

## A África e a Filosofia da Cultura: reflexões sobre raça, negritude e pan-africanismo.

**DIEGO DA COSTA VITORINO\***

**Resumo:** Para debatermos questões epistemológicas sobre conceitos como os de raça, racismo, negritude e pan-africanismo, analisamos a obra e o pensamento de W. E. B. Du Bois, um homem negro, sociólogo e ativista político e, também, as ideias de outros intelectuais em torno desses temas que podemos definir como referentes às questões negras no contexto ocidental. Du Bois foi o pai tanto da negritude, quanto do pan-africanismo, apesar de o conceito de negritude ter sido cunhado primeiramente pelos poetas e políticos: Aimé Césaire e, tomado de empréstimo, por Léopold Sédar Senghor. Posteriormente o conceito foi remodelado pelo filósofo francês Jean-Paul Sartre, através de seu diálogo com os autores pós-coloniais Franz Fanon e Albert Memmi. Temos como objetivo principal desvendar a noção de raça presente no pensamento de Du Bois.

**Palavras-chave:** W. E. B. Du Bois; Racismo; Antirracismo.

**Africa and the Culture of Philosophy: reflections on race, négritude and pan-Africanism.**

**Abstract:** In order to debate epistemological questions about concepts such as race, racism, négritude and pan-Africanism, we analyzed the work and thoughts of W. E. B. Du Bois, a black man, sociologist and political activist, as well as the ideas of other intellectuals of these themes which we can define as references to black issues in the Western context. Du Bois was the pioneer of both the négritude and the pan-Africanism despite of the concept of négritude had been firstly coined by the poets and politicians Aimé Césaire and borrowed by Léopold Sédar Senghor; and eventually reframed by the French Philosopher Jean-Paul Sartre through his dialog with the post-colonial authors Franz Fanon and Albert Memmi. In this article, we aimed to bring to light the idea of race in the work and thoughts of Du Bois.

**Key words:** W. E. B Du Bois; Racism; Anti-racism.



\* **DIEGO DA COSTA VITORINO** é Licenciado e Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista - UNESP, Mestre e Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Educação Escolar na mesma universidade.



Apresentação do Grupo do Jongo de Piquete - Festival do Folclore de Olímpia/SP - Julho de 2012.  
Fonte: Arquivo pessoal do Autor.

### **Pensando raça e racismo**

Até o fim do século XVIII a tradição humanista considerava os diversos grupos humanos como “nações”. É no início do século XIX que o naturalista francês Georges Cuvier introduz a ideia de raça para demonstrar a “existência” de heranças físicas e culturais “diferenciais” entendidas como determinações biológicas que possibilitariam a hierarquização racial dos indivíduos (SCHWARCZ, 1993).

Quando se fala em raça, falamos em relações de poder em um contexto histórico em uma dada sociedade. Ao abordar o tema observamos que as sociedades não são homogêneas e procura-se demonstrar a dinâmica entre os diferentes grupos sociais em constante luta. Apesar de o capitalismo evidenciar essa fragmentação no tecido

social a partir da noção de classe, o conceito de raça, em seu sentido sociológico, não deve ser descartado na análise social, porque embora não seja uma realidade biológica, continua sendo um dispositivo para a construção e a reprodução das diferenças e desigualdades.

Falar em raça é também evidenciar o discurso ideológico no que se refere à sua noção marxiana, porque a ideologia é engendrada pelas classes com a finalidade de criar representações que invertam a lógica do funcionamento da realidade concreta (MARX; ENGELS, 1999). Mas não podemos esquecer que falar em racismo é também falar em ideologia no seu sentido gramsciano, enquanto visão de mundo das classes, que engendram suas ideias nas instituições sociais (famílias, escolas,

espaços religiosos) como mecanismo de doutrinação e reprodução das assimetrias na sociedade (GRAMSCI, 2001).

A “superioridade branca” em relação aos negros, aos indígenas e aos “amarelos”, além da suposta “inferioridade das mulheres” seria exemplo de ideologia como processo de opressão, de dominação, inversão da realidade ou ideias distorcidas. É através da luta contra os grupos não hegemônicos que a dominação é engendrada no processo histórico. Por isso a ideologia cria a ilusão de que as causas dos fenômenos sociais são outras e não aquelas que se deveriam descobrir como tais, como sugere a análise marxiana. Por esse motivo, Gramsci (2001) afirmará que para o combate da dominação seria necessário que os dominados construíssem suas próprias visões de mundo.

