



BERGSON E O RETORNO À EXPERIÊNCIA: RAISON ÉLARGIE E DEVIR POÉTICO NEGRO

*Adeilson Lobato Vilhena*¹

Resumo: A presente pesquisa realiza dois movimentos teóricos: o primeiro, reconstrói a noção bergsoniana de retorno à experiência; o segundo, mostra como aquele solo temático tornou-se basilar às intersecções com as filosofias de Merleau-Ponty e de Leopold Sédar Senghor. Este último, em especial, nos fornece o sentido de devir poético negro, desde a base vitalista bergsoniana, o que torna possível pensarmos a reconstituição de uma ontologia pré-colonial. Essa imbricação teórica leva a requerer, por meio do exercício de alargamento da razão - *raison élargie* -, a descolonização da experiência, isto é, o retorno ao originário. Assim, “a tese de minha tese” afirma a existência de um devir poético negro que se atualiza via experiências afrodiaspóricas e que dá ânimo à construção de um novo humanismo. Quer dizer, o sentido de retorno à experiência, a partir de Bergson, nos remete a um território ancestral, anterior aos domínios da razão que inibe qualquer tentativa de mobilidade. Ora, a atualização do vivido, das experiências múltiplas emergidas do âmbito da memória, reclama uma linguagem outra, que perpasse o campo do puro conceito e da estaticidade, para traduzir o movimento de pulsação, portanto, de devir. Nesse sentido, pensamos, à luz da obra de Senghor, a constituição de um novo modelo de universalismo, agora forjado pelo encontro e pela troca das experiências, e convertido em um humanismo híbrido.

Palavras-chave: Bergson. Merleau-Ponty. Senghor. Experiência. Devir. Negritude. Vida.

Abstract: This research makes two theoretical moves: the first reconstructs the Bergsonian notion of a return to experience. The second shows how that thematic ground became the basis for intersections with the philosophies of Merleau-Ponty and Leopold Sédar Senghor. The latter, in particular, provides us with a sense of black poetic becoming, from a Bergsonian vitalist basis, which makes it possible to think about reconstituting a pre-colonial ontology. This theoretical imbrication leads us to demand, through the exercise of broadening reason - *raison élargie* - the decolonization of experience, in other words, a return to the original. Thus, "the thesis of my thesis" affirms the existence of a black poetic becoming that is actualized through Afro-diasporic experiences and gives impetus to the construction of a new humanism. In other words, the sense of a return to experience, based on Bergson, takes us back to an ancestral territory, prior to the realms of reason, which inhibits any attempt at mobility. Now, the actualization of what is lived, of the multiple experiences that emerge from the realm of memory, requires a different language, one that goes beyond the field of pure concepts and staticity, in order to translate the movement of pulsation, and therefore of becoming. In this sense, we are thinking in the light of Senghor's work of the constitution of a new model of universalism, now forged by the encounter and exchange of experiences, and converted into a hybrid humanism.

Keywords: Bergson. Merleau-Ponty. Senghor. Experience. Becoming. Blackness. Life.

¹ Docente de filosofia na Universidade do Estado do Amapá - UEAP. E-mail: advilhena@yahoo.com.br.

As linhas que se seguem visam reconstruir o percurso teórico pelo qual tentamos responder à questão “qual é a tese de tua tese?”. Nossa hipótese, aqui sustentada, advoga a existência de um devir poético negro que se atualiza via experiências afrodiáspóricas, e que dá ânimo a construção de um novo humanismo.

Nesse ensejo, nossa atenção se volta prioritariamente ao fundo da obra de Bergson, a saber, o solo da experiência. A respeito desse conceito fulcral no pensamento do autor é importante dizer que se trata de algo que vai na contramão do que, comumente, a comunidade científica e o senso comum entendem por experiência, quer dizer, uma definição da experiência a título de experimentação epistêmica, empiria pura e simples.

Cabe sublinhar que o pensamento de Bergson segue o domínio da vitalidade, portanto, da liberdade, pela qual a experiência passa a ser requerida, em essência, como movimento, duração e criação. Cumpre dizer que é esse lado mais dinâmico do real que atrai a atenção de Bergson, a ponto de seu projeto filosófico ser tomado como gesto de uma reviravolta ou virada ontológica expressiva, na medida em que rompe com uma concepção estreita de mundo que, por vezes, encontra-se sob o culto da autoridade da razão.

