

- 80 **Energia & Fome**  
Gilberto Kobler Corrêa
- 81 **Sonhar, brincar, criar, interpretar**  
Arlindo C. Pimenta
- 82 **História da literatura alemã**  
Eloá Heise e  
Ruth Röhl
- 83 **História do trabalho**  
Carlos Roberto de  
Oliveira
- 84 **Nazismo — “O Triunfo da Vontade”**  
Alcir Lenharo
- 85 **Fascismo italiano**  
Angelo Trento
- 86 **As drogas**  
Luiz Carlos Rocha
- 87 **Poesia infantil**  
Maria da Glória Bordini
- 88 **Pactos e estabilização econômica**  
Pedro Scuro Neto
- 89 **Estética do sorriso**  
Michel Nicolau Youssef,  
Carlos Eduardo Aun e  
Giorgio de Michelis
- 90 **Leitura sem palavras**  
Lucrécia D'Aléssio  
Ferrara
- 91 **O Diabo no imaginário cristão**  
Carlos Roberto F.  
Nogueira
- 92 **Psicoterapias**  
Zacaria Borges Ali  
Ramadam
- 93 **O conto de fadas**  
Nelly Novaes Coelho
- 94 **Guia teórico do alfabetizador**  
Miriam Lemle
- 95 **Entrevista**  
— **O diálogo possível**  
Cremilda de Araújo  
Medina
- 96 **Quilombos**  
— **Resistência ao escravismo**  
Clóvis Moura

# Kabengele Munanga

Doutor em Antropologia

Professor da Universidade de São Paulo

# NEGRITUDE

## Usos e sentidos

*Logo com outras culturas, 4º*

*6. Diferentes ações e rumos da negritude*

*Carter Brings e Nelsinho*

*Conceito sócio-cultural da classe*

*Caracter crítico* 2.ª edição

*Indústria cultural*

*Negritude, esquerda e bobo T*  
*epóca 259 (1978) - 100 páginas*  
*54 - 1978* *Livro de Bolso (XAB)* - *Editora Atica*  
*50000 - 300000000*



*editora atica*

## 4

## O negro recusa a assimilação

Era tempo de buscar outros caminhos. A situação do negro reclama uma ruptura e não um compromisso. Ela passará pela revolta, compreendendo que a verdadeira solução dos problemas não consiste em macaquear o branco, mas em lutar para quebrar as barreiras sociais que o impedem de ingressar na categoria dos homens. Assiste-se agora a uma mudança de termos. Abandonada a assimilação, a liberação do negro deve efetuar-se pela reconquista de si e de uma dignidade autônoma. O esforço para alcançar o branco exigia total auto-rejeição; negar o europeu será o pré-lúdio indispensável à retomada. É preciso desembocar-se desta imagem acusatória e destruidora, atacar de frente a opressão, já que é impossível contorná-la.

Aceitando-se, o negro afirma-se cultural, moral, física e psiquicamente. Ele se reivindica com paixão, a mesma que o fazia admirar e assimilar o branco. Ele assumirá a cor negada e verá nela traços de beleza e de feiúra como qualquer ser humano "normal".

O negro foi reduzido, humilhado e desumanizado, desde o início, em todos os cantos onde houve confronto de culturas, numa relação de forças (escravidão × colonização), no continente africano e nas Américas, nos campos e nas cidades, nas plantações e nas metrópoles. Essa redução visava a sua alienação, a fim de dominá-lo e explorá-lo com maior eficácia. No entanto, nem todas as populações negras foram totalmente alienadas. Uma categoria de africanos teve, ao menos no começo, uma reação de reserva diante das inovações introduzidas pelo colonizador. Trata-se da maioria das populações vivendo ainda nos territórios étnicos e das massas espalhadas em todas as cidades de origem colonial. Isto não significa que esses anônimos não tivessem contato bruto com o estrangeiro. Tiveram sim, como todos. Mas, felizmente, continuaram a praticar uma espécie de resistência passiva, funcionando como um bastião, no qual o patrimônio cultural, legado dos ancestrais, continuou a ser transmitido de geração a geração. O povo guardou sua língua, sua arte, maquis que o protegiam das tentações alienantes.

A esse respeito, Amílcar Cabral disse que o problema de voltar às raízes não se coloca para as massas. Elas constituem a única entidade realmente capaz de criar e de preservar a cultura, de fazer a história. É preciso então, dentro da África, fazer uma distinção entre a situação dos grupos que se preservaram daqueles que, em maior ou menor grau, alienaram-se<sup>1</sup>.

Nesse sentido, o movimento da *negritude*, enquanto volta às origens, não se interessa diretamente pelo povo. Contrariamente às massas, as elites coloniais autóctones resultadas do processo de colonização, mesmo quando portadoras de um certo número de elementos culturais originais, vivem material e espiritualmente os do colonizador. No tempo de duas a três gerações de colonizados, formou-se uma camada social composta de funcionários da colônia, empregados de diversos ramos da indústria e do

<sup>1</sup> CABRAL, Amílcar. *Unité et lutte*. Paris, Maspero, 1980. p. 174-9. (Petite Collection.)

comércio, membros das profissões liberais e um número reduzido de proprietários urbanos e rurais. Essa nova classe pequeno-burguesa — forjada pela dominação estrangeira e indispensável ao sistema de exploração colonial —, situa-se entre as massas trabalhadoras (dos campos e das cidades) e a minoria representante das metrópoles. Embora possa ter relações mais ou menos desenvolvidas com as massas ou etnias mais tradicionais, essa pequena burguesia nativa aspira, em geral, a um nível de vida semelhante ao dos brancos.