Surge daí a ideia de contra-ideologia que aponta aos dominados a direção da luta política. Para o autor, a contra-ideologia é uma ideologia orgânica, ou seja, aquela que organiza as mulheres e homens no terreno da história, por exemplo: o antirracismo, o anti-sexismo, o anti-antisemitismo e a anti-homofobia. Através de contra-ideologias os dominados passariam a se organizar para desmascarar a dominação, tal como as epistemologias de Hooks (2019) e Gonzalez (2020) desvelam dentro do próprio feminismo. A ideologia enquanto visão de mundo, noção desenvolvida a partir da obra de Gramsci (2001), se refere ao processo de consciência de si diante do momento histórico.

É, sobretudo, em meados do século XIX que ocorreu a expansão teórica do racismo e das teorias racialistas, que podem ser hoje identificadas como interpretações equivocadas da teoria

evolucionista de Charles Darwin. As teorias racialistas viam no “cruzamento das raças” algo de ruim que levava à degeneração racial. Esse racismo científico terá implicações para a formação social e acadêmica no Brasil (SCHWARCZ, 1993), uma dessas será o imaginário negativo em torno de qualquer povo mestiço.

A percepção das diferenças entre os “povos” ou “nações” (o que era um sentimento antigo) passa a ser naturalizada através da ideia de “diferentes raças” (o que é algo recente, datando do fim do século XIX) e aí temos a “invenção do ser negro”, tal qual descreve Santos (2005), demonstrando o quanto filósofos como Voltaire, Diderot, Buffon e Rousseau – apesar dos avanços da democracia burguesa – naturalizaram a “inferioridade” de mulheres, indígenas e negros.

### **O movimento de negritude**

Tal qual Jean-Paul Sartre, mas com um olhar decolonial, Kabengele Munanga (1988) afirma que a escravidão dos negros possibilitou o surgimento da negritude. Esse movimento foi uma forma de resgate dos valores sócio-culturais que acentuou a consciência de si mesmo para o negro, por isso foi emancipador para a independência das ex-colônias africanas e todos na diáspora. O desconhecimento do branco europeu em relação às histórias, às culturas e valores africanos o fez desfigurar a personalidade do negro, sua moral e suas aptidões intelectuais. As sociedades africanas eram vistas como não históricas e sem referências documentais escritas (MUNANGA, 1988). A ciência se apoderou dessa imagem para estereotipar o negro.

As teorias construídas ao longo de séculos por intelectuais brancos europeus durante o iluminismo (tal como o conde Arthur de Gobineau) e as teorias racialistas do século XIX, tal como a de Cesare Lombroso, justificaram a colonização, sendo que inferiorizavam os negros e escondiam os objetivos imperialistas dos países europeus. Com a colonização foi imposto ao negro um cotidiano forjado permeado pelos valores culturais do branco. Surgiu daí a ideia de embranquecimento cultural do negro, que tentava fazê-lo se assemelhar ao branco e assim reivindicar seus direitos – o que nunca ocorreu, por ser considerado um sujeito de segunda ordem. Há no embranquecimento uma dicotomia, como afirma Munanga (1988): amor ao colonizador; ódio de si mesmo. Dessa forma, o negro internalizava o preconceito racial criado pelo colonizador. Por isso, tudo leva a crer que a assimilação cultural foi um mito (MOURA, 2019), pois o caminho para a desumanização do negro escolhido pelo colonizador não poderia integrá-lo, o que está claro em trabalhos de antropólogos como Meyer-Fortes entre os Tallesi e o de Rattgray entre os Ashanti. Pelo contrário, a assimilação criou a desestabilidade cultural, moral e psíquica dos colonizados, deixando-os sem raízes, de modo que colonizadores poderiam dominá-los e explorá-los.

Segundo Munanga (1988), a alienação do branco em relação à história africana provocou o negro – em particular os intelectuais – e o fez ter noção da ideia que o mundo ocidental fazia dele. É desse contexto que surgirá o movimento de negritude. O negro assumirá a cor negada e verá nela traços de beleza e feiura, como qualquer ser humano normal. Tomando consciência de si, o negro criaria um movimento de contestação de sua marginalidade e

redescobriria a sua identidade, apesar de isso não ter significado um retorno total às suas tradições.

