

Seminário 6

Luana

fev/2009

Kwame Anthony Appiah

NA CASA DE MEU PAI
A África na filosofia da cultura

Tradução
Vera Ribeiro

Revisão de tradução
Fernando Rosa Ribeiro

Doutor em Antropologia pela Universidade de Utrecht, Países Baixos
Pesquisador do Centro de Estudos Afro-Asiáticos das Faculdades Cândido Mendes
Professor-visitante do Museu Nacional da UFRJ

CONTRAPONTO

em nossas conversas permanentes — que agora já datam de uma década e meia — sobre assuntos relacionados à África e Afro-América quanto ao me pedir contribuições para três coletâneas que editou. Henry entrou na conversa nos últimos anos, ampliando-lhe o âmbito. Sem os dois Henrys, este livro teria sido muito diferente; na verdade, sem eles, duvido que eu sequer me houvesse aventurado a escrever um livro sobre esses temas.

K. A. A.

Koumassi, Achanti
Janeiro de 1991

mesmo entre os
afrocentristas, havia
uma leitura onde
os signos de África
eram vistos como
inferiores

A invenção da África

"A África para os africanos!", exclamou. (...)
"Um Estado livre e independente na África.
Queremos poder governar-nos neste nosso
país sem interferência externa. (...)!"

Kwame Nkrumah

EM 26 DE JULHO DE 1860, Alexander Crummell, afro-americano de nascimento, liberiano por adoção e padre episcopal com formação na Universidade de Cambridge, discursou para os cidadãos de um condado de Maryland, Cape Palmas. Embora a Libéria só viesse a ser reconhecida pelos Estados Unidos dois anos depois, a ocasião, segundo a estimativa de Crummell, foi o décimo terceiro aniversário de sua independência. Assim, é particularmente curioso que seu título tenha sido "A língua inglesa na Libéria", e que seu tema tenha sido que os africanos "exilados" pela escravidão no Novo Mundo haviam recebido da divina providência "ao menos esta compensação, ou seja, a posse da língua anglo-saxônica".¹ Crummell, considerado por muitos como um dos pais do nacionalismo africano, não tinha a menor dúvida de que o inglês era uma língua superior às "varias línguas e dialetos" das populações nativas africanas; superior em sua eufonia, seus recursos conceituais e sua capacidade de expressar as "verdades mais elevadas" do cristianismo. Agora, decorrido mais de um século, mais de metade da população da África negra vive em países em que o inglês é uma língua oficial; e a mesma providência decretou que quase todo o restante da África fosse governado em francês, árabe ou português.

Talvez o reverendo Crummell ficasse contente com essa notícia, mas teria poucos motivos para sentir-se otimista. Pois, com algumas exceções fora dos países de língua árabe da África do Norte, a língua do governo e a primeira língua de uns poucos, e so é dominada com segurança por uma pequena parcela da população; na maioria das nações anglófonas, até as elites instruídas aprenderam pelo menos uma das centenas de línguas nativas, além — e quase sempre antes — do inglês. Na África francófona, existem hoje elites dentre as quais muitas falam francês melhor do que qualquer outra língua, e falam um tipo de francês particularmente próximo, na gramática, embora nem sempre no sotaque, da

língua da França metropolitana. Mas, mesmo nesses casos, o francês não é confiantemente dominado por nada que se assemelhe a uma maioria.

Essas diferenças entre os Estados francófonos e anglófonos decorre, é claro, das diferenças entre a política colonial francesa e a britânica. Embora o quadro seja complexo demais para um resumo conveniente, a política colonial francesa, em linhas gerais, foi de *assimilation* — transformar os africanos "selvagens" em negros e negras franceses "evoluídos" —, ao passo que a política colonial britânica interessou-se bem menos por formar os anglo-saxões negros (a visão de Crummell.

Apesar dessas diferenças, as elites francófonas e anglófonas não apenas usam as línguas coloniais como meio de governo, como também conhecem e amiúde admiram a literatura de seus ex-colonizadores, havendo optado por escrever uma literatura africana moderna em línguas europeias. Mesmo depois de uma brutal história colonial e de quase duas décadas de contínua resistência armada, a descolonização da África portuguesa, em meados dos anos 70, deixou atrás de si uma elite que redigiu as leis e a literatura africanas em português.

Isso não equivale a negar que haja vigorosas tradições vivas de cultura oral — religiosa, mitológica, poética e narrativa — na maioria das línguas "tradicionais" da África abaixo do Saara, nem a ignorar a importância de algumas línguas tradicionais escritas. Mas, para abrir caminho fora de suas próprias comunidades e adquirir o reconhecimento nacional, para não falar do internacional, a maioria das línguas tradicionais — com a exceção óbvia do swahili — tem que ser traduzida. Poucos Estados negros africanos têm o privilégio de corresponder a uma única comunidade lingüística tradicional. Por essa simples razão, quase todos os escritores que procuraram criar uma tradição nacional, transcendendo as divisões étnicas dos novos Estados africanos, tiveram de escrever em línguas europeias ou correr o risco de ser vistos como particularistas, identificados com as antigas fidelidades e não com as novas. (Uma exceção interessante é a Somália, cujo povo tem a mesma língua e as mesmas tradições; não obstante, ela conseguiu passar uma década, depois da independência, em que suas línguas oficiais foram o inglês, o italiano e o árabe.)¹

Esses fatos refletem-se em muitos momentos; permitam-me apresentar apenas dois: um, quando a decisão do escritor queniano Ngugi wa Thiong'o de escrever em sua língua materna, o gikuyu, levou muita gente em seu próprio país a vê-lo — erroneamente, em minha opinião — como uma espécie de imperialista gikuyu (o que não é uma questão nada trivial no contexto das relações interétnicas no Quênia); e outro, quando o antigo "Haute Volta"² encontrou

¹ República democrática e popular da África Ocidental, com cerca de 8 milhões de habitantes, que conquistou a independência em 1960, denominando-se Haute Volta. Mudou de nome em 1984. (Id. da T.)

um nome "autêntico", denominando-se Burkina Faso, com palavras extraídas de duas das línguas do país — embora continuasse, é claro, a conduzir grande parte de seus assuntos oficiais em francês. Em certo sentido, temos usado as línguas europeias porque, na tarefa de construção nacional [*nation-building*], não podíamos nos dar ao luxo, politicamente, de usar as línguas uns dos outros.

Convém dizer que há outras razões, mais ou menos honrosas, para a extraordinária persistência das línguas coloniais. Não podemos ignorar, por exemplo, do lado honroso, as dificuldades práticas de desenvolver um sistema educacional moderno numa língua em que nenhum dos manuais e livros didáticos foi redigido; tampouco devemos esquecer, na coluna dos débitos, a possibilidade menos nobre de que essas línguas estrangeiras, cujo domínio havia marcado a elite colonial, tenham-se transformado em marcas de *status* preciosas demais para serem abandonadas pela classe que herdou o Estado colonial. Juntas, essas forças díspares conspiraram no sentido de garantir que o corpo mais importante de textos da África abaixo do Saara, mesmo depois da independência, continuasse a ser redigido em inglês, francês e português. Para muitos de seus mais importantes fins culturais, a maioria dos intelectuais africanos ao sul do Saara e o que chamamos de "eurófono".

Essa situação lingüística é de suprema importância na vida cultural dos intelectuais africanos. Obviamente, é de menor peso, para os cidadãos dos Estados africanos em geral, que suas elites dominantes sejam orientadas e, em muitos casos, constituídas por intelectuais eurófonos. Mas, a preocupação com as relações dos mundos conceituais "tradicional" e "moderno", com a integração dos modos de compreensão herdados e os oriundos das teorias, conceitos e crenças recém-adquiridos, está sadada a ser de especial importância na vida daqueles dentre nós que pensam e escrevem sobre o futuro da África em termos basicamente tomados de empréstimo de outros lugares. Podemos reconhecer que a verdade não é propriedade de nenhuma cultura; devemos apoderar-nos das verdades de que precisamos onde quer que as encontremos. Mas, para que as verdades se transformem na base da política nacional e, em termos mais amplos, da vida nacional, há que se acreditar nelas; e saber se as verdades que retiramos do Ocidente serão ou não dignas de crédito depende, em grande medida, de como consigamos administrar as relações entre nossa herança conceitual e as idéias que correm a nosso encontro, vindas de outros mundos.

O discurso de Crummell é-nos mais facilmente acessível numa coletânea de seus textos, publicada pela primeira vez em 1862 e intitulada *The Future of Africa* [O futuro da África]. Um marco do sucesso de uma imagem do mundo que ele compartilhava é que, nos últimos cem anos, poucos dos leitores desse livro — isto é, poucos dos europeus, norte-americanos e africanos dotados do inglês necessário para lê-lo — viram algo estranho nesse título, no interesse

dificuldade
de uma
nova
língua

dificuldades
a língua
com uma
razão
muito
nova

particular de seu autor pelo futuro da África, ou em sua alegação de estar falando em nome de um continente. Trata-se de uma imagem que Crummell apreendeu nos Estados Unidos e confirmou na Inglaterra; embora houvesse de estar-recer a maioria da população "nativa" da Libéria, essa imagem tornou-se, em nosso século, uma propriedade comum de grande parte da humanidade. E há em sua raiz uma compreensão do mundo que faremos bem em examinar, questionar e, talvez, no fim, rejeitar.

No cerne da visão de Crummell há um só conceito norteador: a raça. A "África" de Crummell é a pátria da raça negra, e seu direito de agir dentro dela, falar por ela e arquitetar seu futuro decorria — na concepção do autor — do fato de ele também ser negro. Mais do que isso, Crummell sustentava que havia um destino comum para os povos da África — pelo que devemos sempre entender o povo negro! —, não porque eles partilhassem de uma ecologia comum, nem porque tivessem uma experiência histórica comum ou enfrentassem uma ameaça comum da Europa imperial, mas por pertencerem a essa única raça. Para ele, o que tornava a África unitária era ela ser a pátria dos negros, assim como a Inglaterra era a pátria dos anglo-saxões, ou a Alemanha, a dos teutões. Crummell foi uma das primeiras pessoas a falar como negro na África, e seus textos efetivamente inauguraram o discurso do pan-africanismo. E que ele pensava no povo da África (em termos que o nacionalismo do século XIX tornava naturais) como sendo um único povo, a ser concebido, à semelhança dos italianos ou anglo-saxões, em certo sentido, como uma unidade política natural. Esse é o pressuposto fundamental do pan-africanismo.

A maioria das pessoas de hoje sabe como é difícil avaliar a vida e as pretensões de outras culturas e tradições sem cair presa dos preconceitos decorrentes das perspectivas das nossas. Quando deixamos de avaliar os outros com imparcialidade, torna-se muito improvável receber deles tratamento imparcial. Esse tipo de etnocentrismo, por mais que nos aflija, já não tem como nos surpreender. Podemos rastrear sua feia trajetória na própria história recente da África. Ainda assim, ao menos a princípio, é surpreendente que até afro-americanos como Crummell, que deram início ao discurso nacionalista sobre a África na África, tenham herdado um par de antolhos conceituais que os impossibilitou de ver qualquer virtude na África — muito embora precisassem dela, acima de qualquer outra coisa, como fonte de validação. Uma vez que conceberam os africanos em termos raciais, sua opinião negativa sobre a África não foi fácil de distinguir de uma opinião negativa sobre os negros; através da vinculação da raça ao pan-africanismo, eles nos deixaram um legado incômodo.

A centralidade da raça na história do nacionalismo africano é amplamente presumida e freqüentemente ignorada. Havia muitos estudantes coloniais da África britânica reunidos na Londres dos anos subseqüentes a Segunda Guerra

Mundial — uma guerra em que muitos africanos morreram em nome da liberdade —, e era natural que eles se aproximassem uns dos outros, dado seu anseio comum de tornarem-se politicamente independentes de um mesmo Estado metropolitano. Eles também foram unidos pelo fato de que os britânicos — tanto os que ajudavam quanto os que prejudicavam — os viam a todos, antes de mais nada, como africanos. Mas foi através de um discurso herdado do pan-africanismo de antes da guerra que conseguiram articular uma visão comum da África pós-colonial; e esse discurso foi basicamente produto de cidadãos negros do Novo Mundo.

Posto que o que unia esses pan-africanistas afro-americanos e afro-caribenhos era a ancestralidade parcialmente africana que eles compartilhavam, e uma vez que essa ancestralidade tinha importância no Novo Mundo, através de suas várias teorias populares da raça, talvez a compreensão racial de sua solidariedade tenha sido um desdobramento inevitável; isso foi reforçado pelo fato de que algumas figuras cruciais — entre elas, Nkrumah — haviam rumado na direção oposta à de Crummell, procurando educar-se nas faculdades negras dos Estados Unidos. A tradição em que se pautavam os intelectuais francófonos da era do pós-guerra, fosse ela articulada por Aimé Césaire,* do Novo Mundo, ou Léopold Senghor,** do Velho, partilhava da visão européia e norte-americana da raça. Tal como o pan-africanismo, a *négritude**** começa pela suposição da solidariedade racial dos negros.

Na era do pré-guerra, os africanos coloniais vivenciaram o racismo europeu em graus radicalmente diferentes, em situações diferentes e, em consonância com isso, tinham diferentes graus de preocupação com o assunto. Mas, com a realidade do racismo nazista plenamente à vista — uma realidade que ainda hoje esgota os recursos de nossa linguagem —, era fácil para qualquer um, na era do pós-guerra, ver os malefícios potenciais da raça como princípio organizador da solidariedade política. Difícil era ver a possibilidade de abandonar por completo a raça como noção. Poderia algo ser mais real do que o fato de ser judeu, num mundo em que ser judeu significava a ameaça dos campos de exter-

* Escritor e político francês, nascido na Martinica em 1913, que fez da poesia um motivo de retorno às fontes da *négritude* e proclamou em seus ensaios e peças o desejo de se libertar das formas tradicionais da cultura ocidental. Elegeu-se deputado em 1946, presidindo o Partido Progressista martiniquenho. (N. da T.)

** Léopold Sédar Senghor, político e escritor senegalês, nascido em Joal (perto de Dakar) em 1906. Foi um dos criadores do movimento da *négritude* e presidente do Senegal desde 1960 até 1981, tendo sido reeleito três vezes. (N. da T.)

*** Aqui e em outras passagens, mantivemos o termo francês, usado pelo próprio autor, para marcar que *négritude*, nesse contexto, não se refere simplesmente à condição de ser negro, mas a um movimento muito específico, historicamente situado. O substantivo *négritude*, em sentido genérico, também apareceria no texto, sem destaque. (N. da T.)

P. Crummell é
um tipo de visão
do mundo
que raciocina
em termos de
raça

Pan-africanismo
raça
na
pós-guerra
piorou
a situação
do negro

minho? Num mundo em que ser judeu passara a ter um significado — racial — terrível para todos, o racismo, ao que parecia, só poderia ser enfrentado mediante a aceitação das categorias raciais. (Esse é o tipo de situação que Michel Foucault entendeu através de sua noção de "discurso invertido".) Para os pan-africanistas do pós-guerra, o problema político era o que fazer com a situação do negro. Os que voltaram para casa para criar a África pós-colonial não precisavam discutir ou analisar a raça. Ela era a noção que os havia unido, para começar. A lição que os africanos aprenderam com os nazistas — a rigor, com a Segunda Guerra Mundial como um todo — não foi o perigo do racismo, mas a falsidade da oposição entre uma "modernidade" européia humana e o "barbarismo" do mundo não-branco. Soubéramos, no passado, que o colonialismo europeu podia devastar as vidas africanas com despreocupada facilidade; nesse momento, soubemos que os povos brancos podiam tomar os instrumentos mortíferos da modernidade e usá-los uns contra os outros.

Mas o que a raça significava emocionalmente para os novos africanos não era, de modo geral, o que significava para os negros instruídos do Novo Mundo. Para muitos afro-americanos, criados numa sociedade norte-americana segregacionista e expostos às formas mais cruas de discriminação, o intercâmbio social com os brancos era doloroso e desconfortável. Muitos dos africanos, por outro lado (meu pai entre eles), levaram de volta para casa esposas européias e lembranças calorosas de amigos europeus; poucos deles pareciam estar comprometidos com idéias de separação racial ou doutrinas de ódio racial, mesmo quando voltavam das culturas de "colonos brancos" da África Oriental e do Sul. Uma vez que provinham de culturas em que os negros eram majoritários e em que a vida continuava a ser basicamente controlada por concepções morais e cognitivas locais, eles não tinham motivo para crer que fossem inferiores aos brancos e, conseqüentemente, tinham menos razão para se ressentir deles.

Esse fato é de importância crucial para compreender a psicologia da África pós-colonial. É que, embora essa afirmação possa ser facilmente aceita pela maioria daqueles que, como eu, vivenciaram uma criação africana na África britânica da segunda parte do século XX, ela não há de parecer óbvia aos observadores externos, sobretudo, a meu ver, em virtude de uma importante fonte de equívocação.

Para a maioria dos observadores externos europeus e norte-americanos, há de parecer que nada poderia ser uma base mais óbvia para o ressentimento do que a experiência de um povo colonizado, forçado a aceitar a presença arrogante do

¹ Para preservar a diferença presente na língua inglesa, usamos "colonos brancos" para traduzir *settlers* e "súditos coloniais" para traduzir *colonials*. Esta última palavra designava especificamente os súditos não brancos do Império. (N. da T.)

colonizador. Isso parece óbvio porque se presume uma comparação com a situação dos negros no Novo Mundo.

Meu primeiro sentimento pessoal dessa situação veio, penso eu, da leitura do exemplar de *Family and Color in Jamaica* [A família e a cor na Jamaica], de Fernando Henriquez, que George Padmore, o pan-africanista das Índias Ocidentais, deu a meus pais como presente de casamento; e é impossível ler o *Soul on Ice* [A alma no gelo] de Eldridge Cleaver, por exemplo, sem ficar com uma poderosa sensação de como deve ser pertencer a uma subcultura estigmatizada, viver num mundo em que tudo, desde seu corpo até sua língua, é definido pela "corrente dominante" como inferior. Mas, ler dessa maneira a situação dos súditos coloniais que chegaram à idade adulta antes da década de 1950 é fazer uma suposição que Wole Soyinka identificou, numa passagem que discutirei no capítulo 4 deste livro: a suposição da "igualdade potencial, em qualquer situação dada, entre a cultura estrangeira e a local, no solo efetivo desta última". O que invalida essa suposição é o fato de que a experiência da vasta maioria desses cidadãos das colônias européias na África foi a de uma penetração essencialmente superficial por parte do colonizador.

Se termos o *Aké* de Soyinka, uma autobiografia de sua infância na Nigéria colonial do pré-guerra — ou as narrativas mais explicitamente ficcionalizadas de seu conterrâneo Chinua Achebe —, seremos vigorosamente informados das maneiras como até as crianças, arrancadas da cultura tradicional de seus pais e avós e colocadas nas escolas coloniais, estavam, ainda assim, plenamente imersas numa experiência primária de suas próprias tradições. Esse mesmo sentido claro transparece na névoa romanceada de *L'Enfant noir* [O menino negro], de Camara Laye.² Nessas condições, insistir na alienação dos súditos coloniais de educação ocidental, em sua incapacidade de apreciar e valorizar suas próprias tradições, é correr o risco de confundir o poder dessa experiência primária com o vigor de muitas formas de resistência cultural ao colonialismo. O sentimento de que os colonizadores superestimam o alcance de sua penetração cultural é compatível com a raiva ou o ódio, ou com a ansia de liberdade; mas não implica as deficiências de autoconfiança que levam à alienação.

