

NEGRITUDE, FRANCOFONIA E CULTURA AFRICANA LÉOPOLD SÉDAR SENGHOR COMO PARADIGMA *

János Riesz **

Os três vectores da nossa reflexão, referidos no título, negritude, francofonia e cultura africana, permitem-nos um enquadramento que poderá ser entendido e representado tanto do ponto de vista histórico, na sua sequência cronológica, como do ponto de vista discursivo, na relação de tensão cruzada entre os três vectores: negritude como designação de um movimento literário de autores africanos e da diáspora africana de língua francesa, entre 1930 e 1960; francofonia como designação da política cultural e linguística francesa, que desde a independência da maioria das colónias africanas por volta de 1960 tem vindo a substituir a política colonial de assimilação e, por último, cultura africana como conjunto de exigências do movimento negritude contra a política de assimilação e tudo aquilo para que a política de francofonia pós-colonial e os discursos por ela gerados (e que simultaneamente a geram também) se destinam a enquadrar e encenar. À tese da negritude (como “revolta” e “racismo anti-racista”¹) seguiu-se a antítese da francofonia (como orquestra polífona regida pela batuta da língua francesa) e as duas em conjunto estabelecem, à laia de síntese, as condições para que as culturas africanas tomem parte no “diálogo global das culturas”², aí se afirmem e façam ouvir a sua voz.

* Tradução de Joana Guimarães. Assistente da FLUP

** Vice-Presidente da Universidade de Bayreutte.

¹ A expressão é de Sartre, Jean-Paul: “Orphée Noir”, in: Léopold Sédar Senghor (ed.), *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* (1948), Paris (5e éd.) 1985, pág XIV.

² “Le Dialogue des Cultures” é o (sub)título do quinto e último volume da compilação de ensaios de Léopold Senghor: *Liberté 5*, Paris 1993. - Nesta obra estão contidos numerosos textos, que dizem directamente respeito aos temas aqui tratados: negritude, francofonia e cultura africana.

A vida e a obra de Léopold Sédar Senghor correspondem à convergência ideal destes três vectores; a sua vida (1906-2001) abarca praticamente todo o século vinte, um século que, no título de um volume publicado pela Universidade Marien Ngouabi em Brazzaville, é designado como o “Le siècle Senghor”³. O poeta, filósofo da cultura e chefe de Estado (1960-1980) senegalês, como nenhum outro incarna através da sua vida a associação de negritude, francofonia e cultura africana: a negritude à qual – juntamente com Aimé Césaire da Martinica e Léon Damas da Guiana Francesa e enquanto estudante e jovem intelectual africano em Paris dos anos 30 e 40 – deu expressão poética e validade literária a nível mundial; a francofonia a que ele – juntamente com os Presidentes da Tunísia, Habib Bourguiba e do Níger, Hamani Dori – enquanto Presidente do Senegal desde o início dos anos 60, ajudou a atribuir um estatuto de “Commonwealth” francesa e de rede internacional de instituições e organizações, espaço no qual as culturas africanas reivindicassem um lugar e onde pudessem exigir a solidariedade dos países ricos do Norte.

Para evitar uma inadmissível confusão de conceitos e não fazer o que fizeram muitos dos críticos de Senghor ao aproveitarem as contradições aparentes de ideias e noções associados aos termos negritude, francofonia e cultura africana, usando-os contra o próprio Senghor, é necessário considerar as diversas posições assumidas pelo poeta, pelo intelectual filósofo e pelo político e homem de Estado, posições enraizadas em contextos discursivos distintos e que só assim poderão ser correctamente interpretadas e entendidas do ponto de vista histórico. É uma questão diferente se Senghor como poeta enaltecer a beleza de uma mulher negra ou a memória dos soldados africanos (“*Tirailleurs Sénégalais*”⁴) nas duas guerras mundiais, se ele como participante nos debates históricos e antropológicos dos anos 30 e 40 defender a origem da humanidade em África ou a primazia das culturas africanas ou se como político e homem de estado exigir a libertação de dependências coloniais e neocoloniais e lutar contra a discriminação económica dos países africanos – e do Terceiro Mundo em geral – na sequência dos “terms of trade” que lhes são desfavoráveis.

³ Bokiba, André-Patient (sous la direction de): *Le siècle Senghor*, Paris - Budapest - Torino 2001.