A negritude foi a negação do dogma da supremacia colonizadora em relação à cultura do povo dominado (MUNANGA, 1998, p. 34). Nesse momento começaram a acontecer as lutas pela libertação contra a dominação estrangeira dos europeus em territórios africanos – isso foi o que Sartre (1968) chamou de historicização e temporalização do negro.

### **W.E.B. Du Bois e o pan-africanismo**

W. E. B. Du Bois é considerado o pai do pan-africanismo e da negritude, influenciando pensadores negros em seu país e fora dele com a sua obra “As almas do povo negro”. A vida longa de Du Bois (1868-1963) abrangeu quase todo o domínio colonial europeu sobre a África. Ele era ainda um adolescente quando ocorreu a Conferência de Berlim em 1884, mas se há uma única pessoa isoladamente que possa nos fornecer uma compreensão da arqueologia da noção de raça no pan-africanismo, é ele (APPIAH, 1997).

No artigo “A conservação das raças” Du Bois (2019) reconhece que os seres humanos se dividem em raças, apesar de tais diferenças essenciais não nos levar a qualquer conclusão definitiva. Em sua concepção o que importa não são os aspectos físicos, tentando afastar-se da concepção biológica e antropológica do século XIX de raça rumo à noção sócio-histórica. Du Bois pergunta: “O que, então, é uma raça? É uma vasta família de seres humanos que, geralmente, compartilham o parentesco e uma língua, e sempre, história, tradições e impulsos comuns, e que lutam voluntariamente e involuntariamente pela realização de certos ideais de vida...” (DU BOIS,

2019, p. 64).

O autor considera que existam oito raças: eslavos, teutões, ingleses (tanto na Grã-Bretanha como nos Estados Unidos da América), negros (da África e, do mesmo modo, da América), a raça românica, os semitas, os hindus e os mongóis. Segundo Appiah (1997), para Du Bois mais que as diferenças físicas, era preciso conhecer as diferenças espirituais e psíquicas que fariam esses grupos raciais desenvolverem sua mensagem particular, seus ideais e a sua própria narrativa. Du Bois acredita que tal mensagem passa pelo desenvolvimento do grupo racial a fim de que este apresentasse seu talento, sua literatura e sua arte. Appiah (1997) afirma que esse intelectual propõe que: 1) o povo negro tem uma contribuição a dar à civilização; 2) esse grupo racial deve manter sua identidade. Para além da fundamentação teológica da argumentação (a de que Deus tem um propósito ao criar as diferentes raças), o essencial é que em virtude da comunhão sócio-histórica e da ação coletiva, os negros poderiam atingir tal fim: deixar sua mensagem particular.

Para Appiah (1997) o pensamento desse estadunidense apresenta o padrão da dialética clássica: a tese da dialética de Du Bois é a negação da diferença, ou seja, uma simples reivindicação de igualdade e, sua antítese, seria a aceitação da diferença ao passo que afirma que cada grupo reivindica uma mensagem especial complementando a humanidade. Portanto, o que Du Bois está defendendo é o que Sartre (1968) chamou, ao criticar o movimento de negritude, de “racismo antirracista”.

Apesar das afirmações de Du Bois em contrário, para Appiah (1997) ele não está tentando transcender a concepção científica do século XIX sobre raça, mas revalorizar a “raça negra” frente às

teorias racialistas. É preciso ressaltar que as referências de Du Bois (2019) ao “sangue comum” é, em certa medida, a noção científica de raça do século XIX e, ao menos em parte, a questão se explicaria por uma biologia comum. Se sua noção fosse puramente sócio-histórica, então a questão seria explicada pela história e as tradições comuns, mas se percebe que o intelectual não ultrapassou a noção científica de sua época. Para compreender esse dilema é preciso analisar o núcleo da concepção de raça em Du Bois.

Segundo Appiah (1997, p. 56), no centro da concepção de raça de Du Bois “está a afirmação de que uma raça é uma vasta família de seres humanos, sempre de história [e] tradições comuns”. Como seus contemporâneos, ele presumiu que raça é uma questão de nascimento e compartilhamento de uma história grupal comum. Mas isso não pode ser considerado critério para sermos considerados membros de um mesmo grupo, pois seria necessário identificar o grupo para depois caracterizar a sua história. E a ascendência comum é reconhecida como um dado pela biologia.

O critério de Du Boisse se resume, para Appiah (1997), ao fato de que as pessoas são membros da mesma raça quando têm traços (físicos ou culturais) em comum, por ocasião de terem descendido de pessoas de um mesmo grupo de origem biológica. Isso nos demonstra que ele foi lançado de volta à definição científica de raça que rejeitava.