Nessa senda, ver-se-á que a *viravolta* consiste no que Bergson propõe como inversão na ordem do pensar. Seguindo tal premissa, o intuito da pesquisa se concentra em haurir, desde conceitos bergsonianos, um campo originário de experiência, onde “nossa duração esteja comungada com outras durações”, como bem atesta o filósofo. Isso para dizer que o conceito bergsoniano de experiência, em sua maior abrangência, permite uma abertura para o reconhecimento de outras experiências, ou outras metafísicas.

Dentre as interfaces que corroboram a ideia de abertura no pensamento bergsoniano, duas, ao menos, são postas em debate: de um lado, a recepção fenomenológica quanto ao espírito e à letra de Bergson, notadamente os trabalhos de Merleau-Ponty, que, apesar de algumas ressalvas ao bergsonismo, conservam gestos próprios deste. De outro lado, avaliar o alcance dessa filosofia da experiência sob uma ótica pós-colonialista, que procura integrar valores subjacentes à razão colonizadora por meio de conceitos caros a Bergson, como intuição, movimento, vida, corpo e criação. Nesse eixo temático, buscou-se explorar na obra do poeta, político e filósofo senegalês Léopold Sédar Senghor (1906-2001) a contribuição bergsoniana acerca do conceito de experiência

como elemento basilar capaz de trazer à tona o fenômeno da *negritude*² como experiência, como “devir negro”.

Nesse sentido, as linhas que descrevem o projeto de retorno à experiência, subsidiado pela filosofia de Bergson e Merleau-Ponty, tal como a de Senghor, ensejam um novo modelo de racionalidade. Esse modelo pode ser traduzido na ideia de uma “razão alargada”, razão essa, ampla o suficiente no sentido de abarcar a experiência integral que “precede” e “excede” a própria razão em seu formato clássico. Trata-se, em última instância, de pôr em evidência o clamor por uma experiência descolonizada dos pressupostos racionalistas ocidentais, e que se expresse em termos vitais. Por ora, passamos a delinear melhor nosso percurso teórico.

No primeiro momento da pesquisa, reconstruímos o debate empreendido por Bergson à tradição metafísica por meio da relação entre *razão e experiência*. É nesse contexto que o debate de Bergson suscita questionamentos voltados às tendências psicológicas que, a rigor, seguiam de perto a cartilha positivista, que, inclusive, ousava tratar os dados psicológicos a partir de um referencial empírico. Esse modo de tratamento psicológico acabaria deformando o entendimento acerca do tempo como manifestação dos fluxos da consciência. Nesse curso, o programa do filósofo propõe salvaguardar a vida da consciência restabelecendo sua unidade, o que implica em combater, assim, os critérios métricos, os quais vinham se revelando, segundo ele, inadequados à vida espiritual.

O segundo momento da pesquisa se concentra na tarefa bergsoniana de um retorno à *experiência em sua fonte*. Esse retorno assume, sobretudo a partir de *Matéria e Memória* (1896), obra considerada pelos críticos como a mais “fenomenológica” de Bergson, um estatuto realmente singular. É, sobretudo, no que tange ao estreitamento da consciência com a matéria, isto é, da memória com o corpo, que a experiência perceptiva revela uma abertura ontológica pela qual a vida se integra à matéria, e se manifesta como movimento imprevisível, criativo. Tal é o caminho que nos levará, também, à *A Evolução Criadora* (1907), pela qual a vida passa a ser tematizada como avivamento da experiência.

O terceiro momento versa sobre o sentido de *experiência e vida*, ainda indicando a continuidade no tratamento da noção de experiência em Bergson, pela qual o filósofo articula seus conceitos fundamentais. Ora, tem a ver com o sentido de unidade da experiência (observa-se um movimento de integração entre dois campos: um, diz respeito à duração psicológica; o outro, diz respeito à duração da vida em geral), onde a própria experiência se revela como acontecimento, portanto, animada por um ímpeto criador. Essa integração radical possibilita-nos explorar,

² Movimento cultural fundado no século XX, na França, pelos intelectuais de origem africana; além de Léopold Sédar Senghor, também por Aimé Césaire e Léon-Gontran Damas, que buscavam, por meio da *négritude*, narrativas literárias e filosóficas que expressassem os valores do mundo negro africano.

especificamente no segundo capítulo de *A Evolução Criadora*, o caráter inventivo da vida, isto é, o centro teórico em que se concentra a ideia de criação.

O quarto momento versa acerca da *experiência descolonizada*, onde a hipótese de nossa tese é desenvolvida a partir do encontro da literatura de Bergson com a de Senghor, que nos brinda com a temática da *negritude*.