⁴ A este respeito cfr. a nossa colectânea: János Riesz/Joachim Schultz (ed.): “*Tirailleurs Sénégalais*”. *Zur bildlichen und literarischen Darstellung afrikanischer Soldaten im Dienste Frankreichs*, Frankfurt M. 1989.

Contudo, e para além de todos os limites das intervenções poéticas, científicas e políticas, existe uma série de elementos mais abrangentes, aglutinadores não só na pessoa de Léopold Senghor como nas posições ancoradas nos mais variados sistemas de discurso; são elementos que nos permitem reconhecer uma unidade mais profunda e uma coerência no pensar e no sentir, da mundividência do poeta-cientista-homem de Estado, a partir de cujo centro de comando a sua personalidade e todo o seu contexto biográfico adquirem lógica histórica e consistência. Este centro está localizado no ponto de partida biográfico do jovem Senghor, que cresceu numa época em que o sistema colonial com a sua presunção de civilização europeia superior e o direito à exploração económica (oficialmente “aproveitamento”) das colónias era ainda inquestionável, que frequentou escolas francesas, cujo objectivo era a “assimilação” dos jovens africanos (fazer deles “franceses negros”), que participou activamente nos debates artísticos, literários e políticos do período entre-guerras⁵, que em França somou experiências marcantes para o seu futuro, como professor de liceu, soldado, prisioneiro de guerra alemão, deputado do Senegal na Assembleia Nacional francesa e funcionário político de vários governos na transição da quarta para a quinta República.

Essas experiências foram o ponto de partida para posições e convicções fundamentais do pensamento e do sentimento de Senghor, bem expressas nos seus discursos e nas suas publicações dos anos 30 aos anos 80 do século vinte e que ele conseguiu compilar nos seus escritos e entrevistas autobiográficas⁶, criando uma narração mais ou menos coerente. Tais experiências resumem-se em três aspectos, que podem, por sua vez, ser associados a cada um dos três termos do título deste trabalho: (1) a defesa da cultura africana face à discriminação e a um desprezo de séculos, elogiando, em contrapartida a sua beleza, o seu humanismo e as suas conquistas “civilizacionais” e os seus feitos culturais (negritude); (2) o reconhecimento da necessidade de o Senegal, à semelhança de todo o continente africano se associar aos novos tempos da civiliza-

⁵ Para Senghor é a “grande época cultural da França no século vinte”, in: Léopold S. Senghor, *La poésie de l'action. Conversations avec Mohamed Aziza*, Paris 1980, pág. 158 (abrev. *Poésie de l'Action*).

⁶ Para além do já referido volume, *Poésie de l'Action*, o volume: *Ce que je crois. Négritude, Francité et Civilisation de l'Universel*, Paris 1988 (abrev. *Ce que je crois*), que pode ser entendido como uma espécie de testamento de Senghor.

ção técnico-científica e, assim, tirar o máximo proveito da situação colonial, não deixando, portanto, quebrar os laços com a antiga potência colonizadora, mas, pelo contrário, beneficiando da língua francesa e da rede de instituições e organizações francófonas para obter aliados e ter acesso aos processos globais de trocas e intercâmbios comerciais (francofonia); (3) a visão do futuro ou utopia do continente africano e do Senegal, seu país, que mantém a cultura africana, mas que se abre, também, às influências vindas de fora não temendo nem a mestiçagem biológica nem a cultural e que, precisamente pelo modo como defende e se atém aos valores e às tradições africanas, se torna um parceiro interessante e atraente aos olhos do resto do mundo (cultura africana).

1. Negritude

O ponto de partida da negritude foi descrita por Senghor, em 1952, da seguinte forma: “Mettez-vous dans leur peau, réveillez-vous, un matin, noirs et colonisés, noirs et nus, dans le «saisissement d’être vus» par le regard corrosif du Blanc. Ils savaient, ces étudiants nègres d’entre les années 25 à 35, que l’Europe, depuis trois siècles, avait enseigné à leurs pères leur néant – aux esclaves, aux «sujets» comme aux citoyens de 1849. Ils n’avaient pas de patrimoine: ils n’avaient rien pensé, rien bâti, rien peint, rien chanté. Ils étaient néant, au fond de l’abîme, dans l’absolu du désespoir. Car comment tirer rien de rien?”⁷ – É perante esta situação que *a posteriori* se entende o aparecimento da lírica da negritude como uma “necessidade vital”, uma “questão de vida ou de morte”, e os anos 30 como os “anos do enlevo do novo negro”.