Em “A conservação das raças” (DU BOIS, 2019) esse intelectual optou por admitir que a cor era sinal de uma essência racial, mas negou que as aptidões dos negros fossem inferiores a de outros grupos. Segundo Appiah

(1997) foi a constatação de que as diferenças de morfologia não tinham correlação com a capacidade intelectual e moral, que permitiu Du Bois no artigo “A crise” – publicado em 1911 no jornal da Associação Nacional para o Progresso das Pessoas de Cor, sigla em inglês NAACP –, rejeitar a afirmação de que a raça biológica era importante para compreender a situação do negro. Após 1911 ele passou a defender o pan-africanismo, como outrora havia advogado em 1897 em favor do pan-negrismo.

Ao responder à pergunta: O que é a África? Du Bois, segundo Appiah (1997), afirma ser sua pátria e, embora seus antepassados tenham se distanciado desse continente, dirá que a marca de sua herança está nele através da cor e dos cabelos, sendo os fenótipos de pouca importância. Mas se de fato essas diferenças representam ou não algo de fato, ele não sabia, tampouco a ciência da época. E se essas diferenças não são tão importantes, apenas reais e sutis, isso nos leva novamente ao artigo “A conservação das raças”, onde Du Bois (2019) nos lembra que as “forças sutis” em geral seguiram a clivagem natural do sangue, da ascendência, e das peculiaridades físicas comuns.

Uma parte fundamental da argumentação de Du Bois sobre raça e origem africana consiste em afirmar que essas forças são propriedades comuns daqueles que partilhavam um “sangue comum”. Mas se essas coisas são de fato de pouca importância, Appiah (1997) pergunta: porque será que Du Bois não consegue escapar ao apelo da concepção biológica de raça? Para esse teórico a concepção de Du Bois confere à raça uma importância moral e metafísica, uma vez que esse grupo teria “uma mensagem positiva”. Sua concepção sócio-histórica de raça é

somente uma suposta forma de sepultar a concepção biológica de raça pela superfície, sem conseguir transcendê-la na realidade. Du Bois não dispõe de recursos conceituais para explicar a unidade da “raça negra” – a identidade pan-africana. E nossa surpresa está justamente no fato em que, como vítima do racismo, Du Bois endossou a perspectiva racista.

Du Bois morreu em Gana levado pelo sonho do pan-africanismo e pela realidade do racismo estadunidense. A noção de raça de Du Bois (2019) não se refere à absolutamente nada que exista no mundo e seu mal é que sua percepção está baseada em suposições simplistas. Falar de raça torna-se desolador porque sua ideia atua como uma espécie de metáfora da cultura, “e só o faz ao preço de biologizar aquilo que é cultura, a ideologia” (APPIAH, 1997, p. 75). Conclui-se, portanto, que Du Bois não conseguiu escapar à noção de raça que rejeitou explicitamente.

### **Os críticos da negritude**

É do choque entre a cultura judaico-cristã versus a cultura negra que surgirão as reflexões sobre a negritude. Para Sartre (1968) o antirracismo seria o único caminho capaz de levar à abolição das diferenças de raça. Foi através da poesia e da arte que o negro tomou consciência de si, uma vez que em sua perspectiva o homem é simplesmente homem quando arranca de si mesmo o poder simbólico da superioridade que a pele branca impõe aos olhos negros. Foram dos movimentos de independência e nacionalistas na África que surgiu o caráter revolucionário dessas poesias.

Sartre analisou os poemas de grandes escritores negros de língua francesa como Aimé Césaire e Léopold Sédar Senghor. Interessante ressaltar que a

obra “Reflexões sobre o Racismo” (1968) foi escrita durante o período das independências dos países africanos do julgo da colonização das potências europeias. No entanto, como os negros haviam sido dispersos pelo fluxo diaspórico, eles tiveram que se apropriar da língua do colonizador branco (através do francês, do português e do inglês) para incitar os oprimidos à união. Portanto, para Sartre (1968), a língua do colonizador fez o papel de eterna mediadora entre colonizador e colonizado.