Quando eu discutir, no capítulo 3, os *intellectuais* coloniais e pós-coloniais, terei mais a dizer sobre a pequena classe de pessoas instruídas cuja alienação constitui um fenômeno real (poderosamente caracterizado por Frantz Fanon³). Mas, a verdade é que a maioria dos que fomos criados durante a era colonial, e por algum tempo depois dela, temos uma aguda consciência de

² Escritor da Guiné (Koumassa, 1928 – Dakar, 1980) que evocou em seus romances as crenças e costumes tradicionais. (N. da T.)

³ Psiquiatra e teórico político francês (Fort-de-France, 1925 – Bethesda, Maryland, 1961). Foi um dos principais teorizadores do anti-colonialismo. (N. da T.)

como os colonizadores nunca detiveram um controle tão pleno quanto os mais velhos de nos deixavam-nos parecer que tinham. Todos vivenciamos o poder persistente de nossas próprias tradições cognitivas e morais: na religião, em eventos sociais como os funerais, em nossa experiência da música, em nossa prática da dança e, é claro, na intimidade da vida familiar. As autoridades coloniais procuravam estigmatizar nossas crenças religiosas tradicionais. Conspirávamos com essa ficção ocultando nosso desdém por grande parte do cristianismo europeu, nas criativas fusões de idéias religiosas que discutirei no capítulo 6; o Estado colonial estabelecia um sistema legal cuja flagrante falta de correspondência com os valores dos colonizados ameaçava, não esses valores, mas o sistema legal colonial.

Um breve episódio servirá para ilustrar essa afirmação. Em meados dos anos 70, eu rodava com um amigo inglês (branco) pela cidade ganesa de Takoradi. Meu amigo estava ao volante. Num cruzamento, paramos atrás de um grande caminhão de madeira, e o motorista, que não nos viu por seu retrovisor, deu marcha a ré em direção a nós. Meu amigo inglês tocou a buzina, mas o motorista continuou recuando... até bater e quebrar nosso pára-brisa. Era uma área movimentada, perto das docas, e houve muitas testemunhas. Ficou bastante claro de quem era a culpa — no sentido do sistema legal — pelo acidente. Contudo, nenhuma das testemunhas dispôs-se a corroborar nossa versão da história.

Noutros contextos, poder-se-ia presumir que isso foi um reflexo da solidariedade racial. Mas, o que as testemunhas disseram deixou claro que seu julgamento tinha uma base diferente, uma base cujo equivalente euro-americano mais próximo teria sido, não a solidariedade de raça, mas de classe. Para elas, a questão era entre uma pessoa — um estrangeiro e, portanto, alguém endinheirado — capaz de pagar por seu pára-brisa, e uma outra pessoa — o motorista de caminhão — que era um empregado que perderia seu emprego e seu ganhapão, se fosse julgado culpado de uma infração de trânsito. Na opinião de nossas testemunhas, era provável que o sistema formal da autoridade estatal penalizasse o motorista de caminhão — que nada fizera de mais sério do que danificar uma propriedade — de um modo que elas julgavam totalmente desproporcional a seu delito. Assim, sem nenhuma coordenação, elas “conspiraram” no sentido de solapar o sistema legal formal.⁶

Esse sistema legal era o de Gana, o sistema de um Estado nacional pos-colonial independente. Mas era, em essência, o sistema colonial, com suas normas impostas pelos britânicos. Nos dez anos seguintes a esse episódio, a “Revolução do Povo”, de Jerry Rawlings,⁷ tentou desmantelar boa parte desse sistema, com

⁶ Oficial e político de Gana (Acra, 1947), que esteve no poder em 1978 e a ele retornou após o golpe de Estado de 1981. (N. da T.)

bastante apoio popular; e o fez, creio eu, precisamente por estar claro que o sistema estava longe de refletir as normas populares.

Pessoalmente, não creio que fossem erradas as noções de direito e responsabilidade implícitas na maneira como o sistema legal ganês de meados dos anos 70, operando em condições ideais, teria resolvido a questão. Mas, isso serve apenas para marcar minha distância das concepções morais vigentes nas ruas de Takoradi. (Mesmo assim, *não* estou tão distante da realidade do sistema legal ganês — ou dos sistemas legais em geral — a ponto de acreditar que houvesse qualquer garantia de que o caso fosse formalmente decidido segundo padrões ideais.)

Os sistemas legais — como os da França, Grã-Bretanha ou Estados Unidos — que evoluíram em resposta a uma mudança da moral política local têm por esteio uma espécie de consenso popular, ao qual se chegou através de uma longa história de acomodação mútua entre a prática legal e a norma popular. Qualquer um que tenha testemunhado um desses atos de oposição espontânea e descomplicada a um Estado cujo funcionamento *não* se baseia nesse consenso pode imaginar, com facilidade, o quanto os súditos coloniais eram capazes de criar atos de resistência similares.

Assim, repetindo minha afirmação, era natural que os súditos coloniais que voltaram para a África depois da Segunda Guerra Mundial fossem, em sua maioria, menos alienados do que presumiram muitos europeus e norte-americanos. É patente que figuras como Kenyata⁸ e Nkrumah, Kaunda⁹ e Nyerere so viveram plenamente a cultura ocidental ao visitarem a Europa e a América; todos eles, em casa, viviam comodamente enraizados nas tradições de seus povos.

De fato, falar em “resistência” nessa fase da cultura colonial já é exagerar os aspectos em que o Estado colonial foi invasivo. Minha historietta provém da Takoradi urbana do fim do século XX; em questões como a vida familiar, nas quais o Estado não pôde intervir efetivamente; nas áreas rurais (pelo menos onde não havia *plantations*); nas classes dominantes locais tradicionais e em meio aqueles que escaparam a uma exposição expressiva a educação colonial, mesmo nas cidades; e anteriormente às penetrações cada vez mais profundas de uma modernidade estrangeira — em todos esses aspectos o sistema colonial anterior pôde ser ignorado para quase todos os fins.

Uma comparação adequada, no Novo Mundo, não seria com a experiência urbana de *Soul on Ice*, mas com o mundo que Zora Neale Hurston registra e reflete, tanto em seus textos mais etnográficos quanto em seu brilhante romance,

⁸ Kamau Johnstone wa Ngenji Kenyata, dito Jomo Kenyata, político do Quênia (1893-1978) que chegou a primeiro-ministro em 1963, após a independência do país, e foi presidente da República de 1964 a 1978. (N. da T.)

⁹ Kenneth Davis Kaunda, político zambiano (Lubwa, 1924) e primeiro presidente da República de Zâmbia, sucessivamente reeleito desde 1961. (N. da T.)

Their Eyes Were Watching God [Seus olhos observavam Deus]: um mundo negro no qual o mundo norte-americano influía de modos culturalmente marginais, ainda que politicamente esmagadores em termos formais. Há muitos momentos de autonomia cultural na América negra, que atingem um sentimento igualmente vivido de seu próprio valor, opondo-se a desvantagens ideológicas muito maiores do que jamais foram enfrentadas pela maioria dos povos colonizados da África.

O que a geração do pós-guerra de africanos britânicos retirou de sua estada na Europa, portanto, não foi um ressentimento em relação à cultura "branca". O que eles retiraram de sua experiência comum, ao contrário, foi o sentimento de que, como africanos, tinham muito o que compartilhar: tomaram por verdadeiro, assim como todo o mundo, que esse sentimento comum estava ligado à sua "africanidade" compartilhada e, em sua maioria, aceitaram a visão européia de que isso significava sua raça comum.

Para os cidadãos da África francesa, uma situação diferente levou aos mesmos resultados. Para os *évolués* franceses, de quem Léopold Senghor é a epítome, não havia como pensar numa explicação cultural de sua diferença da Europa, pois, culturalmente, como exigia a política francesa de *assimilation*, era fatal que acreditassem que, independentemente do que mais pudessem ser, eles eram no mínimo franceses. Uma história que merece ser recontada com frequência é que essa política resultou em que as crianças africanas do Império Francês liam livros didáticos que falavam dos gauleses como "*nos ancêtres*" [nossos ancestrais].

Naturalmente, só em sentido figurado uma criança senegalesa podia afirmar descender de Asterix; e, como mostrou Camara Laye em *L'Enfant noir*, a escolarização colonial fracassou, tão notavelmente na África francófona quanto na anglófona, em seu propósito de "libertar" seus objetos de suas raízes culturais. Não importa em que sentido os gauleses fossem seus ancestrais, eles sabiam que eram — e que se esperava que continuassem a ser — "diferentes". Para dar conta dessa diferença, também eles foram remetidos a teorias raciais.

Assim é que Senghor, o primeiro presidente do Senegal, arquiteto de sua independência e expoente da *négritude* — o principal movimento literário francófono africano e afro-caribenho de nosso século —, é também membro da Académie Française, ilustre poeta francês e ex-membro da Assemblée Nacional da França. Assim é que esse francês extremamente culto — falando em termos culturais, senão jurídicos — é também, aos olhos de milhões de franceses e africanos francófonos (como também a seus olhos, é claro), um porta-voz da raça negra.

Para a geração que teorizou a descolonização da África, portanto, a "raça" foi um princípio organizador central. E, como esses africanos herdaram sua con-

cepção de "raça" basicamente de seus precursores no Novo Mundo, entenderemos melhor a profunda intricação do pan-africanismo com essa concepção se examinarmos, primeiramente, de que modo ela foi manejada no trabalho dos intelectuais afro-americanos que moldaram os elos entre a raça e o pan-africanismo. Essa história tem sido contada com frequência no caso francófono — é muito difícil ignorar a centralidade da raça no desenvolvimento da *négritude* —, mas tem seu equivalente anglófono.¹

No capítulo 2, portanto, examino essa questão na obra de W. E. B. Du Bois, e começo pela discussão de um artigo sobre a "Preservação das raças" que ele apresentou à American Negro Academy no ano em que ela foi fundada por Alexander Crummell.

Mas, o uso que Crummell fazia do termo "raça" era menos articulado, teoricamente — e portanto, mais representativo — que o de Du Bois. Não obstante, ele forneceu uma definição — muitos anos depois de sua celebração da língua inglesa na Libéria — que mais tarde encontraria eco em Du Bois: "uma RAÇA, isto é, uma população compacta e homogênea de uma única ascendência e linhagem sanguíneas..."² Como Du Bois, ele acreditava que "as raças têm sua individualidade. Essa individualidade está sujeita, em todas as épocas, às leis da vida racial. Essa vida racial, em todo o globo, mostra uma invariável propensão, na totalidade dos casos, à integração do sangue e à permanência da essência". Ou então, como ele afirma em outra passagem, "há certas tendências, vistas por mais de duzentos anos em nossa população, que indicam propensões estabelecidas e determinadas e mostram, se não estou enganado, o destino das raças. (...) o princípio da raça é uma das coisas mais persistentes na constituição do homem".³

Não ha razão para crer que Crummell jamais endossasse explicitamente qualquer visão muito específica sobre o caráter biológico da diferença racial, ou que se indagasse, como Du Bois veio a fazer, se haveria uma "permanência da essência". Embora ele sempre presuma que existem raças e que ser membro de uma raça implica a posse de certos traços e inclinações, sua noção de "raça" — como a da maioria dos pan-africanistas posteriores — é menos pensada do que sentida. Assim, é difícil estabelecer algumas das distinções de que precisamos ao nos formularmos o que está fadado a parecer uma pergunta importante: se e em que sentido o movimento pan-africanista, e Crummell como sua epítome, devem ser chamados de "racistas".

Convém reconhecer com clareza que, no começo, por mais incipiente que fosse a forma de teoria racial adotada por Crummell, ela representou algo novo no século XIX. O fato de a forma específica assumida pela teoria racial ser nova não significa, é claro, que ela não tivesse antecedentes históricos; mas é importante, para compreender o que havia de singular na teoria racial de Crummell, relem-

Também os gregos, visivelmente, tinham idéias sobre certos clãs que teriam as características morais que lhes eram próprias em virtude de bênçãos ou maldições lançadas sobre seus ancestrais. Afinal, o *Édipo rei*, de Sófocles, é arrastado para seu destino por força de uma maldição sobre sua família pela qual ele dificilmente seria responsável, uma maldição que prossegue, na geração seguinte, nos *Sete contra Tebas*, de Ésquilo. Mas, mesmo nesses casos, nunca se trata de a maldição funcionar tornando toda a linhagem *perversa*, ou modificando de outro modo sua natureza fundamental. O destino atua sobre as pessoas por causa de sua ascendência, quando sua linhagem é amaldiçoada. E isso, no que concerne às explicações, é mais ou menos o fim da história. Se o caráter moral tiver que ser *explicado*, entretanto, ele o será através do ambiente.

Insisto no fato de que a concepção grega das diferenças culturais e históricas entre os povos era essencialmente ambiental, e de que a concepção judaica era essencialmente uma questão das conseqüências teológicas dos pactos com (ou das maldições sobre) os ancestrais. E a razão disso há de ser óbvia, se pensarmos por um momento nas passagens de Crummell que citei na seção anterior: nem o ambientalismo dos gregos nem a compreensão hebraica teocêntrica da importância de ser um povo são idéias que devamos naturalmente aplicar para entender o uso que Crummell faz da idéia de raça. Na medida em que pensamos na ideologia racial de Crummell como moderna, como implicando idéias que *nós* entendemos, deveremos supor que ele acreditava que as "propensões estabelecidas e determinadas" refletiam as capacidades *hereditárias* de uma raça. Em nossa época, a raça tornou-se, por definição, uma questão de herança.

De fato, mesmo que Crummell pensasse (como parece ter feito) que era parte do plano de Deus para o mundo que os herdeiros dos anglo-saxões o governassem, ele *não* teria pensado nessa missão divina como algo que lhes fosse assegurado porque algum ancestral houvesse agradado a Deus e sido abençoado com uma recompensa hereditária (ou, a propósito, porque os ancestrais das "raças mais escuras" houvessem ofendido a Deus e sido amaldiçoados). Sucede que, na época de Crummell, uma compreensão singularmente moderna do que significava ser um povo — uma compreensão em termos de nossa moderna noção de raça — estava começando a ser forjada: essa noção tinha em seu cerne uma nova concepção científica da hereditariedade biológica, ainda que desse continuidade a alguns dos papéis desempenhados no pensamento grego e judaico pela idéia de povo. Mas, ela também se entrelaçava com uma nova compreensão do povo como nação, e do papel da cultura — e, crucialmente (como veremos no capítulo 3), da literatura — na vida das nações.

Assim, se quisermos responder se Crummell era racista, primeiro teremos de levantar o teor característico do racismo do século XIX. Veremos de imediato que há muitas doutrinas distintas que competem pelo termo "racismo", dentre

as quais tentarei articular as que considero serem as três cruciais. (Assim, usarei as palavras "racismo" e "racialismo" com os sentidos que estipulo: em alguns dialetos do inglês, elas são sinônimas — e, na maioria dos dialetos, sua definição não chega a ser precisa.) A primeira doutrina é a visão — que chamarei de *racialismo* — de que existem características hereditárias, possuídas por membros de nossa espécie, que nos permitem dividi-los num pequeno conjunto de raças, de tal modo que todos os membros dessas raças compartilham entre si certos traços e tendências que eles não têm em comum com membros de nenhuma outra raça. Esses traços e tendências característicos de uma raça constituem, segundo a visão racialista, uma espécie de essência racial; e faz parte do teor do racialismo que as características hereditárias essenciais das "Raças do Homem" respondam por mais do que as características morfológicas visíveis — cor da pele, tipo de cabelo, feições do rosto — com base nas quais formulamos nossas classificações informais. O racialismo está no cerne das tentativas do século XIX de desenvolver uma ciência da diferença racial, mas parece ter despertado também a crença de outros — como Hegel, anteriormente, e Crummell e muitos africanos desde então — que não tinham nenhum interesse em elaborar teorias científicas.

Em si, o racialismo não é uma doutrina que tenha que ser perigosa, mesmo que se considere que a essência racial implica predisposições morais e intelectuais. Desde que as qualidades morais positivas distribuam-se por todas as raças, cada uma delas pode ser respeitada, pode ter seu lugar "separado mas igual". Diversamente da maioria das pessoas educadas no Ocidente, creio que o racialismo é falso — e discutirei isso no capítulo sobre Du Bois; mas, por si só, ele mais se afigura um problema cognitivo do que um problema moral. A questão é como o mundo é, e não como gostaríamos que fosse.

O racialismo, entretanto, é um pressuposto de outras doutrinas que foram chamadas de "racismo"; e essas outras doutrinas tem sido, nos últimos séculos, a base de um bocado de sofrimento humano e a fonte de inúmeros erros morais.

Uma dessas doutrinas — agora, a segunda de minhas três rivais pelo rótulo de "racismo" — é o que se poderia chamar de "racismo extrínseco": os racistas extrínsecos fazem distinções morais entre os membros das diferentes raças, por acreditarem que a essência racial implica certas qualidades moralmente relevantes. A base da discriminação que os racistas extrínsecos fazem entre os povos é sua crença em que os membros das diferentes raças diferem em aspectos que *justificam* o tratamento diferencial; aspectos — como a honestidade, a coragem ou a inteligência — incontrovertidamente considerados (ao menos na maioria das culturas contemporâneas) aceitáveis como base para o tratamento diferencial das pessoas. Assim, a prova de que não existem tais diferenças em características moralmente relevantes — de que não faltam necessariamente aos ne-

gros aptidões intelectuais, ou de que os judeus não são especialmente avarentos — deveria retirar as pessoas de seu racismo, sendo este puramente extrínseco. Como sabemos, é comum tal prova não conseguir alterar substancialmente as atitudes de um racista extrínseco, pois alguns dos melhores amigos do racista extrínseco sempre foram judeus. Mas, nesse ponto, se o racista for sincero, o que temos já não é uma doutrina falsa, mas uma deficiência cognitiva.

Essa deficiência cognitiva, naturalmente, não é rara. Muitos de nós somos incapazes de abandonar crenças que desempenham um papel na justificação das vantagens especiais que auferimos de nossas posições na ordem social. Muitas pessoas que expressam crenças racistas extrínsecas — muitos sul-africanos brancos, por exemplo — beneficiam-se de ordens sociais que lhes conferem vantagens em virtude de sua "raça", de modo que sua pouca inclinação a aceitar provas que as privem de uma justificação dessas vantagens é apenas um exemplo desse fenômeno geral. Do mesmo modo, a prova de que o acesso ao ensino superior é largamente determinado pela qualidade de nossa formação anterior, tanto quanto por nossos talentos inatos, não mina, de modo geral, a confiança dos que ingressam nas faculdades, provenientes de escolas particulares da Inglaterra, Estados Unidos ou Gana. Muitos deles continuam a achar, diante dessa evidência, que sua aceitação nas "boas" universidades mostra que eles são mais bem dotados intelectualmente (e não apenas mais bem preparados) do que os rejeitados. São fatos como esses que dão sentido a noção de falsa consciência, a idéia de que uma ideologia pode proteger-nos de enfrentar fatos que ameacem nossa posição.