À teoria da *tabula rasa* da cultura africana os poetas da negritude contrapõem o elogio da beleza de África e das suas gentes. Na poesia de Senghor, a cor negra está permanentemente associada à ideia de beleza e perfeição⁸. A plasticidade do escuro/negro/nocurno surge logo nos títulos atribuídos às diferentes colectâneas: “Chants d’Ombre” (1945), “Hosties Noires” (1948), “Éthiopiques”

⁷ “L’apport de la poésie nègre au demi-siècle”. in: L.S. Senghor, *Liberté 1. Négritude et Humanisme*, Paris 1964, pág. 133.

⁸ Guibert, Armand: Léopold Sédar Senghor, Paris 1961, pág. 79: “Chez Senghor, elle [la couleur noire] n’accompagne qu’une idée de perfection esthétique et de glorification.”

(1956), “Nocturnes”⁹. O mesmo acontece nos títulos dos diversos poemas: “Nuit de Sine”, “Femme noire”, “Élégie de minuit”, e nos próprios versos, por exemplo, como elogio da beleza da mulher negra, um símbolo de África: “Femme nue, femme noire / Vêtue de ta couleur qui est vie, de ta forme qui est beauté! / J’ai grandi à ton ombre; la douceur de tes mains bandait mes yeux. / Et voilà qu’au cœr de l’Été et de Midi, je te découvre, Terre promise, du haut d’un haut col calciné / Et ta beauté me foudroie en plein cœr, comme l’éclair d’un aigle.”¹⁰

Como núcleo da sua reflexão sobre cultura, Senghor definiu o termo “negritude” como conjunto dos valores culturais do continente negro, tal como eles se manifestam na vida, nas instituições e nas obras dos negros¹¹, ou de uma forma ainda mais sucinta: a “personalidade colectiva dos povos negros”. E repetidamente recordou a grande influência da tradução da História da Cultura Africana de Leo Frobenius (1933)¹² sobre os jovens estudantes negros em Paris: “Lethnologue allemand Leo Frobenius ne nous apprenait-il pas que tout peuple possède sa civilisation, qui est une structure mentale d’où procèdent ses sentiments et ses idées, ses moeurs et ses institutions, sa religion et son art? Et il nous démontrait que «l’idée du ‘Nègre barbare’ est une invention européenne»; que le Nègre se caractérise par sa «faculté d’être ému par l’essence des phénomènes» – non par les faits – et de les exprimer dans un style «directe, âpre et grave»; qu’au demeurant, l’âme nègre est de la même famille que l’âme allemande.”¹³

O conceito de negritude de Senghor – como o de Janheinz Jahn¹⁴, que por ele foi influenciado – parte, apesar de todas as diferenças, de uma unidade fundamental dos africanos negros (e dos seus descendentes na diáspora), uma unidade determinada de três modos diferentes: (1) como unidade “racial” da alma negra; (2) com

⁹ As citações dos poemas de Senghor são retiradas de: L. S. Senghor, *Oeuvre poétique*, nouvelle édition, Paris 1990.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 16.

¹¹ Veja-se, por exemplo, a introdução (“Introduction”) do volume *Liberté 1*, págs. 7-9.

¹² A tradução francesa surgiu sob o título: “*Histoire de la civilisation africaine*”, Paris 1936.

¹³ Senghor, Léopold Sédar: “L’accord concilian”. in: L. S. S. - *Ansprachen anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels*, Frankfurt M. 1968, págs. 46 e seq.