Sartre dirá, como exemplo da hierarquização do branco em relação ao negro presente na língua francesa, que o negro aprenderá a dizer “branco como a neve” para significar a inocência. Somente quando o negro converter a língua do colonizador numa superlinguagem, numa suposta espiritualidade criada na africanidade, é que a negritude passaria a ser exalada, inclusive porque não existiam termos no francês que conseguissem definir a própria ideia de negritude. Sartre (1968) percebe que houve uma transmutação da raça em historicidade porque é a partir da consciência de si que o negro se inseriu na história universal. Quando o negro se voltou para a sua experiência fundamental, ele desenvolveu uma apreensão intuitiva da condição humana. Como sua memória do passado histórico era ainda fresca, o negro conseguiu ser solidário até mesmo com os europeus que sofreram opressão como ele, como no caso dos judeus.

### **Em defesa da negritude**

Na primeira metade do século XX os estudantes africanos que estavam nas universidades europeias se conscientizaram de que a opressão sofrida evidenciava a diferença racial, independente da classe social. Esses estudantes se tornaram grandes

intelectuais e políticos africanos (Senghor, Kouaté, Houénou) e esperavam mudanças mais importantes após a primeira grande guerra, tal como uma maior representação simbólica, o direito de criação de sindicatos nas colônias, maior grau de autonomia e só muito depois vieram assumir a independência política. Entre as duas grandes guerras, “segundo provas bastante incompletas” (BOAHEN, 2011, p. 749), parece haver uma falta relativa de atividade política na África Ocidental Francesa – formada pela federação de 8 colônias ou territórios além-mar, tendo um governador geral que, em 1946, tornou-se “alto-comissário da república” francesa. Foi com o fim da segunda guerra que, ainda num contexto assimilacionista das colônias africanas francesas, surgiram os partidos políticos nos territórios africanos, embora eles estivessem associados aos seus homólogos franceses, como um prolongamento direto da federação francesa além-mar.

O Partido Comunista em territórios africanos limitara-se a criar grupos de estudos comunistas que tomaram para si a tarefa de criar movimentos anticolonias. Entre 1944 e 1960 a independência continuou sendo popularizada pelos estudantes, tanto na França quanto África. Em 1947, em Paris, Alioune Diop lança a revista “Presença Africana”, que afirmava uma personalidade cultural africana e contestava a colonização. No mesmo ano, Léopold Sédar Senghor lança a sua “Primeira Antologia” e, em seguida, desenvolveu seu conceito de negritude, tomado de empréstimo de Aimé Césaire. Entre 1947 e 1950 nasceu também uma poesia militante e anti-colonial no jornal “Réveil”, publicado em Dakar, com poemas de Dadié, Malonga e Keita. Também se produziram muitos romances durante os

anos de 1950, como os de David Diop, Mongo Beti, Ferdinand Oyono, Ousmane Sembene e Bernard B. Dadié, além de Abdoulaye Sadjí, Camara Laye, Amos Tutuola (SURET-CANALE; BOAHEN, 2011).

Quais eram os objetivos do movimento de negritude? Protestar contra a ordem colonial, buscar desafiar culturalmente o mundo branco, lutar pela emancipação dos povos oprimidos, revisar o relacionamento entre os povos visando uma civilização universal. Na visão de Munanga (1988) este movimento visava restituir o orgulho do passado do continente africano e rejeitar uma assimilação cultural, já que as culturas africanas “teriam sido sufocadas por valores de culturas brancas”. É em razão disso que o historiador Joseph Ki-Zerbo (2011) sublinhará a importância da memória dos africanos para que esta corrija o que foi escrito contra e sem eles. Se na década de 1930, a negritude foi definida como a personalidade negra, ou melhor, a consciência negra, é na segunda metade do século XX que o movimento amplia a sua dimensão política e passa a se associar ao pan-africanismo – evidentemente um movimento de volta às origens culturais, morais e dos valores africanos. A negritude foi, em sua primeira fase, um movimento essencialmente intelectual. Inclusive Munanga afirma que nos anos de 1930 as massas negras não se sensibilizavam com o movimento.

Para o movimento de negritude a criação poética tornou-se um ato político, uma revolta contra a ordem colonial, o imperialismo e o racismo. Apesar disso, Munanga (1988) ressaltará que a negritude de Senghor cairá num neocolonialismo quando esse político e poeta passar a declarar que era a favor da influência francesa tanto na língua, como na cultura. Muitos

criticaram a postura de Senghor, afirmando que sua posição seria o cimento da prisão onde os negros viveriam. Tal crítica pode ser percebida na obra de Sartre (1968). Contra essa posição de Sartre, Munanga (1988) afirmará que os negros se apoiavam pelo mundo todo, mas não queriam se isolar no mundo, pois o maior objetivo era contribuir para a criação de uma nova sociedade. A negritude para Munanga (1988) é uma defesa cultural do perfil negro também compreendida como uma forma de protesto contra a atitude do europeu de querer ignorar outra realidade.