Meu interesse aqui não diz respeito aos processos psicológicos ou (de um modo talvez mais importante) aos processos sociais pelos quais essas defesas atuam: mas a recusa de alguns racistas extrínsecos a aceitar provas contrárias a suas crenças deve ser encarada como um exemplo de um fenômeno muito difundido nas questões humanas. É um fato evidente, para o qual as teorias da ideologia devem voltar-se, que nossa espécie é moral e intelectualmente propensa à parcialidade de julgamento. A incapacidade de mudar de idéia diante das evidências é uma deficiência cognitiva, da qual todos nós decerto sofremos em algumas áreas de crença. Mas não constitui, como afirmaram alguns, uma tendência que sejamos impotentes para alterar. Para abalar as convicções daqueles cuja incapacidade decorre desse tipo de defesa ideológica, talvez seja útil lhes mostrarmos como sua reação se encaixa no padrão geral. Na verdade, e em virtude de essas visões *efetivamente* costumarem se enquadrar nesse padrão que as chamamos de "racismo" — vindo o sufixo "-ismo" indicar que o que temos em mente não é apenas uma teoria, mas uma ideologia. Seria estranho chamar de *racista* alguém criado num canto remoto do mundo, em meio a opiniões falsas e depreciativas sobre os brancos, se ele ou ela abandonasse essas crenças com toda a facilidade diante das evidências.

Afirmar que o racista extrínseco *sincero* pode sofrer de uma deficiência cognitiva. Mas, alguns dos que abraçam doutrinas racistas extrínsecas são simplesmente racistas intrínsecos insinceros. Pois (e eis aqui meu terceiro candidato ao rótulo de "racista") os racistas intrínsecos, segundo minha definição, são pessoas que estabelecem diferenças morais entre os membros das diferentes raças, por acreditarem que cada raça tem um *status* moral diferente, independentemente das características partilhadas por seus membros. Assim como, por exemplo, muita gente presume que o simples fato de ser biologicamente aparentada com outra pessoa — um irmão, uma tia, um primo — lhe confere um interesse moral por essa pessoa, o racista intrínseco sustenta que o simples fato de ser de uma mesma raça é razão suficiente para preferir uma pessoa a outra. Para um racista intrínseco, nenhuma quantidade de provas de que um membro de outra raça é capaz de realizações morais, intelectuais ou culturais, ou de que tem características que, em membros de sua própria raça, haveriam de torná-lo admirável ou atraente, serve de base para tratar essa pessoa como ele trataria os membros similarmemente dotados de sua própria raça. Do mesmo modo, alguns sexistas são "sexistas intrínsecos", afirmando que o simples fato de alguém ser mulher (ou homem) é razão para tratá-la(o) de determinadas maneiras. A diferença fundamental entre os "-ismos" intrínseco e extrínseco é que o primeiro declara que um certo grupo é objetável, sejam quais forem seus traços, ao passo que o segundo fundamenta suas aversões em alegações sobre características objetáveis.

Haverá quem já queira objetar que minha discussão do teor das crenças morais e factuais racistas subestima algo que é absolutamente crucial para o caráter da realidade psicológica e sociológica do racismo, ponto em que toquei ao mencionar que os enunciados racistas extrínsecos são freqüentemente feitos por pessoas que sofrem do que chamei de "deficiência cognitiva". Como resultado, convém também afirmar aqui, explicitamente, que a maioria dos racistas na vida real exhibe uma racionalidade sistematicamente distorcida: precisamente o tipo de racionalidade sistematicamente distorcida que costumamos reconhecer na ideologia. E trata-se de uma distorção especialmente notável no campo cognitivo: os racistas extrínsecos, por mais inteligentes ou bem informados que sejam, amíndeu não tratam desapassionadamente as provas contrárias às proposições teóricas do racismo extrínseco. Tal como o racismo extrínseco, o intrínseco também pode comumente ser visto como ideológico: mas, uma vez que as provas científicas não resolvem a questão, a incapacidade de ver que esse racismo é errado só representa uma deficiência cognitiva no que tange as visões filosoficamente controversas sobre a natureza da moralidade.¹² O que torna o racismo intrínseco igualmente ideológico não é tanto a deficiência da racionalidade indutiva ou dedutiva, que é tão marcante, digamos, na teoria oficial africana, mas a ligação que ele tem, tal como o racismo extrínseco, com os interesses — reais ou percebidos — do grupo dominante.

Há possibilidades interessantes de complicar as distinções que estabeleci: por exemplo, alguns racistas alegam, como Crummell, que fazem discriminações entre as pessoas por acreditarem que Deus exige que eles ajam assim. Será esse um racismo extrínseco, baseado na combinação entre Deus como um racista intrínseco e a crença em que é correto fazer o que Deus quer? Ou será que é um racismo intrínseco, por se basear na crença em que Deus requer essas discriminações, por elas serem certas? (Essa distinção tem paralelos interessantes com a pergunta do *Eutífron*:* será que um ato é piedoso porque os deuses o amam, ou será que eles o amam por ser piedoso?) Não obstante, creio que o contraste entre racialismo e racismo e a identificação de dois tipos potencialmente superpostos de racismo fornecem-nos o esqueleto de uma anatomia das atitudes raciais. De posse desses instrumentos analíticos, podemos finalmente abordar a questão do racismo de Alexander Crummell.

Certamente, Crummell era racialista (em meu sentido) e também (novamente, em meu sentido) racista. Mas, nem sempre ficou claro se seu racismo era extrínseco ou intrínseco. Apesar de ele ter tido opiniões muito negativas e esperanças muito elevadas em relação aos negros, porém, podemos suspeitar que o racismo subjacente a seu pan-africanismo teria sido, se articulado, fundamentalmente intrínseco; portanto, teria sobrevivido à descoberta de que aquilo em que ele acreditava no tocante à ligação entre a raça e a capacidade moral era falso. É verdade que ele diz, ao discutir "O problema racial nos Estados Unidos", que "seriam necessárias gerações e mais gerações para tornar o povo norte-americano homogêneo no sangue e nas qualidades essenciais", deixando implícito, como alguns poderiam supor, que são as realidades da diferença racial — a diferença moral "essencial", a diferença das "qualidades" — entre os membros de diferentes raças que exigem uma resposta moral diferente.¹¹ Mas, tudo com que essa afirmação o compromete, por si só, é o racialismo: a existência presente de diferenças raciais. E, em outros pontos — como ao discutir "As relações e deveres dos negros livres dos Estados Unidos com a África" —, ele fala das demandas feitas pela África aos negros de toda parte como "uma convocação natural";¹² um "grande e nobre trabalho planejado pela Providência Divina";¹³ como se o *status* moral diferente das várias raças derivasse, não de seu caráter moral diferenciado, mas de lhes serem atribuídas diferentes tarefas por Deus. Segundo essa visão, poderia haver uma alocação de tarefas moralmente diferentes, sem nenhuma diferença especial de capacidade moral ou cognitiva.

Nesse ponto, o modelo de Crummell, como o da maioria dos nacionalistas negros do século XIX, era, é claro, a história bíblica dos judeus: Jeová escolheu os

filhos de Israel e fez um pacto com eles como Seu povo, e isso lhes conferiu um papel moral especial na história. Mas, como afirmei antes, Ele não lhes deu nenhum equipamento biológico ou intelectual especial para sua tarefa especial.

Se nem sempre fica claro se o racismo de Crummell era intrínseco ou extrínseco, decerto não há razão para esperarmos poder resolver a questão. Já que, provavelmente, esse problema nunca lhe ocorreu nesses termos, não podemos supor que ele tenha tido uma resposta. Na verdade, dada a definição dos termos que ofereci, nada impede que alguém seja um racista intrínseco e extrínseco, afirmando que a simples realidade da raça lhe fornece uma base para tratar os membros de sua própria raça de um modo diferente dos das outras, e que existem características moralmente relevantes que se distribuem diferencialmente entre as raças. Com efeito, por razões que discutirei dentro em pouco, a maioria dos racistas intrínsecos tende a expressar crenças racistas extrínsecas, de modo que não deve surpreender-nos que Crummell pareça ter-se comprometido, efetivamente, com as duas formas de racismo.

Mencionei anteriormente o poderoso impacto exercido pelo racismo nazista nos africanos instruídos que estavam na Europa depois da guerra; desde então, o desenvolvimento político do *apartheid* na República da África do Sul manteve nosso continente continuamente atento a ameaça que o racismo representa para a dignidade humana. Ninguém que viva na Europa ou nos Estados Unidos — pelo menos, ninguém senão um heremita sem nenhum acesso aos meios jornalísticos — pode deixar de estar ciente dessas ameaças. Em tais circunstâncias, sem dívida parece politicamente inoportuno, na melhor das hipóteses, e moralmente insensível, na pior delas, usar o mesmo termo — "racismo" — para descrever as atitudes que encontramos em Crummell e em muitos de seus herdeiros pan-africanistas. Mas, essa reação natural fundamenta-se, creio eu, em confusões.

O que há de peculiarmente aterrador no racismo nazista não é que ele tenha pressuposto, como faz qualquer forma de racismo, crenças (racialistas) falsas, nem tampouco que trouxesse dentro de si uma falha moral — a incapacidade de estender a igualdade de consideração a nossos semelhantes —, mas sim o fato de ele ter levado, primeiro, à opressão, e depois, ao assassinato em massa. E, embora o racismo sul-africano não tenha conduzido a matanças na escala do Holocausto — conquanto tenha levado a África do Sul a executar judicialmente mais membros (quase sempre negros) *per capita* da população do que a maioria dos outros países, e levado a diferenças maciças entre as expectativas de vida dos sul-africanos brancos e não brancos —, ele *de fato* levou à opressão sistemática e à exploração econômica das pessoas não classificadas como "brancas", bem como à imposição de sofrimentos aos cidadãos de todas as classificações raciais, inclusive pelo Estado policial exigido para se manter essa exploração e opressão.

* Um dos "diálogos socráticos" de Platão, cuja discussão sobre ética procura definir a virtude da piedade. (N. da T.)

Portanto, parte de nossa resistência a chamar as idéias raciais de Crummell pelo mesmo termo que usamos para descrever as atitudes de muitos africanos reside, por certo, no fato de Crummell jamais haver contemplado, nem por um momento, a utilização da raça como base para fazer mal a alguém. A rigor, parece-me haver um padrão significativo na retórica do racismo moderno: o discurso da solidariedade racial costuma expressar-se através da linguagem do racismo *intrínseco*, enquanto os que usaram a raça como base da opressão e do ódio apelaram para idéias racistas *extrínsecas*. Esse ponto é importante para compreendermos o caráter do pan-africanismo contemporâneo.

Na África, na Europa e nos Estados Unidos, os dois principais e mais conhecidos usos da raça como fundamento para a solidariedade moral são variações do pan-africanismo e do sionismo. Em ambos os casos, pressupõe-se que um "povo", os negros ou os judeus, tenha como base para uma vida política comum o fato de pertencer a uma única raça. Há variedades de cada uma dessas formas de "nacionalismo" que fazem com que a base resida nas tradições comuns; contudo, por mais plausível que seja isso no caso do sionismo, que tem no judaísmo, como religião, um candidato realista a um foco comum e não racial de nacionalidade, os povos da África têm muito menos em comum, culturalmente, do que se costuma supor. Voltarei a essa questão em capítulos posteriores, mas permitam-me dizer desde logo qual é, a meu ver, o fato central: o que os negros do Ocidente, tal como os judeus secularizados, mais têm em comum é o fato de serem percebidos — por eles mesmos e pelos outros — como pertencendo a uma mesma raça, e de essa raça comum ser usada pelos outros como fundamento para discriminá-los: "Se algum dia você esquecer que é judeu, um *goy* o lembrará disso." Os pan-africanistas reagiram à sua experiência de discriminação racial aceitando o racismo que ela pressupunha. Como argumentarei no capítulo 2, sem os antecedentes das noções raciais desaparece essa fundamentação intelectual original do pan-africanismo.

Embora a raça realmente esteja no cerne do nacionalismo pan-africanista, entretanto, parece que é a realidade de uma raça comum, e não a de um caráter racial comum, que proporciona a base para a solidariedade. Quando o racismo se entranha na base da solidariedade nacional, ele é intrínseco, e não extrínseco. É isso que faz da idéia de fraternidade uma idéia naturalmente aplicável ao discurso nacionalista. Pois, como já assinali, o *status* moral dos parentes próximos não é normalmente considerado, na maioria das culturas, como decorrente das qualidades do caráter: supõe-se que amemos nossos irmãos e irmãs a despeito de suas falhas, e não por suas virtudes. Crummell, novamente uma figura representativa, usa a metáfora da família e a torna literal nestas palavras surpreendentes:

As raças, como as famílias, são organismos e ordenações de Deus; e o sentimento racial, tal como o sentimento familiar, é de origem divina. A extinção do sentimento racial é tão possível quanto a extinção do sentimento familiar. Na verdade, a raça é uma família.¹⁶

É a assemelhação do "sentimento racial" ao "sentimento familiar" que faz o racismo intrínseco parecer tão menos objetável do que o extrínseco. É que essa identificação metafórica reflete o fato de que, no mundo moderno (ao contrário do século XIX), o racismo intrínseco é quase que exclusivamente reconhecido como a base dos sentimentos comunitários. Desse modo, certamente podemos ter uma idéia daquilo que um amigo e companheiro de trabalho de Crummell, Edward Blyden, chamou de "a poesia da política", que é "o sentimento da raça", o sentimento das "pessoas a quem estamos ligados".¹⁷ O racismo, aqui, serve de base para exageros, para um tratamento melhor do outro do que dispensaríamos em condições diferentes, melhor do que o dever moral exige de nós.

Esse, insisto, é um dado contingente, é algo que poderia facilmente ter sido outra coisa. Não há nenhuma impossibilidade lógica na idéia de racistas cujas crenças morais levam a sentimentos de ódio contra outras raças, ao mesmo tempo não deixando espaço para o amor pelos membros da sua. No entanto, a maior parte do ódio racial e de fato expressa pelo racismo extrínseco: a maioria das pessoas que usaram a raça como base para fazer mal aos outros sentiu necessidade de ver esses outros como moralmente falhos por si mesmos. Uma coisa é alguém abraçar a fraternidade sem alegar que seus irmãos e irmãs têm quaisquer qualidades especiais que mereçam reconhecimento, e outra é ele abraçar o ódio por outros que nada fizeram para merecê-lo. Conta-se uma história — uma das muitas numa tradição heróica de humor judaico na opressão — de um velho judeu provocado por um par de nazistas numa rua de Berlim, na década de 1930. "Quem você acha que é responsável por todos os nossos problemas, judeu?", pergunta um dos provocadores. O ancião faz uma pequena pausa e responde: "Por mim, acho que são os fabricantes de *pretzel*."¹⁸ "Por que os fabricantes de *pretzel*?", pergunta o nazista; e vem a resposta: "É por que os judeus?" Na Alemanha dominada pelos nazistas, qualquer observador, mesmo vagamente objetivo, teria sido levado a formular essa pergunta. Mas Hitler tinha para ela uma resposta comprida — uma lista extensa, ainda que absurda, de acusações contra a "raça" judaica.

Similarmente, muitos africanos — como muitos do Sul dos Estados Unidos até data recente — têm uma longa lista de respostas racistas extrínsecas

¹⁶ Biscoito salgado crocante, em forma de no, muito consumido pelos alemães e comumente servido para acompanhar a cerveja. (B. da T.)

para a pergunta sobre por que os negros não devem ter os mesmos direitos civis. O racismo extrínseco costuma ser a base para tratarmos as pessoas pior do que faríamos em outras circunstâncias, e para lhes darmos menos do que aquilo a que sua humanidade as habilita. Mas, também esse é um fato contingente. Na verdade, o cauteloso respeito de Crummell pelos brancos decorria de uma crença nas qualidades morais superiores da raça anglo-saxônica.

O racismo intrínseco é, a meu ver, um erro moral. Mesmo que o racismo fosse correto, o simples fato de alguém pertencer a outra raça não seria razão para tratá-lo pior — ou melhor — do que a alguém da própria raça. Em nossa vida pública, as pessoas devem ser tratadas independentemente de suas características biológicas: para que sejam diferentemente tratadas, tem que haver alguma diferença moralmente relevante entre elas. Em nossa vida privada, somos moralmente livres para ter preferências "estéticas" entre as pessoas, mas, como nosso tratamento delas levanta questões morais, não podemos fazer distinções arbitrárias. Usar a raça em si como uma distinção moralmente relevante parece-nos obviamente arbitrário. Sem características morais associadas, por que haveria a raça de fornecer uma base melhor do que a cor do cabelo, a altura ou o timbre da voz? E, quando duas pessoas compartilham todas as propriedades moralmente relevantes para uma ação que devamos praticar, seria um erro — uma incapacidade de aplicar a injunção kantiana de universalizar nossos juízos morais — usar os meros fatos da raça como base para tratá-las de maneira diferenciada. Ninguém há de negar que a ascendência comum pode, em alguns casos particulares, responder por semelhanças no caráter moral. Mas, nesse caso, as semelhanças morais é que justificariam o tratamento diferenciado.

Presumivelmente, a maioria das pessoas — excetuados o Partido Nacionalista Sul-Africano e a Ku Klux Klan — têm em comum o sentimento de que o racismo intrínseco requer distinções arbitrárias. Por isso, em sua maioria, elas não se dispõem a expressá-lo em situações que suscitem uma crítica moral. Mas, não sei como eu discutiria com alguém que se dispusesse a anunciar um racismo intrínseco como uma idéia moral básica.

Poder-se-ia supor que essa visão devesse ser encarada menos como a adesão a uma proposição (moral) do que como a expressão de um gosto, análogo, digamos, ao preconceito alimentar que faz com que a maioria dos ingleses não se disponha a comer carne de cavalo, e com que a maioria dos ocidentais não queira comer as larvas de insetos que o povo !Kung da África Austral considera tão apetitosas. Essa analogia faz por nos ao menos isto: fornece um modelo do modo como o racismo extrínseco pode ser reflexo de um preconceito intrínseco subjacente. Pois, é claro, na maioria das culturas, os preconceitos alimentares são racionalizados: os norte-americanos dizem que os insetos são anti-higiênicos, e o povo achanti, que os gatos devem ter um sabor horrível. No entanto, um inseto cozido não é mais ameaçador para a saúde do que uma cenoura cozida, e

o sabor desagradável da carne de gato, longe de justificar nosso preconceito contra ela, provavelmente decorre desse preconceito.

Mas, aí termina a utilidade da analogia. Pois o racismo intrínseco, tal como o defini, não é simplesmente uma preferência pela companhia dos "iguais" [*one's own kind*], mas uma doutrina moral, uma doutrina que supostamente subjaz a diferenças no tratamento das pessoas em contextos em que a avaliação moral é apropriada. E, no que tange às distinções morais, não podemos aceitar que *de gustibus non disputandum* ["gosto não se discute"]. Não é preciso todo o aparato da ética kantiana para exigir que a moral seja limitada pela razão.