¹⁴ Sobretudo em: *Muntu. Umrisse der neoafrikanischen Kultur*, Düsseldorf-Köln 1958; reeditado em 1986.

base em experiências históricas comuns; (3) na associação e na interacção de ambos. -Num ensaio sobre “o contributo do homem negro [para a civilização mundial]”¹⁵, Senghor fez referência a uma mão-cheia de disposições e comportamentos psíquicos, psicossomáticos, morais e sociais comuns à “alma negra”:

- uma abertura, uma permeabilidade a todas as influências do mundo espiritual e sensitivo
- uma sensibilidade emotiva
- uma disponibilidade constante para a comunicação activa
- uma predisposição para aceitar a força ordenadora do ritmo, que pode ser permanentemente actualizada
- uma visão antropomórfica da Natureza e a sua invasão pelo componente humano
- uma religiosidade especial, que se manifesta no culto dos antepassados e no sentido de dignidade pessoa (não individualista)
- uma forma específica de organização social que vai desde a família às associações de tribos, passando pela família mais alargada e o clã
- um conceito de trabalho como única fonte de rendimento
- uma concepção política com base muito “humana”, tal como ela se origina a partir da “assembleia”(de família, de clã, de tribo, etc.)
- por último, uma forma particular de arte e literatura, trespassada por um ritmo que tudo influencia

A segunda raiz comum da negritude reside nas recordações históricas comuns, que se mantiveram na memória colectiva: a recordação do roubo de pessoas, dos milhões de vítimas do tráfico transatlântico de escravos, a violência perpetrada pelos senhores colonizadores e as humilhações de séculos, em suma: a experiência do sofrimento infligido pelo homem branco. As duas formas de autodeterminação da negritude referidas – a unidade ideal da raça e as experiências históricas comuns – unem-se na situação histórica concreta formando o negativo da imagem que o branco tem do negro: a imagem do negro degradado, meio criança, meio sub-humano. Este elemento mais reactivo manifesta-se em mais do que

¹⁵ “Ce que l’homme noir apporte” (1939), in: *Liberté I*, págs. 22-38.

um poema de Senghor: “Ils nous disent les hommes du coton, du café, de l’huile / Ils nous disent les hommes de la mort. / Nous sommes les hommes de la danse, dont les pieds reprennent vigueur en frappant le sol dur”¹⁶. O futuro da raça negra é justificado pelo facto de a história da Humanidade não ter ainda chegado ao fim, de, pelo contrário, o fim anunciado dos impérios coloniais representar o recomeço da participação activa dos povos até aqui agrilhoados. “Voici que meurt l’Afrique des empires – c’est l’agonie d’une princesse pitoyable / Et aussi l’Europe à qui nous sommes liés par le nombril. / Fixez vos yeux immuables sur vos enfants que l’on commande / Qui donnent leur vie comme le pauvre son dernier vêtement. / Que nous répondions présents à la renaissance du Monde / Ainsi le levain qui est nécessaire à la farine blanche”¹⁷.

A Segunda Guerra Mundial, a experiência do nacional-socialismo e da prisão pelas tropas alemãs levaram Senghor a uma reavaliação das suas próprias posições, que colocavam em primeiro plano o valor da “raça”, do “sangue” e da “alma negra”. O resultado da sua mudança reflecte-se no ano de 1949, dedicado a Goethe, sob a forma de ensinamentos da vida e da obra do clássico de Weimar: “Il nous apprenait, d’abord, les dangers de la solitude culturelle, du repliement sur soi, de la volonté de ne bâtir que sur sa race, sa nation, ses vertus natives”¹⁸. A partir daí o conceito da mestiçagem biológica e cultural vai estar no centro da concepção da história e da teoria cultural de Senghor. África continuará a ser o “berço da Humanidade” e a origem das primeiras grandes civilizações, mas o continente está simultaneamente num processo de mudança constante e de mistura com outras raças e culturas. A África penetra e fecunda toda a restante Humanidade, mas deixa-se também penetrar e fecundar por essa mesma Humanidade.¹⁹

¹⁶ “Prière aux Masques”, pág. 24.

¹⁷ *Ibid.* pág. 23.

¹⁸ “Le Message de Goethe aux Nègres Nouveaux”, in: *Liberté 1*, pág. 85.

¹⁹ Não deixa de ser interessante que as posições defendidas por Senghor, para as quais se baseou sobretudo nos resultados da paleo-antropologia (especialmente de Teilhard de Chardin), sejam hoje confirmadas pela investigação genética. Cfr. também Templeton, Alan R.: “Out of Africa again and again”. in: *Nature*, vol. 416. Março 2002, págs. 45-51; os resultados de Templeton teriam certamente agradado a Senghor: “Humans expanded again and again out of Africa, but these expansions resulted in interbreeding, not replacement, and thereby strengthened the genetic ties between human population throughout the world.”