Uma das críticas que o movimento de negritude enfrentou foi baseada no fato de que seus argumentos estavam fundamentados na intenção de unir povos diferentes em cultura e classe social. Alguns críticos consideravam a negritude uma maneira negra de ser branco, por isso eles atacavam o assimilacionismo, é o caso da análise proposta por Sartre (1968). Munanga (1988), entretanto, rebate a crítica ao afirmar que o racismo do colonizado não é expressão do biológico, nem metafísico, como supunha Du Bois (2019), mas sim expressão do social e histórico, discordando da posição de Albert Memmi (1977) que acreditava que de fato o colonizado era também xenófobo e racista.

Os críticos do movimento de negritude (Franz Fanon, Jean-Paul Sartre e Cheik Anta Diop), segundo Munanga (1988), concordam que se a reação do negro contra o racismo colonial branco foi historicamente justa e legítima, ela não encontrou respostas adequadas dentro da teoria da negritude, criando falsos problemas e respostas tendenciosas. Para esses críticos, se existe um complexo de inferioridade do negro, ele é consequência de um duplo processo:

inferiorização econômica em primeiro lugar e, em seguida, a epidermização da inferiorização. Para esses críticos os negros não foram colonizados porque eram negros, ao contrário, foi a tomada de suas terras e a expropriação de sua força de trabalho que tornou os negros seres de segunda ordem.

Já Munanga (1988) salienta que o negro não diz que o branco é inferior, mas sim que ele é agressor e maléfico. Em resumo, o antirracismo do negro para esse autor não é de agressão, mas sim de defesa e concorda que geograficamente, socialmente e economicamente não se poderia unir cubanos, haitianos, antilhanos, estadunidenses, brasileiros e africanos de diversas nacionalidades num movimento comum. Porém, Munanga afirmará que historicamente e psicologicamente isso pode acontecer. Esses povos devem se ajustar ao conteúdo de sua negritude e nunca se reduzir a um denominador comum, a ponto de se tornarem povos negros todos iguais, da mesma forma que não se deve sonhar com uma África una, pois dentro dela há milhares de grupos étnico-linguísticos. Além disso, e apesar de toda diversidade africana, alguns respeitáveis pesquisadores atestam existir linhas fundamentais de uma civilização que poderia ser chamada de africanidade – com referência a toda grande região da África subsaariana.

Munanga também questiona se essa divisão entre África subsaariana e África islamizada (do Norte) não contrariaria os objetivos da negritude. Tal questionamento é realizado com bases históricas já que o contato entre o norte e o sul africano foi notável ao longo da história, apesar de não ser suficiente para criar unidade cultural entre as duas regiões. Para Munanga (1988) a africanidade seria um conjunto

de traços culturais comuns às sociedades subsaarianas, encontrados nos tipos de poder e governos, na iniciação ritualística, na linhagem ou parentesco. Neste sentido, a africanidade encontraria unidade cultural proveniente tanto em dados da biologia, quanto da cultura.

### **Críticas à etnofilosofia e a filosofia na África contemporânea**

Todo esse debate leva Appiah (1997) à crítica da etnofilosofia de Paulin Hountondji, francófono do Benin, que escreveu “Filosofia Africana: mito e realidade”, publicado em 1983. Appiah (1997, p. 152) nos relembra que o texto fundador dessa área de investigação é do padre belga Placide Tempels chamado “A filosofia bantu”, publicado em 1945. Qual seria a principal objeção de Hountondji? Para Appiah (1997) era discutir a “digressão” de Aimé Césaire e Tempels e criticar as estratégias de assimilação da cultura dominante. Mas os seguidores de Tempels, entre esses Kagamé, em “A filosofia banturuandesa do ser”, publicado em 1956, queria validar a teoria do missionário belga, ou seja, demonstrar que havia aspectos universais na filosofia bantu que a vinculava à filosofia européia. Para Hountondji apud Appiah (1997, p. 152) a etnofilosofia é “a tentativa de lidar com sentimentos de inferioridade cultural, redefinindo o folclore como “filosofia” de modo a poder reivindicar uma tradição filosófica autóctone”. E porque isso ocorreria? Isso ocorre porque Tempels tem uma visão althusseriana de filosofia. Para Appiah (1997), tanto em Lênin, quanto em Althusser, a filosofia só é observada em lugares onde há “ciências”, no sentido francês – ou seja, onde há conhecimentos sistemáticos. Para Hountondji, segundo Appiah (1997), se assim o é, é provável que nunca haverá