Uma analogia adequada seria com alguém que achasse que podia continuar a matar o gado para obter carne, mesmo que o gado exercesse todas as complexas habilidades culturais dos seres humanos. Penso ser óbvio que criaturas que compartilhassem nossa capacidade de entendimento e nossa capacidade de sentir dor não seriam tratadas do modo como efetivamente tratamos o gado; que um "especismo intrínseco" seria tão errôneo quanto o racismo. E o fato de a maioria das pessoas considerar pior a crueldade com os golfinhos do que com os sapos sugere que elas talvez concordem comigo. Essa distinção nas atitudes por certo reflete a crença em que a vida mental dos grandes mamíferos é mais rica. Mesmo assim, como afirmei, não sei como eu haveria de *argumentar* com alguém que não conseguisse enxergar isso; alguém que continuasse a agir segundo a crença contrária poderia, no fim das contas, simplesmente ter que ser trancafiado.

Se, como creio, o racismo intrínseco é um erro moral e o racismo extrínseco implica falsas crenças, de modo algum é evidente que o racismo seja o pior erro que nossa espécie cometeu em nossa época. O que houve de errado no genocídio nazista foi que ele acarretou o assassinato sadico de milhões de inocentes; dito isso, seria perverso concentrar demastada atenção no fato de que a lógica alegada para esse assassinato foi a "raça". Os assassinatos em massa de Stalin ou de Pol Pot⁵ extraem pouca vantagem moral de terem sido predominantemente baseados em critérios não raciais.

O pan-africanismo herdou o racismo intrínseco de Crummell. Não se pode dizer que o tenha herdado *de* Crummell, já que, na época deste, era uma propriedade intelectual comum do Ocidente. Podemos ver Crummell como um símbolo da influência desse racismo nos intelectuais negros, uma influência profundamente calcada na retórica do nacionalismo africano do pós-guerra. É notável o quanto de Crummell ou Blyden podemos ouvir, por exemplo, no primeiro primeiro-ministro de Gana, Kwame Nkrumah, quando ele narra, na

⁵ Nome verdadeiro de Saloth Sor (ou Sar), político cambodiano, chefe militar do Khmer Vermelho, depois primeiro-ministro em 1976 e principal responsável pelas atrocidades cometidas em seu regime. (N. da T.)

Autobiografia de Kwame Nkrumah, um discurso feito na Libéria em 1952, quase um século depois do discurso de Crummell pelo qual comecei:

Assinalei que a Providência é que havia preservado os negros durante seus anos de provação no exílio, nos Estados Unidos da América e nas Índias Ocidentais; que se tratava da mesma Providência que havia cuidado de Moisés e dos israelitas no Egito, séculos antes. "Um grande êxodo está chegando a África de hoje", declarei, "e esse êxodo será confirmado quando houver uma África Ocidental unida, livre e independente (...)."

"A África para os africanos!", exclamei. (...) "Um Estado livre e independente na África. Queremos poder governar-nos neste nosso país sem interferência externa. (...)!"¹⁸

Não é difícil ler este último parágrafo de Nkrumah como a epígrafe de uma discussão sobre Alexander Crummell. Para Nkrumah, assim como para Crummell, os afro-americanos que foram para a África (como Du Bois foi para Gana a convite de Nkrumah) estavam voltando — providencialmente — para sua pátria racial natural.

Se quisermos escapar plenamente do racismo e do racialismo que ele pressupõe, teremos que buscar outros fundamentos para a solidariedade pan-africana. No capítulo 3, referente à crítica literária africana, ofereço diversas sugestões para refletir sobre os modernos escritos africanos, sugestões que procuram elaborar uma compreensão dos modos como os escritores africanos são formados, em aspectos comuns, pela situação colonial e pós-colonial; argumentarei que a literatura africana nas línguas metropolitanas sugere, de muitos modos sutis, o encontro histórico entre a África e o Ocidente. Depois, no capítulo sobre Soyinka, e mais plenamente no capítulo 9, afirmarei que há bases para uma ação comum em nossa situação compartilhada: a Organização da Unidade Africana pode sobreviver à derrocada da idéia de raça negra.

A política racial que descrevi — decorrente de lugares-comuns do nacionalismo europeu — foi central na ideologia de Crummell. Mas, esse nacionalismo diferiu do de seus predecessores e contemporâneos europeus em aspectos importantes, que emergem ao explorarmos a política da língua pela qual comecei. O envolvimento de Crummell com a questão da transferência da língua inglesa para o negro africano contraria uma vigorosa tradição da filosofia nacionalista européia. Para Herder, profeta do nacionalismo alemão e filósofo fundador da moderna ideologia da nacionalidade, o espírito de uma nação expressava-se sobretudo em seu *Sprachgeist*, o espírito da língua; e uma vez que, como observou Wilson Moses, há muito de Herder em Crummell, seria esperável vermos Crummell debatendo-se com a tentativa de descobrir nas línguas tradicionais da África uma fonte de identidade.¹⁹ Contudo, a ado-

ção desse princípio herderiano por Crummell enfrentou obstáculos insuperáveis, entre eles seu conhecimento da variedade das línguas africanas. É que, na época de Crummell, a nação fora inteiramente racializada: admitindo-se seu pressuposto de que o negro era uma única raça, ele não poderia buscar na língua o princípio da identidade negra, simplesmente por haver línguas demais. Como mostrarei no capítulo 3, ao discutir a crítica literária africana, a política da linguagem continuou a afligir os africanos; e houve, e claro, muitos escritores, como Ngugi, que tiveram um apego mais profundo a nossas línguas maternas.

Não há indícios, porém, de que Crummell jamais tenha-se afligido por sua rejeição das muitas "línguas e dialetos" da África. Para isso, penso eu, há uma explicação simples. Para Crummell, como deixa claro "A língua inglesa na Libéria", não é o inglês como *Sprachgeist* dos anglo-saxões que importa: é o inglês como veículo do cristianismo e — o que ele veria como exatamente a mesma coisa — da civilização e do progresso.

É que Crummell herdou não apenas a concepção européia aceita de raça, mas também, como afirmarei, a compreensão aceita da natureza da civilização e da falta dela na África. O uso do termo "civilização" por Crummell é característico dos ingleses ou norte-americanos vitorianos cultos. Às vezes, ele parece ter em mente apenas o que os antropólogos de hoje chamariam de "cultura": o corpo teórico moral, religioso, político e científico e as práticas costumeiras de uma sociedade. Nesse sentido, é claro, teria sido apropriado, mesmo para ele, falar de civilizações africanas.

Mas, ele também emprega o termo — como é comum usarmos a palavra "cultura" — não dessa maneira descritiva, mas de um modo valorizador; e o que ele valorizava era o corpo de crenças verdadeiras e práticas morais corretas que considerava caracterizarem o cristianismo — ou, mais precisamente, sua própria forma de protestantismo. Essa dupla utilização do termo, evidentemente, não é acidental. Pois uma civilização — no sentido descritivo — dificilmente seria digna desse nome se deixasse de reconhecer as "verdades mais elevadas"; nosso interesse na cultura, no sentido descritivo antropológico, decorre basicamente de nosso senso de seu valor. Crummell tinha em comum com seus contemporâneos europeus e norte-americanos (ao menos os que dentre eles tinham alguma opinião sobre o assunto) uma idéia essencialmente negativa da cultura tradicional da África, anárquica, desprovida de princípios e ignorante, e definida, dada a ausência de todos os traços positivos da civilização, como "selvagem"; os selvagens dificilmente têm alguma cultura. A civilização implicava, para Crummell, precisamente "a clareza da mente, livre do domínio das falsas idéias pagãs"²⁰ Somente se houvesse nas culturas tradicionais algo que Crummell considerasse digno de ser salvo e que ele teria esperado, com Herder, encontra-lo captado no espírito das línguas da África.

É tremendamente importante, penso eu, insistir em quão natural era a visão de Crummell, dados os seus antecedentes e a sua educação. Por mais que tivesse esperanças na África, por mais que lhe dedicasse sua vida, ele não conseguia deixar de vê-la, acima de qualquer outra coisa, como pagã e selvagem. Qualquer livro com alguma autoridade que ele lesse sobre a África teria confirmado esse juízo. E podemos ver quão inescapáveis eram essas crenças, ao considerarmos que cada uma das idéias que rastreei em Crummell também pode ser encontrada nos textos do mesmo Edward W. Blyden que citei anteriormente, um homem que foi, ao lado de Africanus Horton, do Velho Mundo, e Martin Robinson Delany, do Novo, um dos três contemporâneos de Crummell igualmente aptos a reivindicar o título de "pai do pan-africanismo".

Como Crummell, Blyden era nativo do Novo Mundo e liberiano por adoção; como Crummell, era padre e fundador da tradição do pan-africanismo; e, por algum tempo, os dois foram amigos e colegas de trabalho, nos primórdios do moderno sistema educacional da Libéria. Blyden era um estudioso poliglota: seus ensaios incluem citações de Dante, Virgílio e Saint-Hilaire nas línguas originais; estudou árabe, com vistas "à sua introdução na Universidade Liberiana", onde foi um dos primeiros professores; e, quando se tornou embaixador liberiano junto à rainha Vitória, ele entrou em "contato — epistolar ou pessoal — com (...) o sr. Gladstone, (...) Charles Dickens [e] Charles Sumner"²¹ Suas idéias sobre a raça são as de Crummell — e, poderíamos acrescentar, da rainha Vitória, de Gladstone, de Dickens e de Sumner: "Entre as conclusões a que o estudo e a pesquisa vêm conduzindo os filósofos, nenhuma é mais clara do que esta: a de que cada uma das raças da humanidade tem um caráter específico e um trabalho específico."²² Para Blyden, assim como para Crummell, a África era a pátria adequada do negro, e o afro-americano era um exilado que deveria "voltar para a terra de seus pais (...) E FICAR EM PAZ CONSIGO MESMO"²³ Como Crummell, Blyden acreditava que "o inglês é, sem dúvida, a mais adequada das línguas européias para transpor os numerosos abismos entre as tribos, causados pela grande diversidade de dialetos entre elas".²⁴

Talvez não surpreenda, portanto, que Blyden também tenha compartilhado o extremo desprezo de Crummell pelas culturas tradicionais — ou, como diria ele, "pagãs" — da África. Fora das áreas em que o islamismo havia introduzido uma certa medida de civilização exógena, a África de Blyden era um lugar de "ruidosas apresentações dançantes", "fetichismo" e poligamia; em suma, achava-se num "estado de barbarismo"²⁵ Blyden afirmava, no entanto, que "não há uma só deficiência mental ou moral hoje existente entre os africanos — uma só prática a que eles hoje se dediquem — para a qual não possamos encontrar paralelo na história passada da Europa";²⁶ e tinha grande respeito pelo islamismo africano. Mas, no cômputo final, sua opinião, como a de Crummell, era que

as religiões e políticas da África deveriam ceder lugar ao cristianismo (ou, como segunda opção, ao islamismo) e ao republicanismo.²⁷

As pessoas letradas de minha geração, tanto na África quanto, em menor grau, no Ocidente, talvez tenham dificuldade em resgatar a concepção sobre os africanos, esmagadoramente negativa, que povoava a corrente dominante da vida intelectual européia e norte-americana nos primeiros anos dos impérios africanos da Europa. Como Blyden expressou essa questão na *Fraser's Magazine*, em 1875, com louvável comedimento: "Não é demais dizer que a literatura popular do mundo cristão, desde o descobrimento da América, ou no mínimo nos últimos duzentos anos, tem sido antinegra."²⁸ Eu poderia fazer uma seleção dentre milhares e milhares de textos que Crummell e Blyden talvez tenham lido para "lembrar-nos" disso; deixem-me oferecer como prova um texto emblemático, cujas palavras contêm uma ironia especial.

Até nesse monumento da racionalidade iluminista que é a *Encyclopédie* — texto que ele provavelmente teria estigmatizado como obra de um deísmo cínico — Crummell poderia ter lido, a propósito dos povos da costa da Guiné:

Os nativos são idólatras, supersticiosos e vivem em extrema imundície; são malandros preguiçosos e bêbados que não pensam no futuro, insensíveis a qualquer acontecimento, alegre ou triste, que lhes dê prazer ou os aflija; não têm senso de pudor ou continência nos prazeres da vida, cada um dos sexos mergulhando no outro como um selvagem das eras mais primitivas.²⁹

Se Crummell abrisse a enciclopédia no artigo sobre a *Humanidade*, teria lido que "*les Nègres sont grands, gros, bien faits, mais mais & sans génie*". (Não tenho certeza de poder captar numa tradução o tom original de condescendência dessa frase, mas aqui vai: "Os negros são grandes, gordos e bem-feitos, mas ingênuos e sem criatividade intelectual.") Temos de fazer um esforço para recordar que essa é a mesma *Encyclopédie*, o mesmo "Dictionnaire Raisonné des Sciences", que condenou a escravidão africana como "repugnante à razão", e que afirmou que reconhecer a condição do escravo na Europa seria "decidir, nas palavras de Cícero, as leis da humanidade pela lei civil da sarjeta".³⁰ O preconceito racial que o século XIX adquiriu e desenvolveu a partir do Iluminismo não decorreu simplesmente de um sentimento negativo em relação aos africanos. E a incapacidade de Crummell e Blyden de enxergar qualquer virtude em nossas culturas e tradições não tornou menos autêntico seu desejo de ajudar os africanos.

Crummell não precisava ler essas palavras na enciclopédia; sua mente fora formada pela cultura que as produziu. Mesmo depois de ter vivido na África, ele acreditava que sua experiência confirmava esses juízos.

A África é vítima de suas idolatrias heterogêneas. A África tem definhado sob o peso do aumento das misérias moral e civil. A escuridão cobre a terra, e

uma grande escuridão, o povo. Os grandes males sociais têm prevalência universal. A confiança e a segurança estão destruídas. A licenciosidade abunda por toda parte. Moloch domina e impera em todo o continente e, pelo ordálio da Sassywood,¹ dos fetiches, dos sacrifícios humanos e da adoração do demônio, vem devorando homens, mulheres e crianças.

Portanto, embora a visão de Crummell sobre a África pouco diferisse da visão da *Encyclopédie*, publicada cerca de um século antes, ele tinha uma análise diferente do problema: "Eles não dispõem do Evangelho. Estão vivendo sem Deus. A Cruz nunca deparou com seu olhar (...)."²

A visão de Crummell de uma "religião nativa", composta "pelo ordálio da Sassywood, dos fetiches, dos sacrifícios humanos e da adoração do demônio" na "escuridão" africana era menos sutil que a de Blyden. Este escreveu:

Não há uma tribo no continente da África, apesar da opinião quase universal em contrário, apesar dos fetiches e amuletos que muitas delas supostamente adoram — não há, afirmo, uma única tribo que não levante as mãos para o Grande Criador. Não há uma só que não reconheça o Ser Supremo, ainda que entendendo imperfeitamente Seu caráter — e quem compreende perfeitamente Seu caráter? Eles acreditam que o céu e a terra, o sol, a lua e as estrelas que eles fitam foram criados por um Agente pessoal Todo-Poderoso, que é também seu Criador e Soberano, e Lhe rendem a adoração que seus instintos mcultos conseguem conceber. (...) Não há ateus nem agnósticos entre eles.³

Mas as diferenças, aqui, são basicamente diferenças de tom: pois Crummell também escreveu — numa passagem citada por Blyden — sobre "o anseio do africano nativo por uma religião superior"⁴ Esses missionários, que eram também nacionalistas, frisaram reiteradamente a receptividade dos africanos, quando adequadamente instruídos, ao monoteísmo; a despeito dos horrores do paganismo africano, a ambos impressionou a religiosidade natural dos africanos.⁵

É tentador encarar essa visão como mais uma imposição da visão distorcida dos exilados; no Novo Mundo, o cristianismo proporcionara o principal veículo de expressão cultural aos escravos. Ele não lhes podia ser negado num país cristão — e lhes deu consolo em seu "vale de lágrimas", guiando-os pelo "vale das sombras". Uma vez comprometida com as explicações racialistas, era inevitável que a rica vida religiosa dos negros do Novo Mundo fosse vista como decorrente da natureza do negro e, desse modo, projetada nos negros da África. Não obstante, há uma certa veracidade nessa visão compartilhada por Crummell e Blyden: em certo sentido, de fato não havia "ateus e agnósticos na África".

¹ Nesse ordálio, ou prova, o acusado de feitiçaria bebia uma mistura da casca de Sassywood, para mostrar-se inocente ou culpado. Sassywood é uma árvore da África Ocidental (*Erythrophloeum guineense*) cuja casca é venenosa. (N. da T.)

Infelizmente para os projetos de uma África cristã, moldada segundo as ambições de Crummell ou Blyden, a religiosidade dos africanos — como veremos mais adiante — era algo difícil de entender pelos cristãos ocidentais.⁶

Num maravilhoso poema, a cabo-verdense Onésima Silveira escreveu:

O povo das ilhas quer um poema diferente
Para o povo das ilhas;
Um poema sem exilados a se queixar
Na calma de sua existência.⁷

Podemos tomar essa estrofe como um símbolo do desafio que os pan-africanistas africanos do pós-guerra lançaram à atitude representada por Crummell em relação à África. Criados na África, em culturas e tradições que eles conheciam e compreendiam como gente do lugar, era-lhes impossível compartilhar da idéia da África como um vazio cultural. Por mais impressionados que estivessem com o poder da tecnologia ocidental, eles também tinham um compromisso com os mundos de suas diversas tradições. As provas cotidianas, em sua educação — na medicina, na lavoura, na posseção pelos espíritos, nos sonhos, na "bruxaria, nos oráculos e na magia" —, da existência da rica ontologia espiritual dos ancestrais e divindades a seu redor não podiam ser tão facilmente descartadas como um absurdo pagão. Os "exilados" do Novo Mundo podiam mostrar seu amor pela África procurando eliminar suas culturas nativas, mas os herdeiros das civilizações africanas não podiam desfazer-se com tamanha facilidade de seus ancestrais. Dessa situação brotou uma abordagem cuja lógica descrevo no capítulo referente a Du Bois; os novos africanos compartilhavam a concepção de Crummell — e da Europa — sobre eles mesmos, como unidos pela raça, mas procuravam celebrar e pautar-se em suas virtudes, e não depreciar e substituir seus vícios. A manifestação mais conhecida dessa lógica encontra-se na *négritude*, mas tem também suas manifestações anglofonas, por exemplo, no culto da "personalidade africana" por Nkrumah, ou na celebração que J. B. Danquah fez de suas próprias tradições religiosas em *The Akan Doctrine of God* [A doutrina akan de Deus].⁸ Esses celebradores da raça africana podem ter falado da necessidade de cristianizar ou islamizar a África, de modernizar, por assim dizer, sua religião. Mas, a concepção que tinham do que significava isso no nível da metafísica era muito diferente da de Crummell e das missões europeias. Traçar essa diferença é acompanhar um elemento importante na mudança de posição do pan-africanismo a respeito da política cultural, ocorrida depois da Segunda Guerra Mundial, quando ele enfim se tornou um movimento africano. Voltarei a essa questão adiante.

