realização, sendo, portanto, mais estados do que tendências. Ele reconhecia, ainda, a existência de um princípio vital para além do indivíduo, “uma impulsão única, inversa do movimento da matéria e, em si mesmo, indivisível” (BERGSON, 2005, p. 293), o *elã vital*.

O *elã vital* e a *duração*, como veremos, levam Iqbal a compreender a cosmologia corânica como emergência contínua. Segundo as hipóteses do indiano, Deus é o único indivíduo realizado, e o homem compõe-se também de sua incompletude, do vazio de si mesmo, colaborando com a divindade na criação de seu entorno:

1. Ser é tornar-se um indivíduo.

[...]

5. Essa autorrealização como indivíduo ou como pessoa é efetuada na e pela ação (em oposição à meditação ou à reflexão na meditação).

6. Criar-se na ação significa, para o humano, efetuar sua missão de ser o colaborador de Deus na obra de completar a criação (p. 57).

Considerando a ideia de *A evolução criadora* de que o essencial do indivíduo orgânico é o seu oposto, presente na reprodução de si em outro, Iqbal sugere que o “eu” é capaz de conter em si mesmo o infinito. Por isso, a individuação nunca se oferece de uma só vez, mas se constrói por meio da energia e da realização, como a “*ego-activity*” [atividade do eu], “atividade contínua em um mundo que está, ele próprio, em contínua emergência” (p. 61).

Dessa maneira, Iqbal combina o princípio bergsoniano do devir-indivíduo e a tradição sufista e, retomando o sentido da novidade de Bergson, aperfeiçoa noções antigas e reconsidera preconceitos filosóficos, como o de Leibniz acerca do “destino à moda turca”, o *fatum mahumetanum*. Leibniz compreendia essa concepção de destino segundo a ideia de que o futuro aconteceria independentemente do que o indivíduo fizesse, como se a potência de Deus estivesse de pleno acordo com a liberdade. Desse modo, os sujeitos estariam sempre prestes a cair em um sofisma da “razão indolente”.

Por sua vez, Iqbal esclarece que essa percepção do *maktub* [destino] congelaria a mobilidade do *elã vital*. Para ele, a espontaneidade da vida se traduz em um fato da experiência. De maneira semelhante à filosofia e arte chinesas, as quais concebem o vazio e a plenitude como aspectos complementares e, por conseguinte, a arte e o sujeito como partes de um

processo contínuo de transformação, da passagem do não-ser ao ser,<sup>4</sup> a cosmologia do Corão seria uma “evolução criadora”, e não uma criação já realizada e um todo. O porvir, assim, só seria dado como possibilidade livre. Na sua poesia, que, como salienta Diagne, pode ser mais filosófica do que a própria filosofia, deixa de pensar o *fatum mahumetanum* de acordo com a armadilha do tempo serial, conforme o poema “As asas de Gabriel”: “Tua estatura, como astrólogo poderia conhecê-la?/ És lodo vivo, não dependes das estrelas” (IQBAL *apud* DIAGNE, 2008, p. 82). Como observa o tradutor Cleber Lambert da Silva, no posfácio a *Bergson pós-colonial*, Diagne resgatou, com o seu livro, Senghor e Iqbal, normalmente rejeitados no debate desse campo, fosse por supostamente manter inabaláveis os pressupostos coloniais (Senghor), fosse por ter falecido antes da libertação de seu país do jugo europeu e da própria constituição autônoma do Paquistão (Iqbal), antecedendo em cerca de 30 anos, portanto, as teorias sobre o impacto do colonialismo nas culturas recém-libertas.