uma filosofia nesse sentido estrito na África, porque a tradição filosófica oral é incompatível com as exigências do que Althusser chama de ciência. É esse marxismo que diferencia Hountondji do filósofo anglófono de Gana, Kwasi Wiredu, e sua obra de referência “Filosofia e uma Cultura Africana”, publicada em 1980. Wiredu, segundo Appiah (1997), ao discutir a filosofia sobre a política e a vida política tem interesse em questionar a hegemonia dos marxistas na filosofia política africana. Apesar da crítica, Wiredu concorda com Hountondji no que há de especial na situação do filósofo africano: o fato de sua filosofia ser pensada como africana, ou seja, ser criada a partir dessa origem territorial. Para Wiredu, segundo Appiah (1997), ela não deveria ser uma filosofia dos conceitos e dos problemas africanos. Entretanto, Hountondji afirma que a filosofia africana é a parte do discurso universal da filosofia.

Já Appiah (1997) diz que a filosofia africana é um conjunto de textos escritos pelos próprios africanos e descritos como filosóficos por seus próprios autores. Hountondji ao rejeitar a ideia de uma filosofia negra, faz uma conclusão radical que é sua crítica à etnofilosofia: ela teria que começar seu trabalho por uma compreensão profunda do mundo conceitual tradicional. Sobre isso Wiredu, como afirma Appiah (1997), dirá que os etnofilósofos não conseguiram ultrapassar esse passo inicial. E o teste para isso é saber se a filosofia africana dá a possibilidade do filósofo africano de empenhar-se frutiferamente na atividade do filosofar moderno com uma consciência africana (APPIAH, 1997, p. 153). Para Appiah, ultrapassar o projeto descritivo da etnofilosofia é o grande desafio dos filósofos comprometidos com a África na contemporaneidade.

### **Considerações finais**

A grande referência intelectual negra do gênero masculino nos Estados Unidos da América foi sem dúvida W. E. B. Du Bois, um sociólogo e ativista que enfrentou defesas importantes quanto à questão racial, embora não tenha escapado aos problemas que o conceito de raça trouxe para a sua investigação científica, por exemplo, pela biologização da noção e suas implicações.

Em “A conservação das raças” as ideias de Du Bois (2019) apresentam confusões conceituais entre raça e nação, cultura e fenótipo, além de ambiguidades entre a noção histórica e social de raça e sua noção biológica. Tais ideias demonstram que seu apelo retórico acaba por conceber todo povo negro a partir de uma ancestralidade comum, incluindo as diferenças espirituais e psíquicas como sendo baseadas em aspectos físicos, definidas por leis naturais, por uma identidade racial, um sangue comum e uma mesma história. Dessa forma, depreende-se de seu pensamento a emergência da ideia de uma “filosofia negra” produto de fatores biológicos e sociais específicos da “raça negra”: “Essa é a razão de ser da Academia Negra Norte-americana. Ela visa ao mesmo tempo ser o epítome e expressão do intelecto das pessoas de sangue negro da América do Norte, edificando-se como expoente dos ideais de uma das grandes raças do mundo” (DU BOIS, 2019, p. 69). Apesar de o autor supor fazer leitura social e histórica de raça, quando nos aprofundamos no núcleo central de sua argumentação percebemos que Du Bois não avançou e, para nossa surpresa, ele não escapa ao dualismo cartesiano e à colonização de seu pensamento, embora sua ação enquanto ativista na sociedade estadunidense seja de fato

impressionante, porque Du Bois é uma grande inspiração para os líderes dos movimentos pelos direitos civis nos E.U.A em 1964.

Porém, a luta da população negra não acabou com a conquista desses direitos nos E.U.A e se estende até os nossos dias com grande atuação de intelectuais negros. No que cabe ainda à proposta deste artigo, Appiah (1997) demonstra que o padrão da dialética clássica que se encontra no pensamento antirracista de Du Bois também é encontrado nos feminismos. No caso da obra “A mística feminina” de Betty Friedan, publicado em 1963, Hooks (2019) afirma ver claramente nela a reivindicação pela igualdade, porém esse ativismo liberal burguês enfraqueceu e apagou a luta das mulheres negras nas décadas de 1960 e 1970, pois não reconheceu os impactos da colonização sobre a mente, o corpo e o espírito dessas mulheres. Por isso, o feminismo radical buscou evidenciar sua mensagem especial com a finalidade de revalorizar o ““Outro” feminino, não como “companheiro” de sexismo, mas como a Nova Mulher”. (APPIAH, 1997, p. 56).