Embora, com isso, tenha-se tornado possível valorizar as tradições africanas, a persistência da categoria da raça teve conseqüências importantes. É que parte

da concepção crummelliana da raça é uma concepção da psicologia racial, e esta — que às vezes se manifesta como uma crença em modos de pensar caracteristicamente africanos — também levou a uma suposição persistente de que existem crenças caracteristicamente africanas. Ou seja, a psicologia racial levou não apenas a uma crença na existência de uma *forma* de pensamento africana peculiar, mas também a uma crença em *conteúdos* africanos especiais do pensamento. O filósofo beninense Paulin Hountondji chamou "unanimismo" a essa visão de que a África é culturalmente homogênea — a crença em que há uma espécie de corpo central da filosofia popular compartilhado pelos africanos negros em geral. E não teve dificuldades para reunir uma monstruosa coleção de textos africanos unanimistas.

No entanto, nada é mais impressionante, para alguém isento de preconceções, do que a extraordinária diversidade dos povos da África e suas culturas. Ainda me lembro claramente do esmagador sentimento de diferença que vivenciei ao viajar pela primeira vez do Oeste para o Sul da África. Dirigindo pelo interior semi-árido de Botsuana até sua capital, Gaborone, a apenas um dia de distância, por avião, da vegetação tropical de Achanti, todos os homens vestiam camisas e calças, a maioria das mulheres trajava saias e blusas, e quase todas essas roupas eram sem padronagens, de modo que faltava as ruas o colorido dos delicados "tecidos" achantis; e os estilos dos entalhes, da tecelagem, da cerâmica e da dança eram-me totalmente desconhecidos. Nesse cenário, fiquei a me perguntar o que, em Botsuana, supostamente decorreria de eu ser africano. Em conversas com médicos, juizes, advogados e acadêmicos ganeses em Botsuana — bem como no Zimbábue e na Nigéria — muitas vezes ouvi ecos da linguagem dos colonizadores em nossos debates sobre a cultura dos "nativos".

É fácil ver como a história pode tornar-nos, por um lado, digamos, cidadãos da Costa do Marfim ou de Botsuana, ou, por outro lado, digamos, anglófonos ou francófonos. Mas, dada toda a diversidade das histórias pré-colônias dos povos da África e toda a complexidade das experiências coloniais, que significa dizer que alguém é africano? No capítulo 4, examino uma das respostas dadas a essa importante questão: a resposta de Wole Soyinka, o principal dramaturgo e homem de letras da Nigéria, e talvez o autor que escreveu de maneira mais convincente sobre o papel do intelectual e do artista na vida das nações da África contemporânea.

Contudo, a resposta de Soyinka à pergunta "O que é a África?" é uma entre outras. No capítulo 5, examino as respostas de alguns filósofos africanos contemporâneos. Afirmo que resta, em grande parte dessa obra, um importante resíduo da ideologia representada por Du Bois; um resíduo que se traduz, no entanto, no que podemos chamar de nível metafísico. Não obstante, como veremos, essa obra fornece indícios úteis sobre as direções em que devemos mover-nos para responder a essa pergunta fundamental.

Agora, sinto-me confiante para rejeitar qualquer retrato homogeneizador da vida intelectual africana, porque as etnografias, a literatura de viagem e os romances de outras partes da África que não a minha são repletos, todos eles, de exemplos de estilos de vida e de pensamento que me parecem completa e pré-teoricamente diferentes da vida em Achanti, onde cresci.

Compare os famosos oráculos zandes¹ de Evans-Pritchard,¹⁸ de perguntas simples e respostas diretas, com a fabulosa riqueza dos oráculos iorubanos, cuja interpretação requer grande habilidade na hermenêutica do complexo corpo de versos de Ifá; ou compare nossa própria monarquia achanti, uma confederação em que o rei é o primeiro entre seus pares, entre os anciãos e os chefes principais que o orientam no conselho, com o poder mais absoluto de Mutesa I na Buganda do século XIX; ou ainda, os horizontes fechados de uma esposa haussá tradicional, pereneamente impedida de contato com outros homens que não seu marido, com os espaços abertos das comerciantes do Sul da Nigéria; ou ainda a arte de Benim — seus bronzes maciços — com as minúsculas e elegantes figuras que servem de pesos de ouro em Akan. Compare os guerreiros montados dos *jihads* de Fulani com os *impis* zulus de Chaka; prove as comidas delicadas de Botsuana depois dos temperos da culinária lanti; tente entender o kikuyu, o ioruba ou o fullulde com um dicionário iwi. Sem dúvida, as diferenças na ontologia e nos rituais religiosos, na organização da política e da família, nas relações entre os sexos e na arte, nos estilos de guerra e de culinária, na linguagem — todos estes, decerto, são tipos de diferença fundamentais, não são!

Como escreveu certa vez Edward Blyden, que, apesar de todo o seu sentimentalismo racial, era um observador mais arguto do que Crummell:

Existem negros e negros. As numerosas tribos que habitam o vasto continente da África são tão pouco passíveis de ser consideradas iguais em todos os aspectos quanto o são os numerosos povos da Ásia ou da Europa. Há entre os africanos as mesmas variedades tribais ou familiares que entre os europeus. (...) Existem os fulas que povoam a região do Alto Níger, os haussás, os bornus de Senegâmbia, os núbios da região do Nílo, de Darfur e Kordofan, os achantis, os lantis, os daomeanos, os iorubas e toda a classe de tribos que ocupam as porções oriental, central e ocidental do continente ao norte do Equador. Há ainda as tribos da Baixa Guiné e de Angola (...), todas elas diferindo na inclinação original e nos instintos tradicionais. (...) Ora, há de ser evidente que nenhuma descrição sucinta pode incluir todos esses povos, nenhuma definição isolada, por mais abrangente que seja, pode abarcá-los a todos. No entanto, os autores gostam de selecionar os traços mais destacados das tribos isoladas com que estão mais familiarizados, e de aplicá-los à raça inteira.¹⁹

¹ Zandes ou azandes, termos intercambiáveis. (N. da T.)

Teremos ampla oportunidade, nos capítulos posteriores, de examinar as provas da diversidade cultural da África.

Não importa o que os africanos compartilhem, não temos uma cultura tradicional comum, línguas comuns ou um vocabulário religioso e conceitual comum. Como afirmarei no próximo capítulo, nem sequer pertencemos a uma raça comum; e, já que é assim, o unanimismo não tem direito ao que é, a meu ver, seu pressuposto fundamental. Essas afirmações essencialmente negativas ocuparão boa parte da argumentação dos próximos capítulos. Mas, nos capítulos finais deste livro, pretendo mover-me num sentido oposto. Tentarei articular uma compreensão do atual estado da vida intelectual africana que não compartilha, nem mesmo no nível metafísico, dos pressupostos que têm estado conosco desde o início do pan-africanismo. Os africanos têm problemas e projetos demais em comum para ser confundidos por uma base espúria de solidariedade.

Há uma conhecida história de uma camponesa que é abordada por alguém que viaja num carro grande e indagada sobre o caminho para a capital. "Bem", responde ela, depois de ponderar sobre o assunto por algum tempo, "se eu fosse você, não partiria daqui." Em muitos projetos intelectuais, muitas vezes solidifiquei-me com esse sentimento. Parece-me que a mensagem dos quatro primeiros capítulos deste livro é que devemos fornecer uma compreensão do trabalho cultural da África que não "parta daqui"

Assim, na esperança de encontrar um ponto de partida diferente e mais produtivo, volto-me, no fim do capítulo 5, para a obra recente de alguns filósofos africanos que começaram a elaborar uma compreensão da situação dos intelectuais na cultura pós-colonial, uma compreensão que não se baseia numa visão racial.

Por fim, começando no capítulo 6, esboço minha própria visão da atual situação cultural da África. Argumentarei em favor de uma explicação diferente do que há de comum na situação dos intelectuais africanos contemporâneos, uma explicação que indica por que, embora eu não acredite numa África homogênea, realmente acredito que os africanos possam aprender uns com os outros... tal como podemos, é claro, aprender com toda a humanidade.

E quero insistir desde logo em que essa tarefa, portanto, não compete apenas aos intelectuais africanos. Nos Estados Unidos, uma nação que há muito se compreendeu através de um conceito de pluralismo, é muito fácil parecer não problemático afirmar que as nações da África — e até a própria África — poderiam unir-se, não apesar das diferenças, mas mediante uma celebração delas. No entanto, também o pluralismo norte-americano parece ser teorizado, em parte, através de um discurso das raças. Em seu importante livro, *Beyond Ethnicity: Consent and Descent in American Culture* [Para além da etnicidade:

consentimento e descendência na cultura norte-americana], Werner Sollors desenvolveu uma análise do atual panorama norte-americano em termos de um dualismo analítico da descendência (os laços sanguíneos) e do consentimento (as unidades libertárias da cultura).

O xis da questão é que, no atual clima consciente do consentimento, os norte-americanos dispõem-se a perceber as distinções étnicas — diferenciações que, segundo parece, eles baseiam exclusivamente na descendência, por mais distante e artificialmente selecionada e interpretada que ela seja — como poderosas e cruciais; e os autores e críticos gratificam essa expectativa (...), e até os menores símbolos de diferenciação étnica (...) são desproporcionalmente exagerados, de modo a representar grandes diferenças culturais, diferenças que se acredita resistem a comparação ou ao exame rigoroso (...).¹⁰

Tal como os africanos, os norte-americanos precisam, creio eu, escapar de alguns dos mal-entendidos do discurso moderno sobre a descendência e o consentimento, condensados no racismo de Alexander Crummell. Norte-americano por descendência e africano por consentimento, Alexander Crummell tem algo a ensinar a seus herdeiros dos dois continentes. Na verdade, uma vez que os projetos intelectuais de nosso mundo único estão essencialmente interligados por toda parte, uma vez que as culturas mundiais ligam-se umas às outras, ora através das instituições, ora da história, ora dos textos, ele tem algo a ensinar à raça única a que *todos* pertencemos.

Ilusões de raça

*Se isso é verdade, a história do mundo
e a história, não de indivíduos, mas de
grupos, não de nações, mas de raças (...).¹*

W. E. B. Du Bois

Alexander Crummell e Edward Wilmot Blyden deram início à articulação intelectual de uma ideologia pan-africanista; mas foi W. E. B. Du Bois que lançou as bases intelectuais e práticas do movimento pan-africano. A vida de Du Bois foi longa, e sua carreira intelectual — que ele chamava de "autobiografia de um conceito de raça"² — abrangeu quase todo o período de controle colonial europeu sobre a África. É difícil imaginar uma ruptura mais substancial nas idéias políticas do que a que separa a divisão da África, no Congresso de Berlim, e a independência de Gana; no entanto, Du Bois era adolescente quando ocorreu a primeira, em 1884, e, em 1957, testemunhou — e se regozijou com — a segunda. Como veremos, há uma assombrosa coerência em sua postura ao longo dos anos. Du Bois não apenas viveu muito, mas também escreveu extensamente; se alguma pessoa isolada é capaz de nos fornecer uma compreensão da arqueologia da idéia de raça no pan-africanismo, é ele.

A primeira longa discussão do conceito de raça por Du Bois encontra-se em "A preservação das raças", artigo que ele apresentou à American Negro Academy no ano em que ela foi fundada por Alexander Crummell. O "negro norte-americano", declara Du Bois, "foi levado a (...) minimizar as distinções raciais" porque "por trás da maioria das discussões raciais com que ele está familiarizando, ocultam-se certos pressupostos quanto a suas aptidões naturais, quanto a seu *status* político, intelectual e moral, que ele julgou errados". E Du Bois prossegue: "Não obstante, em nossos momentos mais calmos, devemos reconhecer que os seres humanos se dividem em raças", ainda que "ao inquirirmos sobre as diferenças essenciais das raças, constatemos ser difícil chegar de imediato a qualquer conclusão definitiva".³ Seja qual for a importância que isso possa ter, entretanto, "a palavra final da ciência até hoje é que temos pelo menos duas, ou

talvez três grandes famílias de seres humanos — os brancos e os negros, e possivelmente a raça amarela".¹

Du Bois não se contenta, entretanto, com a "palavra final" da ciência do fim do século XIX. É que, segundo pensa, o importante não são as "diferenças físicas mais grosseiras da cor, dos cabelos e dos ossos", mas as "diferenças — por mais sutis, delicadas e elusivas que sejam — que, de maneira silenciosa mas definitiva, separaram os homens em grupos".

Conquanto essas forças sutis tenham em geral seguido a clivagem natural do sangue, da ascendência e das peculiaridades físicas comuns, noutras ocasiões elas passaram por cima destes e os ignoraram. Em todas as épocas, entretanto, elas dividiram os seres humanos em raças, que, embora talvez transcendam a definição científica, são, não obstante, claramente definidas aos olhos do historiador e do sociólogo.

Se isso é verdade, a história do mundo é a história, não de indivíduos, mas de grupos, não de nações, mas de raças. (...) Que é uma raça, então? É uma vasta família de seres humanos, em geral de sangue e língua comuns, sempre com uma história, tradições e impulsos comuns, que lutam juntos, voluntária e involuntariamente, pela realização de alguns ideais de vida, mais ou menos vividamente concebidos.²

Alastamo-nos, portanto, da concepção "científica" — isto é, biológica e antropológica — da raça, rumo a uma noção sócio-histórica; e, por esse critério sócio-histórico — cujo alcance grandioso por certo estimula a idéia de que nenhuma definição biológica ou antropológica é possível —, Du Bois considera que existem, não três, mas oito "raças distintamente diferenciadas, no sentido como a história nos diz que essa palavra deve ser usada".³ A lista é curiosa: eslavos, teutões, ingleses (tanto na Grã-Bretanha quanto nos Estados Unidos), negros (da África e, do mesmo modo, da América), a raça românica, os semitas, os hindus e os mongóis.

Du Bois continua:

A pergunta agora é: qual é a verdadeira distinção entre essas nações? Serão as diferenças físicas de sangue, cor e medidas cranianas? Certamente, todos devemos reconhecer que as diferenças físicas desempenham um grande papel (...). Mas, embora as diferenças raciais tenham seguido principalmente linhas físicas, nenhuma simples distinção física realmente definiria ou explicaria as diferenças mais profundas — a coesão e a continuidade desses grupos. As diferenças mais profundas são espirituais e psíquicas — indubitavelmente baseadas nas físicas, mas transcendendo-as infinitamente.⁴ [As várias raças] lutam, cada qual à sua maneira, por desenvolver para a civilização sua mensagem particular, seu ideal particular, que não de ajudar a guiar o mundo para cada vez mais perto da perfeição da vida humana pela qual todos anseiam, "que está muito distante do feto Divino".⁵

Para Du Bois, portanto, o problema do negro é descobrir e expressar a mensagem de sua raça.

A plena e completa mensagem negra da totalidade da raça negra ainda não foi oferecida ao mundo. (...)

A questão, portanto, é: como será entregue essa mensagem, como se realizarão esses vários ideais? A resposta é clara: pelo desenvolvimento desses grupos raciais, não como indivíduos, mas como raças. (...) Para o desenvolvimento do talento negro, da literatura e arte negras, do espírito negro, somente os negros ligados e unidos, os negros inspirados por um vasto ideal, podem elaborar na plenitude a grande mensagem que temos para a humanidade. (...)

Por essa razão, a guarda avançada do povo negro — os oito milhões de pessoas de sangue negro dos Estados Unidos da América — logo deverá se dar conta de que, se quiser tomar seu lugar na linha de frente do pan-negrismo, seu destino não será a absorção pelos norte-americanos brancos.⁶

Assim, Du Bois termina propondo seu *Academy Creed* [Credo filosófico], que começa com palavras que ecoam quase um século de relações raciais norte-americanas:

1. Creio que o povo negro, como raça, tem uma contribuição a dar a civilização e à humanidade que nenhuma outra raça pode dar.

2. Cremos no dever dos norte-americanos de ascendência negra, como um corpo, de manter sua identidade racial, até que se cumpra essa missão do povo negro e que o ideal da fraternidade humana tenha-se tornado uma possibilidade prática.⁷

Que podemos deprender dessa análise e dessa prescrição? A primeira vista, o argumento de Du Bois na "Preservação das raças" é que "raça" não é um conceito "científico" — isto é, biológico —, mas sócio-histórico. Cada uma das raças sócio-históricas tem uma "mensagem" para a humanidade, uma mensagem que decorre, de algum modo, do propósito de Deus ao criá-las. A raça negra ainda está por entregar sua mensagem plena e, sendo assim, é dever dos negros trabalharem juntos — através de organizações raciais — para que essa mensagem possa ser entregue.

Não precisamos dos suportes teológicos dessa argumentação. O essencial é a idéia de que os negros, em virtude de sua comunhão sócio-histórica e mediante a ação comum, podem atingir fins valiosos, que de outro modo não serão atingidos. Aparentemente, portanto, a estratégia de Du Bois é aqui a antítese de uma dialética clássica na reação ao preconceito. A tese dessa dialética — que Du Bois relata como sendo a tentativa dos negros norte-americanos de "minimizar as distinções raciais" — é a negação da diferença. A antítese de Du Bois é a aceitação da diferença, ao lado de uma afirmação de que cada grupo tem um papel a desempenhar, de que as raças branca e negra estão relacionadas, não como um

superior e um inferior, mas como complementaridades; a mensagem negra, junto com a branca, faz parte da mensagem da humanidade. O que ele detende é o que Sartre certa vez chamou — na *négritude* — de “racismo anti-racista”.¹¹

Chamo a esse padrão uma dialética clássica; com efeito, também a encontramos no feminismo. De um lado, uma simples reivindicação de igualdade, uma negação da diferença substancial; de outro, a reivindicação de uma mensagem especial, revalorizando o “Outro” feminino, não como “companheiro” do sexismo, mas como a Nova Mulher.

Por ser essa uma dialética clássica, minha leitura do argumento de Du Bois é natural. Para confirmar essa interpretação, devemos estabelecer que o que Du Bois está tentando, apesar de suas afirmações em contrário, não é transcender a concepção científica do século XIX sobre raça — como veremos, ele confia nela —, mas antes, como exige a dialética, revalorizar a raça negra frente às ciências da inferioridade racial. Podemos começar pela análise das fontes de tensão na concepção supostamente sócio-histórica que Du Bois tem da raça, que ele contrasta explicitamente com a concepção “científica”. A tensão é bastante clara em suas referências ao “sangue comum”, pois este, adornado por uma craniometria fantástica, uma pitada de melanina e uma certa medida de encaracolamento do cabelo, é no que se resume a noção científica. Se ele transcendeu plenamente a noção científica, qual é o papel desse discurso sobre o “sangue”?

Podemos deixar de lado, por enquanto, os “impulsos” comuns e os “esforços” voluntários e involuntários. Pois estes devem decorrer de uma herança biológica comum, “baseada no físico, mas transcendendo-o infinitamente”, ou de uma história comum; ou então, é claro, de alguma combinação das duas. Se a noção de Du Bois é puramente sócio-histórica, então a questão são a história e as tradições comuns; caso contrário, a questão é, ao menos em parte, uma biologia comum. Só saberemos de qual se trata quando compreendermos o núcleo da concepção de raça de Du Bois.