2. Francofonia

A divulgação da língua e da cultura francesas nas colónias africanas foi, desde muito cedo, um dos objectivos assumidos pelo sistema colonial francês²⁰. De mãos dadas com esse objectivo andou a desconsideração ou mesmo o desprezo pelas línguas africanas, habitualmente consideradas apenas dialectos (“patois”) indignos de qualquer referência. Na concepção francesa mais corrente da África Ocidental, reinava uma confusão babilónica de línguas que só a força aglutinadora da língua francesa podia ultrapassar. A França “oferecia” aos africanos a sua língua, através da qual eles podiam ter acesso a uma cultura e a uma civilização superiores e que lhes permitia ultrapassar as limitações dos seus dialectos. Havia, contudo, também quem alertasse para os “perigos” de uma expansão descontrolada da língua francesa, uma vez que os “indígenas” se poderiam sentir estranhos à sua própria cultura e através da leitura de livros e jornais franceses ter acesso a pensamentos de desobediência política e ainda porque a língua francesa poderia vir a sofrer desvirtuações (através da “pidginização” e da “creolização”).

Os teóricos e poetas da negritude estavam divididos quanto à atitude em face da língua francesa: por um lado – e enquanto parte da cultura africana – tinham de reabilitar as línguas africanas, insistindo na sua beleza e força de expressão, provando que as línguas africanas são tão próprias para a poesia e a literatura, para obras científicas e filosóficas como as línguas europeias, que são “línguas de cultura” no verdadeiro sentido da palavra; por outro lado, não podiam também abdicar do livre acesso à língua francesa, não se dando por satisfeitos com um “petit nègre” ou seja um ensino de francês limitado ao estritamente necessário ao uso quotidiano da língua. Tinham de provar também que eram capazes de utilizar a língua francesa de modo creativo e que dominavam as suas “nuances” e dificuldades.

Numa palestra proferida sobre o “problema da cultura na África Ocidental francesa” no “Foyer France-Sénégal” da Câmara do Comércio em Dakar, a 10 de Setembro de 1937²¹, o jovem licenciado em gramática Senghor tentou fazer jus a ambas as exigências. Através de um *topos* de modéstia e humildade, que deixa adivinhar

²⁰ Cfr. János Riesz: *Französisch in Afrika. Herrschaft durch Sprache*, Frankfurt M. 1998.

²¹ “Le problème culturel en A. O. F.”, in: *Liberté I*, págs. 11-21.

a formação em retórica clássica, apresenta-se como “agricultor [da região] do Sine” que quer saber como pode educar-se a si e aos seus filhos e como pode tirar o máximo proveito da sua cultura, nas circunstâncias existentes e de uma forma equilibrada perante exigências contraditórias. Trata-se de sobreviver, nada mais nada menos: “si nous voulons *survivre*, la nécessité d’une adaptation ne peut nous échapper: d’une *assimilation*. Notre milieu n’est plus ouest-africain, il est aussi français, il est international; pour tout dire, il est *afro-français*”²². Da dupla orientação da África Ocidental, do seu “bicefalismo”, ele deduz a necessidade de um ensino bilingue, de um “bilinguismo” como base da formação escolar. Ao contrário do que acontecia com a política linguística e educativa francesa em África, ele não quer eliminar as línguas indígenas excluindo-as do ensino, mas quer ministrar a instrução primária às crianças na sua língua materna africana. Só depois de lançados os fundamentos de uma personalidade africana, se poderá iniciar o ensino em língua francesa. O objectivo é obter um equilíbrio harmonioso entre o enraizamento na cultura africana e a assimilação das influências provenientes do exterior. Sobretudo aos professores Senghor exige o conhecimento e o estudo de uma língua africana.