Haveria, ainda, outro aspecto que se torna notável no pequeno livro, bem como nos autores nos quais se concentra. Trata-se do fato de eles terem adotado como ponto de partida a filosofia de Bergson ou o que Senghor designara como a *revolução de 1889*, data em que foi publicado *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, do filósofo francês. Como vimos, o laço de Senghor e Iqbal com a filosofia do intuicionismo e da duração fundamentou uma perspectiva da identidade como devir e reverteu a fixidez com que o Islã era tradicionalmente abordado. Podemos afirmar, ainda, que a filosofia bergsoniana acrescenta uma novidade às teorias pós-coloniais porque, além de desconstruir a lógica identitária (como já haviam feito, por exemplo, Homi Bhabha e Gayatri Chakravorty Spivak), coloca em xeque a própria noção evolutiva do tempo, fundamento do domínio das nações supostamente “primitivas” pelo colonialismo europeu. Desse modo, desfaz dicotomias entre o vazio e a completude, o

---

<sup>4</sup> Ver, nesse sentido, *Vazio e plenitude*, em que o sinólogo e professor de chinês de Jacques Lacan, François Cheng (1985), estuda a caligrafia chinesa e a relação entre a arte e as religiões orientais (o budismo e o taoísmo) por meio da ideia de que todas essas esferas estariam pautadas em uma cosmologia da combinação entre opostos, como o *yin* e o *yang*, os quais só admitiriam que a plenitude fosse alcançada progressivamente. Isso porque mesmo a plenitude estaria composta por espaços vazios, pela negação do todo, que produziriam devires.

eu e o outro, a religião/a filosofia e a ciência e, sobretudo, entre a alteridade “primitiva” (africana, oriental) e a “civilizada” (do branco europeu).<sup>5</sup>

---

## REFERÊNCIAS

- BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CHENG, François. *Vacío y plenitud. El lenguaje de la pintura china*. Trad. Amelia Hernández. Caracas: Monte Ávila, 1985.
- DIAGNE, Souleymane Bachir. *Léopold Sédar Senghor: l'art africain comme philosophie*. Paris: Riveneuve Éditions, 2007.
- DIAGNE, Souleymane Bachir. A negritude como devir. Trad. Cleber Daniel Lambert da Silva. *Ensaíos Filosóficos*, Rio de Janeiro, v. XV, jul. 2017, pp. 25-35.
- DIAGNE, Souleymane Bachir. *Bergson pós-colonial. O elã vital no pensamento de Léopold Sédar Senghor e Muhammad Iqbal*. Trad. Cleber Lambert da Silva. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.
- DIAGNE, Souleymane Bachir. “É preciso mudar a história da filosofia”, diz filósofo senegalês. [Entrevista a Paula Carvalho]. *Quatro Cinco Um*, São Paulo, 22 ago. 2019. Disponível em: <<https://www.quatrocinco.com.br/br/noticias/f/e-preciso-mudar-a-historia-da-filosofia-diz-filosofo-senegales>>. Acesso em: 20 set. 2020.
- KOSHUL, Basit Bilae. The Contemporary Relevance of Muhammad Iqbal. In: KOSHUL, Basit Bilae; HILLIER, Harold Chad (Eds.). *Muhammad Iqbal: Essays on the Reconstruction of Modern Muslim Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015, pp. 56-74.
- KOSHUL, Basit Bilae; HILLIER, Harold Chad. Preface. In: KOSHUL, Basit Bilae; HILLIER, Harold Chad (Eds.). *Muhammad Iqbal: Essays on the Reconstruction of Modern Muslim Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015, pp. viii-xii.

---

<sup>5</sup> Vale salientar que, por conseguinte, os estudos pós-coloniais se debruçaram muito pouco na obra de um dos herdeiros do intuicionismo, o também francês Gilles Deleuze, visto que normalmente apontaram como a matriz da reflexão a desconstrução de Jacques Derrida (em Bhabha e Spivak) e a reflexão sobre o poder esboçada por Michel Foucault (em Edward Said). Podemos mencionar como exceções, contudo, aquelas abordagens que seguiram o rastro da sugestão deixada pelo poeta Aimé Césaire de que a literatura desse continente pode ser compreendida como uma “literatura menor”, de acordo com Diagne (2017). A “literatura menor”, como se sabe, foi atribuída por Deleuze a Franz Kafka e compreende aquela arte que pertence à língua que uma minoria (étnica, social) instaura no discurso de uma maioria, sendo, portanto, um foco de resistência.

SILVA, Mário Augusto Medeiros da. *A descoberta do insólito. Literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2000)*. Rio de Janeiro Aeroplano: 2013.

Recebido: 15/11/2020

Aceito: 8/4/2021

Publicado: 23/6/2021