A afirmação de que uma raça geralmente partilha uma língua comum também não tem grande serventia, é claro: a raça “românica” não tem uma língua comum, nem tampouco, mais obviamente, a negra. E o “sangue comum” pode significar pouco mais do que “de ascendência comum”, o que já está implícito no discurso crummelliano sobre uma “vasta família”. No centro da concepção de Du Bois, portanto, está a afirmação de que uma raça é “uma vasta família de seres humanos, sempre de história [e] tradições comuns”.¹² Assim, se quisermos entender Du Bois, nossa pergunta terá que ser: o que é uma “família (...) de história comum”?

Lá podemos ver que Du Bois não ultrapassou realmente a noção científica, que pressupõe traços comuns em virtude de uma biologia comum, decorrente de uma ascendência comum. Certamente, uma família pode ter adotado filhos, parentes pela lei social, e não pela biológica. Por analogia, portanto, uma vasta

família humana pode conter pessoas unidas, não pela biologia, mas por um ato de escolha. Contudo, está bem claro que Du Bois não pode ter contemplado essa possibilidade: como todos os seus contemporâneos, ele teria presumido que a raça é uma questão de nascimento. Na verdade, para compreender essa fala sobre a “família”, devemos distanciar-nos de *todo* o seu significado sociológico. A família costuma ser culturalmente definida apenas por sua ascendência patrilinear ou matrilinear.¹³ Mas, se um indivíduo traçasse uma árvore genealógica “conceitual” que recuasse quinhentos anos, e presumisse que ele ou ela descendia apenas de um modo de cada ancestral, a árvore poderia ter mais de um milhão de ramos no topo. Embora, na verdade, muitos indivíduos fossem representados em mais de um ramo — recuando tanto assim, todos teremos descendido de muitas pessoas por mais de um caminho —, fica claro, como resultado, que a concepção matrilinear ou patrilinear de nossas histórias familiares é uma drástica sub-representação da gama biológica de nossa ancestralidade.

A biologia e a convenção social seguem caminhos espantosamente diferentes. Imaginemos que o direito da rainha da Inglaterra ao trono dependesse, em parte, de uma única linhagem, proveniente de um de seus antepassados de novecentos anos atrás. Se não houvesse superposições em sua árvore genealógica, haveria mais de cinquenta trilhões dessas linhas, embora, é claro, nunca tenha havido nada que se aproximasse dessa quantidade de pessoas no planeta; mesmo fazendo suposições razoáveis a respeito das superposições, haveria milhões dessas linhas. Escolhemos uma delas, muito embora a maioria da população provavelmente descenda, por *alguma* via não mapeada, de Guilherme, o Conquistador. A biologia é democrática: todos os pais são iguais. Assim, falar de duas pessoas como sendo de ascendência comum é exigir que, em algum lugar do passado, uma grande parcela dos ramos que remontam a esse passado em suas árvores genealógicas tenha coincido.¹⁴

Assim, como faz a concepção científica, Du Bois já exige uma ancestralidade comum (no sentido que acabamos de definir), com o que quer que isso implique — se é que implica alguma coisa — em termos biológicos. No entanto, é claro que não é um grupo qualquer de ascendência comum que servira aos objetivos de Du Bois. Pois há muitos desses grupos — que vão, em seu alcance mais amplo, desde a humanidade em geral até o grupo mais estreito dos eslavos, teutões e românicos, considerados em conjunto — que não constituem raças para Du Bois. Está claro que Du Bois pretende que o compartilhar de uma “história comum” distinga os grupos de ascendência comum que importam: deve ser isso o que supostamente distingue os eslavos e os teutões. A questão, agora, é se uma história comum é algo que possa constituir um critério capaz de distinguir um grupo de seres humanos — dilatado no tempo — de outro. Será que acrescentar a noção de história comum nos permite estabelecer as distinções entre eslavos e teutões, ou entre ingleses e negros? A resposta é “não”

Consideremos, por exemplo, o próprio Du Bois. Como descendente de ancestrais holandeses, por que a história da Holanda no século XIV (que ele reparte com todas as pessoas de ascendência holandesa) não faz dele um membro da raça teutônica? A resposta é direta: os holandeses não eram negros, Du Bois é. Mas, decorre daí que a história da África faz parte da história comum dos afro-americanos, não apenas porque os afro-americanos descendem de vários povos que desempenharam um papel na história africana, mas também porque a história africana é a história de pessoas da mesma raça.

A idéia geral que quero frisar é esta: para reconhecer dois acontecimentos de épocas diferentes como sendo parte da história de um único indivíduo, temos que dispor de um critério de identidade do indivíduo em cada uma dessas épocas, independentemente de sua participação nos dois acontecimentos; da mesma forma, ao reconhecer dois acontecimentos como pertencentes à história de uma raça, também temos que dispor de um critério de pertença da raça nessas duas épocas, independentemente da participação dos membros nos dois acontecimentos. Dito de maneira mais simples: compartilhar uma história grupal comum não pode ser um critério para sermos membros de um mesmo grupo, pois teríamos que ser capazes de identificar o grupo para identificar sua história. Alguém do século XIV só poderia compartilhar de uma história comum comigo, através de nossa pertença a uma raça historicamente extensa, se algo explicasse sua pertença à raça no século XIV e a minha no século XX. Sob pena de circularidade, esse algo não pode ser a história da raça.¹⁵

Há aqui uma analogia útil, na qual me pautei há um instante, entre a continuidade histórica das raças e a continuidade temporal das pessoas. A tentativa de Du Bois de dar sentido à identidade racial ao longo do tempo, mediante uma "longa memória" figurativa, serve à mesma função da tentativa de John Locke — em seu *Ensaio sobre o entendimento humano* — de fazer da memória literal o cerne da identidade da alma ao longo do tempo. É que Locke precisava ter uma explicação da natureza da alma que não se pautasse na continuidade física do corpo, assim como Du Bois queria confiar em algo mais elevado do que a rude continuidade dos genes humanos. A visão de Locke era que duas almas, em momentos diferentes, eram, no jargão do filósofo, "fatias de tempo" do mesmo indivíduo, se o posterior tivesse lembranças do anterior. Mas, como assinaram os filósofos depois de Locke, não sabemos dizer se uma lembrança é prova da identidade daquele que lembra, mesmo que a coisa "lembrada" tenha realmente acontecido com uma pessoa anterior, a menos que já saibamos que o rememorador e a pessoa anterior são um só. Pois é perfeitamente concebível que alguém pense lembrar-se de algo que, na verdade, aconteceu com outra

¹⁵ Edição em língua portuguesa: Lisboa, Edições 70, (N. da T.)

pessoa. Simplesmente empreguei essa mesma estratégia argumentativa contra Du Bois. É bem possível que a história nos tenha feito o que somos, mas a escolha de uma fatia do passado, num período anterior ao nosso nascimento, como sendo nossa própria história, é sempre exatamente isso: uma escolha. Embora a expressão "invenção da tradição" tenha um ar contraditório, todas as tradições são inventadas.¹⁶

Seja o que for que mantém conceitualmente unidas as raças de Du Bois, portanto, não pode ser a história comum. É somente por já estarem unidos que os membros de uma raça, em diferentes épocas, podem compartilhar de uma história. Se isso é verdade, a referência de Du Bois a uma história comum não pode ter nenhuma serventia em sua individualização das raças. Uma vez que tenhamos retirado os elementos sócio-históricos da definição de raça de Du Bois, restamos seu critério verdadeiro.

Conseqüentemente, não apenas o discurso sobre a linguagem — que Du Bois admite não ser nem necessário (a raça românica fala muitas línguas) nem suficiente (os afro-americanos geralmente falam a mesma língua de outros norte-americanos) para a identidade racial — deve ser excluído da definição, como vimos agora que também o discurso sobre a história comum e as tradições deve ser eliminado. Restam-nos a ascendência comum e os impulsos e esforços comuns, que pus de lado anteriormente. Uma vez que a ascendência comum e as características que decorrem dela fazem parte da concepção científica de raça do século XIX, esses impulsos são tudo o que resta para realizar o trabalho que Du Bois reivindicou para uma concepção sócio-histórica: ou seja, distinguir entre sua concepção e a biológica. Du Bois afirma que a existência das raças é "claramente definida aos olhos do historiador e do sociólogo"¹⁷ Uma vez que a ancestralidade comum é reconhecida pela biologia como um critério, qualquer entendimento adicional que possa ser fornecido pela compreensão sócio-histórica só pode ser obtido pela observação dos impulsos e esforços comuns. A reflexão sugere, porém, que isso não pode ser verdade. Pois, quais são os impulsos comuns — sejam eles voluntários ou involuntários — de que os povos românicos compartilham, enquanto os teutões e os ingleses não o fazem?

Du Bois leu a historiografia da escola anglo-saxônica, que explicava o impulso democrático dos Estados Unidos fazendo-o remontar à tradição racial da assembléia do povo anglo-saxônica. Ele já lera historiadores norte-americanos e britânicos discutindo seriamente o espírito "latino" dos povos românicos, e talvez houvesse acreditado em parte disso. Aí estaria, portanto, a origem da idéia de que a história e a sociologia podem observar os diferentes impulsos das raças.

Em todos esses textos, entretanto, esses impulsos são supostamente descobertos como propriedades *a posteriori* dos grupos raciais e nacionais, não sendo critérios de pertença a eles. Na verdade, e pelo fato de a alegação ser *a posteriori* que a comprovação histórica lhe é importante. E, se perguntarmos quais dos

impulsos comuns detectados pela história permitem-nos reconhecer o negro, veremos que a afirmação de Du Bois de haver encontrado nesses impulsos um critério de identidade é mera bravata. Se, sem a prova de seus impulsos, não sabemos dizer quem é negro, não pode fazer parte do ser negro tê-los ou não; antes, dizer que é comum que as pessoas de uma raça comum, definida pela ascendência e pela biologia, tenham impulsos, seja por que razão for, deve ser uma afirmação *a posteriori*. Naturalmente, os impulsos comuns de um grupo biologicamente definido devem ser historicamente causados por experiências comuns, pela história comum. Mas a afirmação de Du Bois só pode ser a de que as raças biologicamente definidas compartilham, seja por que motivo for, de impulsos comuns. Os impulsos comuns não podem ser um critério de participação no grupo. Se é assim, resta-nos a concepção científica.

Como é possível, então, que os critérios de Du Bois resultem em oito grupos, enquanto a concepção científica resulta em três? A razão fica clara pela lista. Os povos eslavos, teutões, ingleses, hindus e românicos vivem, cada um deles, numa região geográfica característica. (As pessoas anglo-americanas — e, incidentalmente, teuto-americanas, eslavo-americanas e românico-americanas — compartilham uma ascendência recente com seus "primos" europeus e, desse modo, têm em comum uma relação ligeiramente mais complexa com um lugar e com suas línguas e tradições.) Os semitas (se ignorarmos detalhes como a diáspora judaica e a expansão dos árabes islamizados para o Ocidente) e os mongóis (que são toda a população da Ásia Oriental) também compartilham uma região geográfica (muito maior). O discurso de Du Bois sobre uma história comum esconde esse novo acréscimo de um critério geográfico: a história de cada um é, em parte, a história das pessoas que viveram num mesmo lugar.¹⁸

O critério que Du Bois efetivamente utiliza resume-se, pois, no seguinte: as pessoas são membros da mesma raça quando têm traços em comum, em virtude de terem descendido basicamente de pessoas de uma mesma região. Esses traços podem ser físicos (donde os afro-americanos serem negros) ou culturais (donde os anglo-americanos serem ingleses). Focalizando-se um único tipo de traço — "as diferenças mais grosseiras de cor, cabelos e ossos" —, chega-se aos "brancos e negros, possivelmente à raça amarela", a "última palavra da ciência até agora". Focalizando-se um traço diferente — a língua ou os costumes comuns —, chega-se aos povos teutônicos, eslavos e românicos. A tensão da definição de raça de Du Bois reflete o fato de que, para fins da historiografia europeia (da qual sua formação em Harvard e na Universidade de Berlim o havia conscientizado), era este último que importava; mas, para fins da vida social e política norte-americana, era o primeiro.

A verdadeira diferença na concepção de Du Bois, portanto, não está em que sua definição da raça discorde da científica: trata-se, antes, como exige a dialética, de que ele confere à raça uma importância moral e metafísica diferente da

da maioria de seus contemporâneos brancos. A afirmação distintiva é que a raça negra tem uma mensagem positiva, uma mensagem que é não apenas diferente, mas valiosa. E essa, ao que me parece, é a importância da dimensão sócio-histórica, pois os esforços de uma raça, tal como Du Bois via o assunto, são a matéria-prima da história. "A história do mundo é a história, não de indivíduos, mas de grupos, não de nações, mas de raças, e quem ignora ou procura anular a idéia de raça na história humana ignora e anula a idéia central de toda a história."¹⁹ Estudando a história, podemos discernir os contornos da mensagem de cada raça.

Vimos que, para o objetivo que mais lhe interessava — ou seja, para compreender o *status* do negro —, Du Bois foi lançado de volta à definição "científica" da raça, que ele oficialmente rejeitava. Mas, a definição científica (o desconforto de Du Bois com ela reflete-se em seu comentário de que as raças "talvez transcendam a própria definição científica") já ficara ameaçada, em si mesma, quando ele discursou na primeira reunião da Negro Academy. No fim do século XIX, a maioria das cabeças pensantes (como muitas ainda hoje) acreditava que o que Du Bois chamava de "diferenças mais grosseiras" era o sinal de uma essência racial herdada, que explicava a deficiência intelectual e moral das raças "inferiores". Em "A preservação das raças", Du Bois optou, efetivamente, por admitir que a cor era sinal de uma essência racial, mas escolheu negar que as aptidões culturais dos humanos de pele escura e cabelo encaracolado — as aptidões determinadas por sua essência — fossem inferiores as dos de pele branca e cabelos mais lisos. Contudo, o colapso das ciências da inferioridade racial levou Du Bois a repudiar a ligação entre a capacidade cultural e a morfologia grosseira; a negar os "impulsos e esforços" familiares de sua definição anterior. Podemos encontrar provas dessa mudança de idéia num artigo da edição de agosto de 1911 de *The Crisis*, o jornal da National Association for the Advancement of Colored People [Associação Nacional para o Progresso das Pessoas de Cor, NAACP] dos Estados Unidos, que ele editou entusiasticamente durante a maior parte dos primeiros anos deste século.

Os principais cientistas do mundo apresentaram-se (...) e expuseram, em termos categóricos, uma série de proposições²⁰ que podem ser resumidas da seguinte maneira:

1. (a) Não é legítimo afirmar, a partir de diferenças nas características físicas, diferenças nas características mentais (...).
2. A civilização de uma (...) raça, em qualquer momento particular do tempo, não oferece nenhum índice de suas capacidades inatas ou herdadas (...).²¹

Tais resultados foram amplamente confirmados desde então. E penso que fazemos bem em nos lembrarmos do quadro atual.

Os dados da literatura biológica contemporânea, a primeira vista, são enganosos. É que, apesar de um amplo consenso científico quanto à genética subjacente, os biólogos contemporâneos não estão de pleno acordo quanto à questão de haver ou não raças humanas. Contudo, para nossos objetivos, essa discordância é ilusória. Pois aquilo em que a maioria das pessoas da maioria das culturas comumente acredita, no tocante à significação da diferença "racial", é muito distante daquilo em que os biólogos *de fato* concordam; e, em particular, não é compatível com o que, no ensaio anterior, chamei de "racialismo". Qualquer biólogo bem conceituado há de concordar em que a variabilidade genética humana que diferencia as populações da África, da Europa ou da Ásia não é muito maior do que a existente dentro dessas mesmas populações, ainda que o "muito maior" dependa, em parte, da medida de variabilidade genética que o biólogo escolher. Quando os biólogos querem fazer com que a diferença inter-racial pareça relativamente grande, eles podem dizer que "a proporção de variação de genes atribuível à diferença racial é de (...) 9%-11%"²² Quando querem fazê-la parecer pequena, podem dizer que, em duas pessoas que sejam ambas "caucasóides", as probabilidades de elas diferirem na constituição genética num *locus* de um dado cromossomo foram estimadas, recentemente, em cerca de 14,3%, ao passo que, em quaisquer duas pessoas tomadas ao acaso na população humana, os mesmos cálculos sugerem uma cifra de cerca de 14,8%. Os dados estatísticos subjacentes à distribuição das características variáveis nas populações e subpopulações humanas são os mesmos, não importa como se expresse o assunto. À parte as características morfológicas visíveis da pele, cabelos e ossos, pelas quais nos inclinamos a incluir as pessoas nas mais amplas categorias raciais — brancos, negros, amarelos —, poucas são as características genéticas encontráveis na população da Inglaterra que não se encontrem, em proporções similares, no Zaire ou na China; e também poucas (embora mais numerosas) são as que se encontram no Zaire, mas não em proporções similares na China ou na Inglaterra. Tudo isso, repito, faz parte do consenso.

Uma parte mais conhecida do consenso é que as diferenças entre as pessoas, na linguagem, nos atributos morais, nas atitudes estéticas ou na ideologia política — as diferenças que nos afetam mais profundamente em nosso trato uns com os outros — não são biologicamente determinadas em nenhum grau significativo.

Essa afirmação decerto parecerá ultrajante àqueles que confundem a questão de a diferença biológica explicar ou não nossas diferenças com a questão de a semelhança biológica responder ou não por nossas similaridades. Algumas de nossas semelhanças como seres humanos, nesses aspectos largamente culturais — a capacidade de aprender línguas, por exemplo, ou a capacidade de sorrir —, são biologicamente determinadas, num grau expressivo. Podemos estudar os fundamentos biológicos dessas capacidades culturais e dar explicações bio-

lógicas de alguns aspectos do modo como as exercemos. Mas, se a diferença biológica entre os seres humanos carece de importância nessas explicações — e carece —, a diferença racial, como uma espécie de diferença biológica, também não terá importância. Poderemos ver a razão disso se atentarmos para a genética subjacente.

Características humanas são geneticamente determinadas²³ (na medida em que são determinadas) por seqüências de ADN no cromossomo; em outras palavras, pelos genes.²⁴ Uma região do cromossomo ocupada por um gene é chamada de *locus*. Alguns *loci* são ocupados, nos diferentes membros de uma população, por diferentes genes — cada um dos quais é chamado alelo; e diz-se que um *locus* é "polimorfo" numa população quando há pelo menos um par de alelos nele. É possível que quase metade dos *loci* da população humana sejam polimorfos; os demais, naturalmente, são chamados de "monomorfos".