Diagne³ nos apresenta Senghor seguindo os passos teóricos de Bergson, no que implica a renúncia de qualquer aceno ao mecanicismo:

Senghor seguirá, dessa maneira, a mesma direção de Bergson para realizar a tarefa de reencontrar uma abordagem compreensiva do real, em termos distintos do pensamento filosófico tal como foi orientado por Aristóteles e tal como culminou no pensamento mecanicista de Descartes e no positivismo cientificista. Para ele essa compreensão não mecanicista consiste no próprio sentido traduzido pela arte africana, na qual enxerga a manifestação de um conhecimento *vital* do real, que ele compreende como um caminho para a sub-realidade das coisas visíveis” (Diagne, 2018, p. 8).

A experiência que Senghor busca resgatar é, destarte, a experiência de um contato. Bergson, aos olhos de Senghor, é o autor que representa o que o senegalês chamou de “revolução de 1889”. Isso revela que é às expensas da “viravolta da experiência”, pelo que o *Ensaio* de Bergson significou na elaboração de uma experiência desvelada, muito mais sentida do que compreendida, que o poeta senegalês se orientará. É a recusa de Bergson ao intelectualismo metafísico que inspira Senghor também a recusar a reverberação daquele modelo metafísico de encobrimento do ser, ou da fragmentação da experiência revestida pela mentalidade europeia no projeto de assimilação.

O *elã vital* de que fala Bergson, em sua espessura mais dinâmica e criadora, é tematizado por Senghor como a “alma negra”, haja vista que, na ótica do poeta senegalês, a sensibilidade do negro-africano está muito mais próxima da vida do que a razão que se mostrou como luz do ocidente. Senghor concebe a arte negra como verdadeiro campo de manifestação do vivido. Trata-se de um campo em que a memória ancestral é atualizada de maneira efervescente, como mobilidade. O negro africano passa a ser concebido como categoria estética em que vibra juntamente com a natureza. Como impulso criador, ao modo bergsoniano, a experiência do negro africano se expande em criação e se integra com o múltiplo, isto é, com as diferenças. Essa integração de experiência, ou, experiência integral, revelada pela arte do negro africano, é

³ É instrutivo dizer que Souleymane B. Diagne, com seu livro publicado no Brasil: *Bergson Pós-colonial. O Elã Vital no Pensamento de Léopold Sédar Senghor e Muhammad Iqbal* (2018), traduzido pelo professor Cleber Lambert da Silva, que aliás traduziu outro artigo, intitulado *A negritude como movimento e como devir* (2017), tem aventado a aproximação entre o pensamento de Bergson e Senghor.

resultado da experiência diaspórica e é o que passa a configurar a “civilização do universal”⁴, em termos senghorianos.

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. Sua pretensão, por meio da *negritude*, é rever a ideia de universalidade para vislumbrar o que viria ser chamado de humanismo do século XXI. 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, isto é, 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.

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; trata-se da abertura de um 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, no âmbito da *negritude*, como experiência alargada, é o que passa a justificar a escrita senghoriana, poética por essência, como linguagem outra, e como instrumento subserviente à composição deste novo universal.

⁴ Ao tratar da crítica senghoriana aos postulados ocidentais, que configura 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 sobrepôs às diferenças. A colonização de outros campos de experiências, ao mesmo tempo, a negação de outros saberes, configurou-se como certa tragédia anunciada, embrionária na ideia de modernidade, que fornecera subsídios teóricos para se estabelecer o que se convencionou chamar de humanidade. Essa ideia, sintomaticamente, mostra-se erigida às expensas da segmentação das diferenças.

Aliás, segundo Senghor, senão 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 (*Liberté* III apud Gnaléga, 2013, p. 11).

A troca de experiência entre os vários povos se apresenta como elemento importante na tessitura desse universal, pois possui uma feição marcada pela heterogeneidade, isto é, por várias humanidades. Por essa ordem, a humanidade nada mais é senão expressão de um alento vital que, em sua trajetória, se move pela ideia de criação.

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.

A linguagem poética, segundo Senghor, 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 (*Liberté* I, 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 rítmica é atrelado ao ser negro, ou seja, a 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, uma vez que o próprio pulsar ontológico em questão 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).

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, mais a cooperação mútua, e a troca de experiências entre as nações. Tal apelo vislumbra os valores do mundo negro. A sua pulsação 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 a expressão do movimento vital.