Hooks (2019, p. 56) diz que o feminismo radical não é uma luta apenas para a igualdade entre mulheres e homens – como propõe o feminismo burguês das mulheres brancas –, a luta daquelas é para acabar com toda opressão, além de ter comprometimento com a erradicação da ideologia dominante, que está presente em vários níveis da cultura ocidental através do racismo, do sexismo, da homo e transfobia, do antissemitismo. Por isso, não podemos pensar raça, negritude, pan-africanismo e África apenas por um olhar masculino, mesmo que o de Du Bois.

Também pela perspectiva decolonial, a intelectual e ativista Lélia Gonzalez

(2020) já na década de 1980 percebia o processo de esquecimento, a *tirada de cena*, que faz tudo para que a história da *crioulada* e das mulheres negras sejam descartadas inclusive por intelectuais negros. Além de acadêmica, Lélia protestava contra o discurso oficial do Estado ditatorial que afirmava não haver racismo no Brasil. Por isso, dedicou sua vida intelectual para construir um pensamento crítico que explicasse as causas socioculturais e econômicas que criava a desigualdade de raça, gênero e classe de forma articulada. Para ela, o feminismo negro possuía uma diferença específica em face ao feminismo burguês: a solidariedade fundada numa experiência histórica de subalternização.

O papel mediador dessa intelectual negra, organicamente inserida nos movimentos sociais, a permitiu criar a ideia de uma identidade afro-latino-americana, categoria cultural e política definida pela latinidade brasileira formada na América, capaz de ser o lócus enunciativo das contradições produzidas pela combinação entre o racismo e o sexismo que negam o reconhecimento das mulheres negras enquanto produtoras de conhecimento. Para a autora, o racismo é uma articulação ideológica e um conjunto de práticas que denota sua eficácia estrutural na medida em que estabelece uma divisão racial do trabalho e cria mecanismos de recrutamento para as posições na estrutura de classes e no sistema de estratificação social (GONZALEZ, 2020, p. 35).

Neste sentido, Gonzalez (2020) desvela que a divisão racial do trabalho faz um peneiramento da população negra e de mulheres, articulando racismo e sexismo, forçando essas populações permanecerem em postos de trabalho hierarquicamente desvalorizados,

definindo o lugar de negro na sociedade brasileira (as favelas, os alagados, as moradias precárias), separando os espaços físicos ocupados por dominantes e dominados, compreendendo como a colonização também incidu sobre essas subjetividades.

#### Referências

APPIAH, K. A. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BOAHEN, A. A. Política e Nacionalismo na África Ocidental – 1919-1935. In: BOAHEN, A. A. (editor). *África Sob Dominação Colonial, 1880-1935*. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO (Col. História Geral da África vol. VII), pág. 727-755, 2011.

DU BOIS, W. E. B. A conservação das raças. *DJEMBERÉM – Revista Científica*. Vol. 1. Nº 1, 2019.

GRAMSCI, A. *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Vol. I, 2001.

GONZALEZ, L. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HOOKS, b. *Teoria Feminista: da Margem ao Centro*. São Paulo: Perspectivas, 2019.

KI-ZERBO, J. Introdução Geral. In: KI-ZERBO (ed.) *Metodologia e Pré-História da África*. São

Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO (Col. História Geral da África vol. VII), pág. XXXI-LVII, 2011.

MARX, K. e ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Ed. Hucitec, 1999.

MEMMI, A. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MOURA, C. *A Sociologia do Negro Brasileiro*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.

MUNANGA, K. *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Ática, 1988.

SANTOS, G. A. *A invenção do ser negro: um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros*. São Paulo: EDUC, 2005.

SARTRE, J. *Reflexões sobre o Racismo*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1968.

SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SURET-CANALE, J. e BOAHEN, A. A. A África Ocidental. In: MAZRUI, Ali A. (editor) e WONDJI, C. (assistente). *África desde 1935*. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO (Col. História Geral da África vol. VIII), pág. 190-227, 2011.

Recebido em 2020-09-08  
Publicado em 2021-09-01