Muitos *loci* não têm apenas dois alelos, porém vários, e cada qual tem uma freqüência na população. (Diz-se que alguém que tem o mesmo alelo em ambos os cromossomos de um *locus* é "homozigoto" quanto a esse *locus*; caso contrário, é "heterozigoto".) Suponhamos que um determinado *locus* tenha *n* alelos, que podemos simplesmente chamar de 1, 2 e assim por diante, até *n*; depois, podemos chamar as freqüências desses alelos de x_1, x_2, \dots, x_n . Se considerarmos dois membros de uma população, escolhidos ao acaso, e examinarmos o mesmo *locus* em um cromossomo de cada um deles, a probabilidade de que eles tenham o mesmo alelo nesse *locus* é igual a probabilidade de que ambos tenham o primeiro alelo (x_1^2), somada à probabilidade de que ambos tenham o segundo (x_2^2)... somada à probabilidade de que ambos tenham o enésimo (x_n^2). Podemos chamar a esse número a homozigose esperável nesse *locus*; ele é justamente a proporção de pessoas na população que seriam homozigóticas nesse *locus* — tendo nele alelos idênticos em cada um dos cromossomos pertinentes — desde que a população procrie ao acaso.²⁵

Pois bem, se tomarmos o valor médio da homozigose esperável de todos os *loci*, polimorfos e monomorfos (que os geneticistas chamam de \bar{J}), teremos uma medida da probabilidade de que duas pessoas, tomadas ao acaso na população, tenham um mesmo alelo num *locus* de um cromossomo tomado ao acaso. Essa é uma boa medida da similaridade biológica que se pode esperar encontrar em um par de indivíduos escolhidos ao acaso, e é também um bom guia de quão estreita — em média — é a relação genética entre os membros da população.

Posso agora expressar, de forma simples, uma medida de até que ponto os membros das populações humanas a que chamamos raças diferem mais uns dos outros do que dos membros da mesma raça. É que o valor de \bar{J} para os "caucasóides" — basicamente estimado, na verdade, a partir de amostras da população inglesa²⁶ — é calculado em 0,857, ao passo que o de toda a população humana é estimado em 0,852. Em outras palavras, as chances de que duas

pessoas retiradas ao acaso da população humana tenham a mesma característica, num *locus* escolhido ao acaso, são de cerca de 85,2%. E, já que 85,2 são 100 menos 14,8, e 85,7 são 100 menos 14,3, isso é equivalente ao que eu disse não muito atrás: as probabilidades de duas pessoas "caucasóides" diferirem quanto à constituição genética num *locus* de um dado cromossomo são de aproximadamente 14,3%, enquanto, em duas pessoas quaisquer, escolhidas ao acaso na população humana, são de cerca de 14,8%.

A conclusão é óbvia: sendo dada apenas a raça de uma pessoa, é difícil dizer quais serão suas características biológicas — excetuadas as características que os seres humanos têm em comum —, a não ser no tocante aos traços "mais grosseiros" da cor, cabelos e ossos (cuja genética, de qualquer modo, é muito precariamente entendida). Um biólogo evolucionista chamaria esses traços de "diferenciação morfológica". Como se expressam Nei e Roychoudhury, meio timidamente, "o grau de diferenciação gênica entre as raças humanas nem sempre se correlaciona com o grau de diferenciação morfológica".²⁷ Isso talvez pareça relativamente tranquilizador para os racialistas convictos. A raça, diriam, ao menos é importante para prever a diferença morfológica. Apesar de verdadeiro, esse não é um fato biológico, porém lógico; é que as raças de Nei e Roychoudhury são definidas, em primeiro lugar, por sua morfologia. O critério para excluir de uma amostra "caucasóide" norte-americana as pessoas de pele negra é apenas o dado morfológico "grosso" de que sua pele é negra. Imigrantes recentes de ascendência européia oriental seriam incluídos na amostra, enquanto pessoas de pele escura cujos ancestrais tivessem vivido basicamente no Novo Mundo nas últimas dez gerações seriam excluídas.

Demonstrar que essa noção de raça é relativamente sem importância para explicar as diferenças biológicas entre as pessoas, quando a diferença biológica é medida na proporção das diferenças nos *loci* do cromossomo, ainda não equivale a mostrar que a raça não é importante para explicar a diferença cultural. Talvez as grandes diferenças de capacidade intelectual ou moral sejam causadas por diferenças em pouquíssimos *loci*, e talvez, nesses *loci*, todas (ou quase todas) as pessoas de pele negra difiram de todas (ou quase todas) as de pele branca ou amarela. Ocorre que são pouquíssimas as provas em favor de qualquer proposição dessa ordem, e inúmeras as que vão contra ela. Mas, vamos supor que tivéssemos razões para acreditar nela. Na concepção biológica do organismo humano, na qual as características são determinadas pelo padrão dos genes que interagem com os ambientes, é a presença de alelos (que dão origem a essas capacidades morais e intelectuais) que responde pela diferença observada nessas capacidades, em pessoas em ambientes similares. Logo, a morfologia racial característica — pele, cabelos e ossos — só poderia ser um sinal dessas diferenças se tivesse uma (alta) correlação com esses alelos. Uma vez que não existem essas correlações fortes, até as que acham que o caráter intelectual e moral tem

uma forte determinação genética são forçados a admitir que a raça e, na melhor das hipóteses, um indicador precário da capacidade.

Quando defini o "racialismo" no capítulo anterior, afirmei que ele estava comprometido não apenas com a visão de que existem características hereditárias que constituem "uma espécie de essência racial", mas também com a afirmação de que as características essenciais hereditárias respondem por mais do que a morfologia visível — cor da pele, tipo de cabelo, traços faciais — com base na qual fazemos nossas classificações informais. Dizer que as raças biológicas existiriam por ser possível classificar as pessoas num pequeno número de classes, de acordo com sua morfologia grosseira, seria preservar o racialismo na forma, porém perdê-lo na substância. A noção de raça que foi resgatada não teria nenhum interesse biológico — as generalizações biológicas interessantes dizem respeito a quais genes e quais características têm os organismos, e a sua distribuição nas populações geográficas. Também poderíamos classificar as pessoas conforme elas fossem ou não ruivas, ou ruivas e sardentas, ou ainda ruivas, sardentas e com o nariz largo, mas ninguém afirma que esse tipo de classificação seja central para a biologia humana.

Há razões relativamente diretas para supor que grandes parcelas da humanidade não se enquadrarão em nenhuma classe de pessoas que possam ser definidas por terem, além de uma morfologia superficial, também outras características biológicas significativas em comum. A disputa do século XIX entre a monogênese e a poligênese, entre a visão de que todos descendemos de uma só população original e a visão de que descendemos de várias, está encerrada. Não há dúvida de que todos os seres humanos descendem de uma população original (provavelmente, aliás, da África) e que, a partir dela, as pessoas se espalharam de modo a povoar o globo habitável. A teoria evolucionista convencional prediz que, como essas populações se deslocaram para ambientes diferentes e novas características foram introduzidas por mutações, algumas diferenças emergiriam, já que características diferentes propiciariam melhores probabilidades de reprodução e sobrevivência. Numa situação em que um grupo de pessoas fosse geneticamente isolado durante muitas gerações, poderiam acumular-se diferenças significativas entre as populações, embora fosse necessário um período muito extenso para que essas diferenças levassem ao isolamento reprodutivo — a impossibilidade de reprodução fértil — e, desse modo, à origem de um novo par de espécies distintas. Sabemos que não existe tal isolamento reprodutivo entre as populações humanas, como confirmará uma caminhada por qualquer rua de Nova York, de Paris ou do Rio; mas também sabemos que nenhum dos grandes grupos populacionais humanos jamais esteve isolado, do ponto de vista reprodutivo, por um número muito grande de gerações. Se me puderem perdoar o que soará como um eufemismo, direi que nas margens sempre há uma troca de genes.

Não só sempre houve um certo grau de ligação genética desse tipo marginal, como a história humana abrange contínuos deslocamentos de pessoas em larga escala — as “hordas” de Átila, o Huno, os *jihuids* mediterrâneos dos árabes recém-islamizados, as migrações dos bantos — que representam possibilidades de trocas genéticas. Por conseguinte, todas as populações humanas estão vinculadas umas às outras por populações vizinhas, seus vizinhos e assim por diante. Poderíamos ter terminado como uma “espécie circular”, como as gaivotas dos grupos de *Larus argentatus* e *Larus fuscus* que contornam o Pólo Norte, onde a maioria das populações vizinhas se acasalam, mas as variedades que estão no começo e no fim da cadeia de variações permanecem em isolamento reprodutivo. Porém, não terminamos.²⁸

A classificação das pessoas em “raças” seria biologicamente interessante se as margens e as migrações não houvessem deixado um rastro genético. Mas deixaram: e, ao longo desse rastro, há milhões de nós (dependendo os números, é óbvio, dos critérios de classificação utilizados) que não se enquadram em nenhum esquema plausível. Em certo sentido, tentar classificar as pessoas num pequeno número de raças é como tentar classificar livros numa biblioteca: pode-se usar uma única propriedade — o tamanho, digamos —, mas o que se obterá é uma classificação inútil; ou pode-se usar um sistema mais complexo de critérios interligados, e então se obterá uma boa dose de arbitrariedade. Ninguém, nem mesmo o mais compulsivo dos bibliotecários, supõe que as classificações dos livros reflitam fatos profundos sobre estes. Cada qual é mais ou menos inútil para várias finalidades; todas, como sabemos, têm o tipo de arestas ásperas que levam algum tempo para se contornar. E ninguém supõe que uma classificação bibliotecária possa decidir quais livros devemos valorizar; os números do sistema decimal de Dewey não correspondem às qualidades de utilidade, ou interesse, ou mérito literário.

A invocação da raça como noção classificatória fornece-nos um exemplo de um padrão conhecido na história da ciência. Nas primeiras fases da teoria, os cientistas partem, inevitavelmente, das categorias presentes em teorias populares sobre o mundo, e, muitas vezes, os critérios de pertença a essas categorias podem ser detectados apenas com os sentidos. Assim, nos primórdios da química, a cor e o paladar desempenharam um papel importante na classificação das substâncias; nos primórdios da história natural, as espécies de plantas e animais eram identificadas basicamente por sua morfologia macroscópica visível. Aos poucos, entretanto, à medida que a ciência se desenvolve, elaboram-se conceitos cuja aplicação requer mais do que os simples sentidos; em vez de propriedades fenomênicas — as aparências — das coisas, buscamos propriedades “mais profundas” e mais teóricas. O preço que pagamos é que a classificação torna-se uma atividade mais especializada; o benefício que auferimos e sermos capazes de fazer generalizações de maior poder e alcance. Referências a cor,

sabor, cheiro ou textura dos objetos têm poucas probabilidades de definir leis da natureza. É difícil admitirmos que as cores dos objetos, que desempenham um papel tão importante em nossa experiência visual e em nosso reconhecimento dos objetos cotidianos, não desempenham um papel importante no comportamento da matéria, nem guardam correlações com propriedades que o façam. Por exemplo, é difícil correlacionar, de maneira clara, o marrom, cuja ausência provocaria uma diferença radical na aparência do mundo natural, com as propriedades físicas das superfícies refletoras.²⁹

Esse desejo de compreender os fenômenos de nossa experiência por meio de objetos e propriedades ocultos de nossa visão direta é, evidentemente, um aspecto crucial das ciências naturais. No cerne desse projeto, como certa vez assinalou Heisenberg — um dos maiores físicos da nossa e de qualquer época —, está um princípio que ele atribuiu a Demócrito:

A teoria atômica de Demócrito (...) reconhece que para explicar racionalmente as qualidades perceptíveis da matéria é preciso fazê-las remontar ao comportamento de entidades que, em si mesmas, já não possuem essas qualidades. Para que os átomos realmente expliquem a origem da cor e do odor dos corpos materiais visíveis, eles não podem ter propriedades como cor e odor.³⁰

A explicação dos fenótipos dos organismos (suas características) em termos de seus genes enquadra-se bem nesse padrão democritano. Do mesmo modo, a ciência racial do século XIX buscava numa essência racial hereditária uma explicação para o que seus proponentes consideravam como fenômenos observáveis da distribuição diferencial, nas populações humanas, dos traços morfológicos e dos traços psicológicos e sociais. O que a genética moderna mostra é que não existe essa essência racial subjacente. Não havia nada de errado no impulso de Demócrito, mas apenas na forma particular que ele assumiu, e nos preconceitos que instrumentalizaram — talvez devêssemos dizer “deturparam” — a visão que os teóricos tinham dos fenômenos.

O desaparecimento da difundida crença no negro como categoria biológica não deixaria nenhum traço diante do qual os racistas pudessem ter uma atitude. Mas não ofereceria, por si só, uma garantia de que os africanos escapassem ao estigma de séculos. Os racistas extrínsecos poderiam desaparecer e ser substituídos por pessoas que acreditassem que a população da África teria, em sua combinação genética, um número menor dos genes que respondem pelas capacidades humanas que geram o que é valioso na vida humana; menor, em outras palavras, do que nas populações européia, asiática ou outras. Deixando de lado a extraordinária dificuldade de definir quais são esses genes, não há, evidentemente, nenhuma base científica para essa afirmação. Sua confiante reteração demonstraria apenas a persistência de velhos preconceitos em novas formas.

Mas, até mesmo essa visão seria, sob certo aspecto, um avanço em relação ao racismo extrínseco, pois significaria que cada africano precisaria ser julgado por seus próprios méritos. Sem uma informação cultural, saber que alguém é de origem africana fornece pouca base para se supor grande coisa a seu respeito. Deixem-me formular essa afirmação em sua forma mais fraca: na falta de uma essência racial, não poderia haver garantia de que uma dada pessoa não fosse mais dotada — em algum aspecto específico — do que qualquer outra, ou todas as outras, das populações de outras regiões.⁴¹

Foi uma constatação anterior, que também apontava para a conclusão de que “a variação gênica dentro e entre as três grandes raças do homem (...) é pequena, comparada a variação intra-raçal”,⁴² e de que as diferenças de morfologia não tinham uma forte correlação com a capacidade intelectual e moral, que levou Du Bois, em *The Crisis* [A crise], a uma rejeição explícita da afirmação de que a raça biológica era importante para compreender a situação do negro:

Pelo menos no que concerne às aptidões intelectuais e morais, devemos falar de civilizações onde hoje falamos de raças. (...) Na verdade, até as características físicas, excluindo a cor da pele de um povo, são o resultado direto, numa medida nada insignificante, do meio físico e social em que ele vive. (...) Essas características físicas, além disso, são por demais indefinidas e elusivas para servir de base para qualquer classificação ou divisão rígidas dos grupos humanos.⁴³

Isso é direto o bastante. No entanto, seria uma conclusão apressada demais supor que Du Bois expresse aí suas convicções mais profundas. Depois de 1911, ele passou a defender o pan-africanismo, tal como havia advogado o pan-negrismo em 1897; mas, seja o que for que os afro-americanos e os africanos tenham em comum, desde os achantis até os zulus, não se trata de uma única civilização.

Du Bois conseguiu manter o pan-africanismo, ao mesmo tempo que rejeitou oficialmente o discurso sobre a raça como sendo qualquer outra coisa senão um sinônimo de cor. Poderemos ver como fez isso, se nos voltarmos para sua segunda autobiografia, *Dusk of Dawn* [A penumbra do amanhecer], publicada em 1940.

Em *Dusk of Dawn* — um “ensaio para a autobiografia de um conceito racial” —, Du Bois alia-se explicitamente à afirmação de que a raça não é um conceito “científico”:

É fácil verificar que a definição científica de raça é impossível; é fácil provar que as características físicas não são tão herdadas a ponto de possibilitar a divisão do mundo em raças; essa capacidade não é monopólio de nenhuma

aristocracia conhecida; é fácil constatar que as possibilidades de desenvolvimento humano não podem ser circunscritas pela cor, pela nacionalidade ou por qualquer definição concebível de raça.⁴⁴

Mas, não precisamos de nenhuma definição científica, pois

tudo isso nada tem a ver com o fato evidente de que, em todo o mundo de hoje, grupos de homens organizados pelo monopólio do poder econômico e físico, pela imposição da lei e pela formação intelectual, vêm limitando, com determinação e um zelo infatigável, o desenvolvimento de outros grupos; e a atual concentração, particularmente do poder econômico, coloca a maior parte da humanidade na escravidão perante os demais.⁴⁵

Ou, como ele o formula vigorosamente um pouco adiante, “o homem negro é uma pessoa que tem que dominar o ‘Jim Crow’ da Geórgia”.⁴⁶

No entanto, poucas páginas antes, ele havia explicado por que continuava a ser pan-africanista, comprometido com um projeto político que unia toda essa indefinível raça negra. A passagem merece ser longamente citada.

Du Bois começa pela pergunta de Countée Cullen** — “Que é a África para mim?” — e responde:

Em certa época, eu teria respondido a essa pergunta com simplicidade: teria dito a “pátria”, ou talvez, melhor ainda, a “mãe pátria”, porque nasci no século em que os muros da raça eram claros e eretos, em que o mundo compunha-se de raças mutuamente excludentes; muito embora os contornos pudessem ser vagos, não havia dúvida quanto à definição e à compreensão exatas do sentido da palavra (...).

Desde [a redação de “A preservação das raças”], o conceito de raça modificou-se tanto e apresentou tamanhas contradições que, ao olhar para a África, pergunto a mim mesmo: que é isso entre nós que constitui um laço que sou mais capaz de sentir do que de explicar? A África e, evidentemente, minha pátria. No entanto, nem meu pai nem o pai de meu pai jamais a viram, ou souberam de seu significado, ou se importaram excessivamente com ela. Os parentes de minha mãe eram-lhe mais próximos, mas sua vinculação direta, na cultura e na raça, tornou-se tênue; mesmo assim, é intensa a minha ligação com a África. Nesse vasto continente nasceu e viveu grande parte de meus ancestrais diretos, remontando a mil anos ou mais. A marca de sua herança está em mim, na cor e nos cabelos. Essas são coisas óbvias, mas de pouca significação em si mesmas; só importam por representarem diferenças reais e mais sutis em relação a outros homens. Se elas representam ou não, não sei, nem tampouco sabe a ciência de hoje.

* Termo pejorativo, que equivale aproximadamente a “crioulo” em português. (N. da T.)

** Escritor norte-americano (1903-1946), autor de poemas ligados à condição negra (“Copper Sun”, “On These I Stand”) e de um romance (*One Way to Heaven*). (N. da T.)

Mas, uma coisa é certa: desde o século XV, esses meus ancestrais e seus descendentes tiveram uma história comum; sofreram uma calamidade comum e têm uma mesma extensa memória. Os laços efetivos da herança entre os indivíduos desse grupo variam de acordo com os ancestrais que eles têm em comum com muitos outros: europeus e semitas, talvez mongóis, e certamente índios norte-americanos. Mas o vínculo físico é ínfimo e a insignia da cor é relativamente sem importância, a não ser como insignia; a verdadeira essência desse parentesco é sua herança social de escravidão, de discriminação e de insulto; e essa herança une não apenas os filhos da África, mas se estende por toda a Ásia amarela até os Mares do Sul. É essa união que me atrai para a África.¹⁷

Essa passagem é tocante e tem uma formulação vigorosa. Gostaríamos de poder acompanhá-la em suas conclusões. Mas, já que ela nos seduz para o erro, devemos começar por nos distanciarmos do apelo de sua argumentação, observando como ele faz eco a nosso texto anterior. A cor e os cabelos não são importantes, a não ser "por representarem diferenças reais e mais sutis", diz Du Bois, o que nos faz lembrar as "forças sutis" de "A preservação das raças", que "em geral seguiram a clivagem natural do sangue, da ascendência e das peculiaridades físicas comuns". Ali, uma parte essencial da argumentação consistia em que essas forças sutis — impulsos e esforços — eram uma propriedade comum dos que partilhavam de um "sangue comum"; aqui, Du Bois "não [sabe], nem tampouco sabe a ciência" se isso ocorre. Mas, se não é assim, então, pela própria admissão de Du Bois, essas "coisas óbvias" são "de pouca significação". E, se são de pouca significação, a menção que o autor faz delas assinala, na superfície de sua argumentação, o quanto ele não consegue realmente escapar ao apelo da concepção anterior de raça.