A literatura, em particular a arte africana, é o que mais expressa o meio de “descida às origens” indo ao encontro com os valores substanciais que compõem a subjetividade, algo que, no fundo, representa a emancipação cultural e intelectual do negro africano colonizado. Nessa empreitada senghoriana, é a submissão à razão como *logos*, ou razão helênica, que é posta em xeque. Desta maneira, o “penso: logo existo”, isto é, a “razão-olho”, que precisamente marca a filosofia europeia, passa a ceder lugar à “razão-enlace” ou, propriamente, razão intuitiva. Ora, é essa segunda ordem de racionalidade que abre um estilo próprio de pensamento do negro africano, que passa a se orientar na esfera do sensível. Essa experiência é aquela que faz do corpo negro um “puro campo de sensações” expressado esteticamente pela dança, pelos toques e pelos cantos. Para dizer como Senghor, revertendo a fórmula cartesiana: “eu sinto, eu danço o outro: eu sou”.

Como parte desse novo “universal”, ou seja, um gênero de “universalidade lateral”, como dizia Merleau-Ponty, o devir poético “diaspórico” é tematizado como espírito de criação, em que tonaliza a experiência africana como experiência outra. A memória africana, portanto, emerge em territórios de múltiplas experiências. Esse território, ancestral, por excelência, é trazido à lume pela poética rítmica que, ao fim e ao cabo, revela que o devir poético de espírito de *negritude* é um impulso, também de vida. Sustentando a hipótese de que o devir, em travessia, é o que anima a construção de uma nova concepção de universalidade, o poema “Retorno” expressa o devir poético ou a manifestação do vivido próximo:

Nossa morada no tempo,
no entorno, o vento a assanhar as palmeiras.
Com ímpeto surra, violentamente, as janelas do quarto.

Relâmpago que instaura a consciência,
clareira que rompe com o obscuro do claro-evidente.
Trovões que cindem o silêncio da fala que não mais cala.

Do lado de cá, a memória
e um presente prestes a ser violado pelo vivido.

Sob a insistência do assovio dos avós,
as pálpebras preguiçosas esforçam-se, relutam contra o sol do ocidente,
e as lembranças, longínquas lembranças surfam em um tempo voraz, que mais
parecem nuvens. Leves nuvens.

O vento, agora, mais brando, cochicha em meus ouvidos poemas do passado,
enquanto, confia aos bem-te-vis o canto matinal.

Nas narinas, odor do café inalando a memória, seduzindo-a,
deixando-a menos rígida,
como que autorizando-a abrir passagem ao tempo, que, já velho e trémulo, ainda
bate à porta da consciência.

Em minhas mãos, o poeta lançando louvores à sua terra natal.
enquanto o vento, tímido, esfolia minha pele, de maneira leve,
mas o suficiente a deixar exposta a carne de meus ancestrais
(Vilhena, 2021a, p. 29-30).

No âmbito da experiência da *negritude* ou experiência alargada, o devir poético pode ser compreendido, aqui, como 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 decolonização da experiência, mediante a recusa da linguagem colonizadora, dar-se-á, além de cantar a “beleza encampada” – como se refere Senghor –, também pela denúncia da razão que orquestrava a desumanização do território africano. Nesse ínterim, *Canção de África* aventa a reivindicação do poético como instrumento de descolonização da experiência.

Uma canção se irrompe no mundo
violando o nevoeiro do céu cinzento.
Como a revoada de pássaros famintos que rasgam o crepúsculo melancólico que
se anuvia,
a canção em sussurro ondula lembranças mergulhadas no atlântico sangrento.

Canção triste ritmada no suplanto do lamento.
Canção quase inaudível acalanta o desalento.

Canção levada aos quatro quantos pelo vento,
e os rufos de tambores acordam os desvaídos para se ajuntarem ao coro frenético
dos corpos que insistem em dançar.
As grandes baobás testemunham o dia em que
Ela se enlutou: chegaram sorrateiros,
homens estrangeiros, cães carnicheiros.
Navio negreiro, o ventre ancestral violou.

A agora ela chora a dor por não ter parido.
Seus filhos, “quem os pariu foi o ventre de um navio”.
Desde então o inóspito fez daquele seio sua morada.

Canta incansavelmente sua dor.
Preta de cor - Mãe África chorou.

Ao canto do vento furioso,
o mar bravejou tempestuoso.
Procelas e banzeiros surravam o casco do negreiro:
mas ele, furioso, não dançou ao ritmo do mar.
Em seu ventre se produzia outra canção
que nem o próprio Dante no inferno suportaria.
O ritmo era dado pelas mãos de um maestro que jamais conhecera a melodia.