Há duas afirmações deste texto de 1937 das quais Senghor se vai distanciar mais tarde (1963) de forma explícita: em primeiro lugar, a afirmação de que não pode existir cultura (“civilisation”) sem literatura escrita, que desperte mais do que um mero interesse etnográfico; e em segundo lugar, o facto de o francês dever ser usado como língua científica, ficando as línguas indígenas para a poesia, o teatro, a narração. Esta atitude pode ser interpretada – no sentido da negritude – como defesa do valor das culturas sem escrita e também como aceitação do francês como língua de uma futura literatura africana. Num texto dedicado a Robert Delavignette, datado de 1945, que contém no título a expressão programática “Assimilar [= verbo transitivo!] – e não ser assimilado”²³, Senghor defende a conversão à cultura francesa, vista na sua relação com as culturas africanas, na imagem do “greffe”, do enxerto²⁴, insistindo, porém, também, de forma enfática, no valor das línguas africanas: “de même que, dans la Métropole, l’enseignement du fran-

²² *Ibid.* pág. 14.

²³ “Vues sur l’Afrique Noire ou Assimiler, non être assimilés”, in: *Liberté 1*, págs. 39-69.

²⁴ A imagem do enxerto é desde cedo usada na programática colonial, por exemplo em Georges Hardy: “Une conquête morale. L’enseignement en A.O.F.”, Paris 1917.

çais accompagne celui des langues classiques, il serait bon que, dans les lycées de l'Afrique noire, *une langue indigène fût la compagne nécessaire du français. [...] parce que toute civilisation est l'expression singulièrement accusée de quelques traits de l'Humanité.*"²⁵

É necessário ter bem presente este pano de fundo da negritude, antes de irreflectidamente se considerar Senghor um "propagandista da francofonia", um "colaborador" e um "traidor da causa africana"²⁶. É certo que nos anos 60 Senghor, que participou activamente na criação de uma estrutura institucional francófona, lutou – também contra a França – pelo compromisso de solidariedade recíproca e ajuda financeira, soube contornar e ultrapassar a tendência francesa de reduzir as relações com os Estados africanos a acordos e cedências bilaterais, através de uma rede abrangente de organismos culturais e económicos (sobretudo da ACCT criada em 1970 em Niamey). E através dos seus discursos e ensaios contribuiu para a afirmação da "francofonia" enquanto estrutura global²⁷, como pólo contrário ao domínio anglo-americano.

Ofereceu ainda à francofonia algumas das suas mais belas definições. A mais famosa (e mais vezes citada) tornou-se aquela que surgiu na edição da revista *Esprit* de Novembro de 1962, edição que, sob a forma de um caderno temático de mais de 350 páginas e com o título "Le Français, langue vivante", marcou o momento de ruptura e afirmação da francofonia por oposição à até então dominante "francité" e para a qual Senghor contribuiu com um ensaio intitulado: "Le français, langue de culture", que termina da seguinte forma: «La Francophonie, c'est cet Humanisme intégral, qui se tisse autour de la terre: cette symbiose des "énergies dormantes" de tous les continents, de toutes les races, qui se réveillent à leur chaleur complémentaire. "La France, me disait un délégué du F.L.N., c'est vous, c'est moi: c'est la culture française". Renversons la proposition pour être complets: la Négritude, l'Arabisme, c'est aussi vous, français de l'Hexagone. Nos valeurs font battre, maintenant, les livres que vous lisez, la langue que vous parlez: le français, soleil qui brille

²⁵ *Ibid.*, pág. 67.

²⁶ Cfr. Porra, Véronique: "Le Nègre Fondamental. L. S. Senghor sous les feux croisés de la critique africaine", in: Dirk Naguschewski (ed.), *Afro-Romania*, Berlim 2000, págs. 91-108.

²⁷ Como "Região do Mundo", título de um seminário na Universidade de Leipzig, no primeiro semestre do ano lectivo de 2001/2002.

hors de l'Hexagone.»²⁸ – Aquilo que Senghor aqui de uma forma visionária – quase profética – anticipa são os numerosos efeitos da francofonia para a própria pátria francesa: os africanos, a cultura do Magrebe fazem hoje também parte da cultura e da literatura francesas, do quotidiano francês. África é também Paris, a própria França tornou-se – no final do século vinte – um país “francófono”²⁹.