A saudade que Du Bois sente da concepção anterior, que agora ele se proíbe, responde pelo *pathos* do abismo entre a certeza pouco confiante de que a África é sua pátria, "evidentemente", e a admissão de que ela não é a terra de seu pai nem do pai de seu pai. De que serve uma pátria assim? De que serve uma mãe pátria com a qual até a ligação da mãe é "ténue"? Que importa que uma grande parcela de seus ancestrais tenha vivido nesse vasto continente, se não há nenhum laço mais sutil com eles, a não ser a ascendência biológica bruta — ou seja, sem mediação cultural — e a "insignia" que ela implica, dos cabelos e da cor?

Mesmo na passagem que se segue à sua renegação explícita da concepção científica da raça, as referências à "história comum" — a "uma mesma extensa memória", à "herança social de escravidão" — só fazem reconduzir-nos ao movimento já familiar de substituir a concepção biológica da raça por uma concepção sócio-histórica; e isso, como vimos, é simplesmente sepultar a concepção biológica sob a superfície, e não transcendê-la. Como, na verdade, ele nunca

"fala de civilização", Du Bois não pode indagar se não haverá, na cultura norte-americana — que sem dúvida é a sua —, um resíduo africano do qual se apossar e com o qual se regozijar, uma ligação sutil, não mediada pela genética, mas pelas intenções e pelo sentido. Du Bois não dispõe aí de maiores recursos conceituais para explicar a unidade da raça negra — a identidade pan-africana — do que tivera em "A preservação das raças", meio século antes. Um glorioso *non sequitur* deve estar submerso nas profundezas da argumentação. É fácil trazê-lo à superfície.

Se o que Du Bois tem em comum com a África é uma história de "discriminação e de insulto", então isso também o liga, segundo suas próprias palavras, a "Ásia amarela e (...) aos Mares do Sul". Como pode uma coisa que ele compartilha com todo o mundo não branco ligá-lo a uma parte deste? Ao interrogarmos a argumentação nesse ponto, surge a suspeita adicional de que a reivindicação desse vínculo baseia-se numa interpretação hiperbólica dos fatos. A "discriminação e insulto" que sabemos que Du Bois vivenciou em sua infância norte-americana e como cidadão adulto do mundo industrializado teve um caráter diferente da vivenciada, digamos, por Kwame Nkrumah na África Ocidental colonizada; e esteve completamente ausente de grandes áreas da "Ásia amarela". O que Du Bois tem em comum com o mundo não branco não é o insulto, mas a insignia do insulto; e essa insignia, sem o insulto, são apenas a própria pele, cabelos e ossos, que são impossíveis de ligar a uma definição científica da raça.

A pergunta de Du Bois merece uma resposta mais criteriosa do que a que ele lhe dá. Que é, *efetivamente*, que aglutina as pessoas que compartilham uma característica — a "insignia do insulto" — com base na qual algumas delas sofreram discriminação? Poderíamos responder: "Justamente isso; logo, certamente existe algo que as pessoas não brancas do mundo têm em comum." Mas, se formos adiante e perguntarmos exatamente que prejuízo sofre uma moça de Mali em função do preconceito contra a raça negra em Paris, a resposta perderá de vista todos os detalhes importantes. Ela *realmente* sofre, é claro, porque, por exemplo, as decisões políticas sobre as relações Norte-Sul são intensamente afetadas pelo racismo das culturas metropolitanas do Norte. Mas esse prejuízo é mais sistêmico, menos pessoal do que a afronta à dignidade individual representada pelos insultos racistas da cidade pós-industrial. Se ela for uma intelectual que reflita sobre as culturas do Norte, também poderá experimentar o sentimento meditado do insulto; poderá saber, afinal, que se estivesse lá, em Paris, correria o risco de ser submetida a algumas das mesmas discriminações; poderá reconhecer que o racismo foi parte da razão pela qual ela não pôde obter um visto para ir até lá, e pela qual não se teria divertido se o obtivesse.

Essas idéias por certo são exasperantes, como admitirão os intelectuais africanos, afro-americanos e negros europeus, caso lhes perguntemos como eles se sentem a respeito das políticas racistas de imigração da Europa, ou do racismo

institucionalizado do *apartheid*; e são idéias que podem ser contempladas por qualquer pessoa não branca de qualquer lugar, que saiba — numa expressão de Chinua Achebe — “como gira o mundo”.³⁸ A idéia de que, se eu estivesse lá agora, seria uma vítima, atinge-nos de um modo diferente, ao que me parece, da idéia — capaz de enfurecer qualquer ser humano branco digno — de que, se eu estivesse lá e não fosse branco, eu seria uma vítima.³⁹ No entanto, devemos sempre lembrar que essa idéia também levou muita gente a uma identificação com a luta contra o racismo.

A lição dessas reflexões, penso eu, deve ser que nosso anti-racismo nos levará a diferentes alianças em diferentes situações. Du Bois escreve como se tivesse que escolher entre a África, de um lado, e “a Ásia amarela e (...) os Mares do Sul”, de outro. Mas essa, ao que me parece, é justamente a escolha que o racismo nos impõe, justamente a escolha que devemos rejeitar.

No primeiro capítulo, afirmo que há afinidades substanciais entre as doutrinas raciais do pan-africanismo e outras formas de nacionalismo enraizadas no século XIX, em particular com o sionismo. Como não podemos esquecer o que, em nome da raça, se fez com os judeus neste século, é fatal que essa afirmação suscite controvérsias. Faço-a apenas para insistir nos modos como o pan-africanismo e os criadores afro-americanos da retórica nacionalista negra não deixaram de ser típicos do pensamento europeu e norte-americano da época, inclusive da retórica das vítimas do racismo. Com a postura de Du Bois exposta diante de nós, essa comparação pode ser mais substancialmente articulada.

Entretanto, dado o caráter sensível dessa questão, sou obrigado a começar por ressalvas. Não faz parte de meu resumo argumentar que o sionismo tem que ser racista, até porque, como argumentarei no final, o impulso pan-africanista também pode receber uma base não racista. Tampouco é minha intenção defender a afirmação de que as origens do sionismo moderno são essencialmente racistas, ou de que o racismo é central no pensamento de todos os fundadores do sionismo moderno. Parece-me, como afirmo, que o judaísmo — a religião —, bem como o corpo mais amplo de práticas judaicas através das quais se definiram as várias comunidades da diáspora, permitem uma concepção cultural da identidade judaica, que não tem como se tornar plausível no caso do pan-africanismo. Como prova desse fato, eu simplesmente citaria o fato de que as cerca de cinquenta nacionalidades africanas díspares de nosso mundo atual parecem ter satisfeito os impulsos nacionalistas de muitos africanos, enquanto o sionismo satisfaz-se, necessariamente, com a criação de um Estado único.

Mas, apesar dessas diferenças, é importante reconhecer com clareza que houve racistas judeus na história inicial do sionismo moderno; que eles não foram figuras marginais ou loucos da periferia e que, como Crummell e, depois, Du Bois, desenvolveram um nacionalismo enraizado nas teorias raciais

do século XIX. Isso é importante, no mundo prático da política, porque o sionismo racializado continua a ser uma das ameaças à estabilidade moral do nacionalismo israelense, como atesta a política do falecido rabino Meir Kahane. Contudo, é teoricamente importante para minha argumentação porque, como afirmo, isso é central em minha visão de que as hipóteses incipientes de Crummell, que Du Bois transformou numa teoria organizada, foram perfeitamente convencionais.

Para determinar que a visão de Crummell foi convencional, não precisamos fazer mais do que citar os textos históricos dos primeiros historiadores acadêmicos dos Estados Unidos, com suas encantadoras fantasias de uma democracia puritana como parte de uma tradição contínua, derivada da assembleia do povo anglo-saxônica, ou as obras da historiografia britânica anglo-saxônica que rastrearam a evolução das instituições britânicas até as hordas teutônicas de Tácito; de fato, examinarei algumas das questões levantadas nesses textos no início do próximo capítulo. Mas, essa comparação deixaria de fora parte do que há de realmente fascinante no pensamento desses primeiros nacionalistas. Pois, não importa quão anacrônica seja nossa reação, nossa surpresa diante de Crummell e daqueles dentre seus contemporâneos sionistas que compartilharam de sua visão racializada está em que, como vítimas do racismo, eles endossaram teorias racialistas.

Assim, ao lermos Horace M. Kallen, escrevendo em *The Maccabean* [O maccabeu], publicado em Nova York em agosto de 1906, sobre “A ética do sionismo”, é possível sentirmos o mesmo espanto, sem dúvida anacrônico.⁴⁰ O ensaio de Kallen baseou-se numa palestra que ele fizera numa reunião de uma organização sionista norte-americana. (*The Maccabean* era sua publicação oficial.) Diz ele: “É a raça, e não o homem, que, na explicação mais ampla do destino humano, luta, sobrevive ou morre, e os tipos de civilização sempre refletiram o caráter natural das raças dominantes. (...)”⁴¹ E isso nos lembra a afirmação de Du Bois: “A história do mundo é a história, não de indivíduos (...), mas de raças.” Kallen pergunta: “Afinal, que fez o judeu pela civilização? Qual é seu lugar na evolução da raça humana? Qual é seu valor moral para a humanidade?”⁴² Isso nos faz lembrar as raças de Du Bois, cada qual “lutando (...) por desenvolver para a civilização sua mensagem particular”

Existem, é claro, diferenças instrutivas entre a “ética” de Kallen e a de Du Bois. Parte da divergência histórica entre as concepções afro-americanas e judaico-americanas da identidade é revelada quando Kallen rejeita explicitamente uma concepção religiosa ou cultural da identidade judaica:

Eis aí um povo intensamente unido, de sangue relativamente puro e intensa consciência racial, que vive em todas as partes da Terra, de certo modo com sucesso, e é objeto do ódio daqueles com quem convive. Para evitar o efeito

desse ódio, muitos membros da raça tentaram eliminar todas as semelhanças entre eles e ela. Suas línguas são tão diversificadas quanto os países em que vivem; eles proclamam suas nacionalidades como russos, ingleses, franceses, austríacos ou norte-americanos, e relegam seu caráter racial a um rótulo sectário. "Nós", dizem, "não somos judeus, mas judaístas." ["]⁴³

(...) nosso dever [é] judaizar o judeu (...).⁴⁴

Kallen encarava esse tipo de "sionismo cultural" como não sendo "muito melhor do que a assimilação";⁴⁵ à qual, é claro, também se opunha ativamente. Mas, essa resistência à assimilação não podia fazer parte da posição de Du Bois: a assimilação, que depois da Guerra Civil norte-americana, por um breve momento, alguns consideraram como uma possibilidade, só voltou a se converter em mais do que uma possibilidade teórica — a não ser pelos poucos afro-americanos que podiam "passar por brancos" — depois do movimento dos Direitos Civis; e nesse momento, é claro, foi amplamente rejeitada em favor de um nacionalismo cultural das *Raízes*.

Não obstante, *mutatis mutandis*, a ideologia que funciona aí é, reconhecivelmente, a de Du Bois; o nacionalismo judaico norte-americano — pelo menos *nessa* manifestação — e o nacionalismo negro norte-americano são (o que não chega a surpreender) parte do mesmo esquema de coisas.⁴⁶

O conceito racial de Du Bois parece uma criação por demais norte-americana, mas seus vestígios na retórica africana são imensos. Quando Kwame Nkrumah discursou perante o parlamento da Costa do Ouro, apresentando a "moção do destino" que aceitava a constituição da independência, ele proferiu as seguintes palavras:

Nobres membros (...). Os olhos e ouvidos do mundo estão voltados para vocês; sim, nossos irmãos oprimidos de todo este vasto continente da África e do Novo Mundo estão olhando para vocês com desvairada esperança, como uma inspiração para que eles prossigam em sua luta sombria contra crueldades que nós, neste canto da África, jamais conhecemos — crueldades que são uma vergonha para a humanidade e para a civilização que o homem branco propôs-se ensinar-nos.⁴⁷

Para uma pessoa não sobrecarregada com a bagagem da história da idéia de raça, por certo pareceria estranho que a independência de uma nação de homens e mulheres negros tivesse maior repercussão entre os negros do que junto a outros povos oprimidos; e igualmente estranho que fosse a brancura dos opressores — "o homem branco" —, em contraste, digamos, com seu *imperialismo*, que ganhasse destaque. Seria estranho, mesmo para aqueles dentre nós que vivemos num mundo formado pela ideologia racial, pensar que a libertação dessas pessoas de crueldades que jamais conheci me instigasse em minha luta

pela liberdade, *por sermos da mesma cor*. No entanto, Du Bois morreu na Gana de Nkrumah, levado para lá pelo sonho do pan-africanismo e pela realidade do racismo norte-americano. Se escapou desse racismo, nunca completou sua fuga da raça. A lógica de sua argumentação leva, naturalmente, ao repúdio final da raça como termo diferenciador — a falar "de civilizações onde hoje falamos de raças". Essa lógica é a mesma que nos levou a falar de gênero — a construção social a partir dos fatos biológicos — onde antes falávamos de sexo; e uma avaliação racional dos dados exige que endossemos não apenas a lógica, mas também as premissas de cada argumento. Apenas esbocei as provas dessas premissas no caso da raça, mas está tudo nos textos. Discutir Du Bois foi, em grande parte, um pretexto para bosquejar a tese que ele nunca chegou propriamente a concluir.

No capítulo 1, distingui dois tipos de racismo — intrínseco e extrínseco; o racismo teórico de Du Bois foi, a meu ver, extrínseco. Contudo, em seu íntimo, parece-me que os sentimentos de Du Bois eram os de um racista intrínseco. Ele queria desesperadamente encontrar na África e em meio aos africanos um lar, um lugar do qual pudesse sentir, como nunca sentira nos Estados Unidos, que fazia parte. No entanto, sua razão não lhe permitiria ser um racista intrínseco: assim, ele reagiu aos desafios do racismo procurando, de maneiras cada vez mais exóticas, defender sua crença na conexão entre a raça e as propriedades moralmente relevantes.

A verdade é que não existem raças: não há nada no mundo capaz de fazer tudo aquilo que pedimos que a raça faça por nós. Como vimos, até mesmo a noção do biólogo tem apenas usos limitados, e a noção que Du Bois requeria, e que subjaz aos racismos mais odiosos da era moderna, não se refere a absolutamente nada que exista no mundo. O mal que se faz é feito pelo conceito, e por suposições simplistas — mas impossíveis — a respeito de sua aplicação.

Falar de "raça" é particularmente desolador para aqueles de nós que levamos a cultura a sério. É que, onde a raça atua — em lugares onde as "diferenças macroscópicas" da morfologia são correlacionadas com "diferenças sutis" de temperamento, crença e intenção —, ela atua como uma espécie de metáfora da cultura; e só o faz ao preço de biologizar aquilo que é cultura, a ideologia.

Chamá-lo de "biologizante", no entanto, não é confiar nosso conceito de raça à biologia, pois o que está presente ali não é nosso conceito, mas apenas nossa palavra. Até os biólogos que acreditam em raças humanas usam o termo "raça", segundo dizem, "sem nenhuma implicação social".⁴⁸ O que existe "lá fora", no mundo — comunidades de sentido, fundindo-se diversamente umas nas outras na rica estrutura do mundo social —, é o campo, não da biologia, mas das ciências humanas.

Examinei essas questões através dos escritos de Du Bois, com o peso de sua herança acadêmica, procurando transcender o sistema de oposições cuja aceita-

ção o teria deixado em confronto com a norma (branca) da forma e do valor. Em seus trabalhos iniciais, Du Bois presume a existência da raça e procura revalorizar um pólo da oposição entre brancos e negros. O conceito aceito é uma hierarquia, uma estrutura vertical, e Du Bois quer girar o eixo, dar à raça uma interpretação "horizontal". Basta questionar o pressuposto de que exista um eixo, seja qual for sua orientação no espaço dos valores, para que o projeto caia por terra, por falta de pressupostos. Em seus escritos posteriores, Du Bois — cujo trabalho da vida inteira foi, em certo sentido, uma tentativa de realizar justamente esse projeto impossível — não conseguiu escapar à noção de raça que rejeitou explicitamente. Mostrarei, nos capítulos seguintes, que essa curiosa conjunção de confiança na raça e repúdio a ela repete-se na recente teorização africana.

Podemos tomar emprestada a própria metáfora de Du Bois: embora ele visse a chegada do alvorecer, nunca olhou para o sol. E seria difícil negar que ele é seguido nisso por muita gente da África — como da Europa e da América — nos dias atuais: todos vivemos na penumbra desse amanhecer.

Pendendo para o nativismo¹

Para além da recusa de qualquer dominação externa, existe a vontade de reatar profundamente os laços com a herança cultural da África, mal-entendida e rejeitada por demasiado tempo. Longe de ser um esforço superficial ou folclórico de fazer com que se revivam algumas tradições ou práticas ancestrais, trata-se de construir uma nova sociedade [africana] cuja identidade não seja conferida de fora.¹

Cardinal Paul Zoungana

Martin Farquhar Tupper, um inglês que viveu durante a maior parte do século XIX, foi um autor extremamente prolífico; em sua época, os versos de suas *Proverbial Maxims* [Máximas proverbiais] eram lidos por milhões de pessoas, e seus dois romances e muitos outros textos granjearam-lhe um público respeitável. Hoje em dia, Tupper só é conhecido pelas que têm um interesse histórico nos escritores populares do século XIX, ou um interesse de antiquário pela poesia de segunda. Mas, em 1850, Tupper estava no auge de sua popularidade e de suas forças; e, nesse ano, publicou estas palavras, que logo se tornariam famosas, num jornal chamado *The Anglo-Saxon*:

*Stretch forth! Stretch forth! from the south to the north,
From the east to the west, — stretch forth! stretch forth!
Strengthen thy stakes and lighten thy chords, —
The world is a tent for the world's true lords!
Break forth and spread over every place
The world is a world for the Saxon race!²*

O *Anglo-saxão* durou apenas um ano, mas seu tom é o símbolo de um importante desdobramento no modo como os ingleses e inglesas instruídos pensavam em si mesmos e no que os tornava ingleses; um desdobramento que, por sua vez, fez parte de um movimento mais amplo de idéias na Europa e na Amé-

¹ No original, *Gong Nativist*, jogo de palavras construído a partir da expressão peyorativa *gong native*, que se perde na tradução. (N. da T.)

² Em tradução livre: "Espalhai-vos! espalhai-vos! de sul a norte, / De leste a oeste, — espalhai-vos! espalhai-vos! / Fortalecei vossas estacas e esticai vossas cordas — / O mundo é uma tenda para seus verdadeiros senhores! / Avançai e dispersai-vos por todos os lugares, / O mundo é um mundo para a raça saxônica!" (N. da T.)