Uma espécie de marcha fúnebre
exigia que corpos, já desvaídos, dançassem as músicas
tocadas nos órgãos das grandes catedrais.

Enquanto isso, corpos, apenas corpos agonizando
se contorciam ao ritmo dos sonetos de Camões.
Entre delírios e dor, já não se distinguia se eram
as cordas do violino desafinado que cortavam a
carne negra, ou se era aquela própria música estranha aos ouvidos habituados aos
ecos de tambores.

A consciência pendurada apenas por um fio.
Um único fio de memória que converte
a imposição da dor em música de acalanto.
Se chega à porta da consciência uma lembrança fugidia,
pálida, mas ainda assim, suficiente para fazer dançar o autêntico ritmo cantado
sob a sombra da velha baobá.

A consciência se contempla dançando.
Já não lhe importa com os açoites orquestrados pelos dementes opressores,
o que importa é dançar a música
cantada por mãe África.

Foi então que o resquício de consciência entregou-se à inconsciência.
Ali se fez carne e terra: carne que sangra.
Terra fértil onde as baobás voltarão a germinar.

A denúncia aferida no poema evoca a descolonização de outros territórios, entre eles o da experiência diaspórica que, pelo movimento do devir em travessia, passa a ser ressignificada em novas experiências que se cruzam. Ora, é pelo que possui de mobilidade que o poético desencampa a experiência. O florescimento das baobás, referenciadas, aqui, como sabedoria ancestral, ou se quisermos, como reduto da mobilidade que, pela expansão diaspórica, se ressignifica, originariamente, como criação. Assim, o seu elã é criador, recria memórias e movimentos.

Na verdade, nesse ânimo, para falar em termos bergsonianos; nesse elã de vida estão imbuídas memórias ancestrais que clamam pela experiência de retorno. Ora, essa abertura, ou alargamento da razão revela-se combatente aos ideais colonizadores, por isso, o poético, além de desvelar a experiência, também é fonte de criação: atualizar o vivido, significa descolonizar a sensibilidade para recriá-la como mobilidade.

Ora, sem dúvida, o apreço por esse tipo de experiência se deflagra na emergência pela reabilitação do sensível, pelo qual a consciência de pertencimento ao campo de mobilidade inflama o contato com o múltiplo. Trata-se, aqui, do contato com o elã vital; impulso esse que cria, recria e faz criar. Dizemos que é por meio do contato com tal devir, intuitivamente adentrado, que acessamos o imaginário poético que perpassa a percepção corriqueira e desvela a origem.

É nesse amplo campo de abertura que encontramos a mobilidade das coisas, poeticamente habitando solos férteis onde o vital se revela em travessia. Nesse sentido, o devir poético negro, como expressão de uma razão alargada, revela-se como sopro de vida, que atualiza memórias e as expressa em movimento, seja na criação de um poema, seja no rufar de tambores, seja na dança, ou no jogo de capoeira. A título de movimento expressivo, a capoeira reverbera a atualização de um território originário onde a ginga é animada por um pulsar do passado, mas que dança e se ressignifica no presente. Em todo caso, trata-se da atualização de uma memória vivida, não limitada, obviamente, a uma dimensão geográfica e temporal, mas como memória de vida que pulsa em termos de criação. É a capoeira, “tudo que a boca come” como bem se expressou Mestre Pastinha; boca essa que come movimento e ancestralidade. Boca que se alimenta de ritmos vindo da África.

REFERÊNCIAS

BERGSON, H. *A evolução criadora*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Unesp, 2010.

_____. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. Maria Adriana Camargo Cappello. São Paulo: Edipro, 2020.

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*, v. XV, jul.2017, p. 25-35.

GNALÉGA, R. *Senghor et la civilisation de l’universel*. Paris: L’Harmattan, 2013.

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.

SARTRE, J-P. *Orphée Noir (prefácio)*. In: SENGHOR. Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue. França: PUF, 1948.

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

VILHENA, A.L. “*O devir poético como rota à experiência outra*”, In: Landa v.10, n.1 (2021a), p. 7-32.

_____. *Bergson e o retorno à experiência: raison élargie e devir poético negro*. 2020. 191 f. Tese (Doutorado em filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, Toledo, 2022.

BERGSON e o retorno à experiência: Raison Élargie e devir poético negro. Vídeo: 12min39s. Publicado pelo canal Programa de Pós-Graduação em Filosofia – UNIOESTE. 1 de nov. de 2023. Disponível em: <https://youtu.be/5Dc4PdE-jM4?feature=shared>. Acesso em: 15/02/2024.