3. Cultura francesa

Desde muito cedo e durante toda a sua vida activa Senghor definiu-se a si próprio como “voz” de África, “embaixador” do continente africano. Nos seus textos autobiográficos, sublinha sempre as raízes africanas da sua educação, as marcas profundas da sua infância, o período feliz do “royaume d'enfance”. No relato sobre esta época, em “Ce que je crois”, não se fica pelas recordações anedóticas mais acidentais, mas esforça-se, acima de tudo, por apresentar o sistema de valores e o código moral da sua cultura rural *serere*: o forte sentido de honra (“jom”), tão sensível que muitas vezes, quando é ferido, a única via é a do suicídio; o sentido da vergonha, a reserva e o auto-domínio (“kersa”), ao qual o seu segundo nome (alcunha “sobriquet”), Sédar, faz alusão e cujo significado Senghor descreve assim: “qui n'a pas honte” ou “qu'on ne peut humilier”. As boas maneiras e a delicadeza, o respeito pelos outros (“teranga”); por último, a paciência e perseverança (“muñ”), que distingue sobretudo os camponeses africanos. Os longos serões, durante os quais se contavam histórias maravilhosas e peculiares (que Senghor compara às lendas das Mil e Uma Noites), os tradici-

²⁸ *Ibid.* pág.844.

²⁹ Aquilo que Robert Delavignette, administrador colonial e director da “Ecole Coloniale” (na qual eram formados os funcionários coloniais franceses) já em 1946, em Paris, tinha previsto, em *Service Africain*, a edição revista do “Les vrais chefs de l'Empire” (publicado pela primeira vez em 1940 e proibido pela potência ocupante alemã) escreve-o no novo capítulo sobre “Les rapports culturels. L'accent africain dans les lettres françaises”, na sequência da publicação, em 1945, da colectânea de poemas de Senghor, “Hosties Noires”, sobre o poeta “revolucionário”: “Il vient à nous fraternellement, mais à cette condition implicite que nous reconnaitrons tout ce que l'Afrique noire peut apporter de jeunesse, de danse et de joie dans un monde mécanique et malheureux. Il nous est fidèle, mais il fait irruption dans notre littérature avec toute l'Afrique derrière lui. [...] il veut que nous nous renouvelions nous-mêmes, en formant avec son Afrique une forte communauté, nourrie d'échanges intérieurs.” (pág. 254).

onais combates de ringue e as canções das jovens raparigas dedicadas aos vencedores desses combates. Também os Missionários do “Espírito Santo”, de quem o jovem Senghor recebeu a sua instrução primária, davam valor a uma educação africana antes da francesa. E foi assim que Senghor depois de aprender a sua língua materna, o *serere* aprendeu também o “*wolof*”, a língua veicular do Senegal.

Só com a entrada para o Collège Séminaire Libermann em Dakar, no ano de 1923, (Senghor tinha então já 17 anos!) é que se apercebe dos esforços da política de assimilação francesa, para o afastar da sua origem africana e da sua cultura, o convencer da superioridade da civilização francesa e lhe insinuar o complexo de inferioridade do colonizado. Contudo, estes esforços, de certa forma, já chegavam tarde: ainda antes de ser capaz de formular a noção de negritude e se defender da arrogância e das pretensões de superioridade dos europeus, já Senghor – como estudante em Paris e sob influência de Frobenius e alguns dos seus docentes, bem como de acordo com o modelo do “indigenismo” no Haiti e da “Harlem Renaissance” – tinha interiorizado a sua negritude e se tinha deixado invadir pelo sentimento do valor e da dignidade das duas origens africanas e, no fundo, não procurava senão a confirmação daquilo que no mais íntimo do seu ser já há muito sentia. A sua conversão à cultura africana resulta de um duplo processo de aprendizagem: por um lado, a experiência daquilo que critica e rejeita na cultura europeia e, por outro lado, o reconhecimento daquilo que, no seu entender, representa a especificidade da(s) cultura(s) africana(s).

A diferença de fundo descreve-a logo no início das conversas com Mohamed Aziza: “as nossas sociedades africanas são sociedades que vivem em simbiose. A sociedade europeia é uma sociedade que acentua a diferença, a dicotomia, enquanto as nossas são sociedades de participação, de comunhão”³⁰. Estes mesmos termos surgem de forma isotópica e com insistência de *leitmotiv* atravessam todos os ensaios e discursos de Senghor: “carácter ecuménico da sociedade senegalesa”, “sincretismo”, “simbiose”, recorrentemente “mestiçagem (biológica e cultural)”, “psicologia simbiótica do africano negro”, “prioridade da síntese e da simbiose face à oposição e à separação”, “espírito dicotómico da Europa”, oposição entre “fluc-

³⁰ *Ibid.*, pág. 24.

tuants” (africanos e povos latinos em volta do Mediterrâneo) e “introvertis” (os Europeus do Norte), “luta constante pelo equilíbrio” pelo “compromis dynamique”, o “regresso dos dissidentes” e a “restauração de um consenso”, a “neutralização dos diferendos”³¹.

Na sua introdução sobre “La Civilisation Nègro-Africaine” à antologia “Les plus beaux écrits de l’Union Française et du Maghreb”³², Senghor sublinha a unidade do continente africano: “apesar da grande variedade somática e cultural, os africanos negros formam uma unidade”³³. Os componentes desta unidade já os conhecemos da teoria da negritude. Resumem-se à “emotividade” (muitas vezes mal-entendida) dos africanos negros: “le Nègre se définit essentiellement par sa faculté d’être ému” (destacado no texto). Como se já tivesse previsto os argumentos dos seus críticos, Senghor defende essa “emotividade”: “Que de récits épiques où les héros implacables pleurent, et les auditeurs y distinguent un signe de noblesse. Emotion nègre! Qui ne tient pas à l’acuité des sens. [...] c’est bien l’idée qui provoque le choc émotionnel. Tout le corps réagit alors jusqu’en son tréfonds. Un homme don’t on «chante les ancêtres» est remué «jusqu’en son intimité souffrante»” – Mas Senghor também procura outros argumentos - “científicos” – para o seu pan-africanismo; por exemplo, junto de Lillias Homburger, que foi sua professora de línguas africanas e que defendeu em numerosas publicações³⁴ a tese de uma unidade fundamental das línguas africanas: segundo ela, a língua do Antigo Egipto ter-se-ia alastrado lentamente a toda a África. São muitas as vezes que polemiza contra a concepção, no seu entender errada, de que a África se tenha isolado antes da chegada dos portugueses e tenha vivido durante milénios só e sem contacto com o mundo exterior.

Senghor procura argumentos e aliados, que apoiem as suas posições e que lhe sejam úteis na sua divulgação. Romuald Fonkoua, num cuidado estudo, chamou a atenção para as “estratégias” de Senghor, com a ajuda das quais ele conseguiu, no seio da trama de relações “objectivas” entre pessoas e instituições, aumentar o seu “capital simbólico” (Bourdieu), conseguindo também ter

³¹ Exemplos retirados de “La poésie de l’action”.

³² Paris 1947, págs. 165-179.

³³ *Ibid.*, pág. 165.

³⁴ A mais importante : “Les langues négro-africaines et les peuples qui les parlent”. Paris 1941.

acesso aos órgãos de publicação de renome na época: apoiando-se nos “grandes” conhecidos e reconhecidos da ciência europeia, agarrando-se às suas teses, usando-as em seu proveito e desenvolvendo-as³⁵. Mais do que uma vez se falou no “anexionismo” de Senghor: tudo o que se adapta às suas teorias é anexado, africanizado e incluído nos seus horizontes de conhecimento e saber.

É assim que Léopold Senghor surge no final destas breves considerações como homem do século vinte, que foi o seu século, na intercepção dos grandes processos históricos, nos quais participou activamente e que à sua maneira ajudou a configurar: despertar e ressurgimento cultural dos povos outrora colonizados, descolonização, humanização das relações económicas, recuperação da autoestima cultural; em vez de um “clash of civilizations” um “dialogue des cultures”, a visão utópica do seu Senegal como utopia da Humanidade: “de faire du Sénégal, d’un pays de sécheresse et sous-développé, un pays d’abondance, qui exportera même des denrées alimentaires. Mieux, de faire du Sénégal colonisé et, partant, consommateur de culture, un pays producteur, véritablement créateur de culture”³⁶. É o sonho do paraíso na terra, de um “reino da liberdade”, em cuja profecia a expressão bíblica “Os últimos são os primeiros” faz sentido.

³⁵ Fonkoua, Romuald-Blaise: “L’Afrique en khâgne. Contribution à une étude des stratégies senghoriennes du discours dans le champ littéraire francophone”, in: *Présence Africaine*, n.º154, 2e semestre 1996, págs. 130-175.

³⁶ *Poésie de l’Action*, pág. 235.