Mas, como vimos, não pode fugir da condição de camada social ou classe marginalizada. Essa marginalização constitui, tanto na África como nas diásporas implantadas nas matrizes colonialistas, o drama sócio-cultural das elites pequeno-burguesas negras, vivido intensamente segundo as circunstâncias materiais e o nível de aculturação, mas sempre no plano individual e não coletivo<sup>2</sup>.

Ao lado do confronto aberto entre os dois extremos da sociedade colonial, desenvolve-se nas faixas intermediárias um sentimento de amargura e frustração, e um desejo urgente de contestar a marginalidade e descobrir uma identidade. Daí a volta imperiosa às origens. Mas isto não constitui em si um ato de luta contra a dominação estrangeira (colonialista e racista) como não significa necessariamente um retorno às tradições. É a negação do dogma da supremacia colonizadora em relação à cultura do povo dominado, com o qual sente necessidade de identificação, a fim de resolver o conflito em que se debatem.

Quando o fenômeno de *volta às raízes* ultrapassa o indivíduo, para expressar-se através de grupos ou movimentos, os fatores que condicionam a evolução político-econômica, dentro e fora do país, já atingiram o ponto em que a contradição se transforma em conflito (velado

<sup>2</sup> CABRAL, Amílcar. Op. cit., p. 176-7.

ou aberto), prelúdio do movimento de pré-independência, ou seja, da luta de libertação contra a dominação estrangeira. Assim, esse retorno só é historicamente consequente quando implica não apenas um engajamento real na luta pela independência, mas também uma identificação total e definitiva com as aspirações das massas; quando além de contestar a cultura do estrangeiro, confronta sobretudo a dominação em sua globalidade<sup>3</sup>.

Acreditamos ter explicado e mostrado suficientemente as condições, as circunstâncias e os fatores históricos nos quais nascem a *negritude* e seu predecessor, o *pan-africanismo*, ambas expressões pertinentes da volta às origens, fundamentadas principalmente no postulado da identidade cultural de todos os africanos negros. Curiosamente, foram concebidas em espaços fora da África negra. O vento que as levou soprou a partir das Américas, tendo como origem provável os Estados Unidos, passando pelo Haiti, seguindo seu caminho até a Europa, manifestando-se na Inglaterra para cristalizar-se, enfim, na França, em Paris, no Quartier Latin. A partir daí alastrase, cobrindo toda a África negra e os negros em diáspora, isto é, as Américas.

Vamos acompanhar o vento e a onda, observando e analisando personalidades e países e, às vezes, citando as datas dos acontecimentos a eles relacionados.

## Nos Estados Unidos

Após séculos de imitação cega, alguns escritores negros tomam consciência de que, de todos os grupos étnicos povoando os Estados Unidos — anglo-saxões, italianos, alemães, poloneses, judeus etc. —, eles são os únicos

<sup>3</sup> Id., ibid.

a sofrer uma lavagem cerebral, levando-os até a acreditar que são naturalmente inferiores e não têm história. Esses escritores preocuparam-se em estabelecer a verdade e exorcizar entre seus irmãos de raça o profundo complexo de rejeição inculcado durante séculos. Limitemo-nos apenas aos dois mais conhecidos, o Dr. Du Bois e Langston Hughes, o Pai da *Negritude* e o representante do movimento conhecido sob o nome de Renascimento Negro, respectivamente.

W. E. B. Du Bois (nascido em 1863) fez seus estudos nas Universidades de Fusk, Harvard e Berlim, onde se doutorou em Filosofia. Seus trabalhos como historiador revelaram aos companheiros negros um passado africano do qual não se deviam envergonhar.

*Sou negro e me glorifico deste nome; sou orgulhoso do sangue negro que corre em minhas veias...*

declarara ele, sem hesitação<sup>4</sup>. Em 1900, foi secretário do Primeiro Congresso Pan-africano, convocado em Londres por um advogado de Trindade, Henry Sylvester Williams, movimento do qual se tornou presidente depois da morte deste último. É considerado o pai do *pan-africanismo* contemporâneo, que, antes dos africanos, protestou contra a política imperialista na África, em favor da independência, na perspectiva de uma associação de todos os territórios para defender e promover sua integridade. Sem pregar a volta para a África dos negros americanos, defendia os direitos destes enquanto cidadãos da América e exortava os africanos a se libertarem em sua própria terra. Por ter defendido a volta às origens, Du Bois merece também o nome de Pai da *Negritude*.

<sup>4</sup> Du Bois, W. E. B. *Âmes noires*. In: BIMWENYI-KWESHI, Op. cit., p. 140.

Sua influência foi considerável sobre personalidades africanas de primeiro plano, tais como Asikiwe Nandi, futuro presidente da Nigéria, Kwame N'Krumah, primeiro presidente da República de Gana, cujo mito do *pan-africanismo* foi uma das idéias-força, Jomo Kenyatta, primeiro presidente da República do Quênia.

Du Bois exercerá também profunda ascendência sobre os escritores negros americanos. Seu livro *Almas negras* tornou-se verdadeira bíblia para os intelectuais do movimento Renascimento Negro (entre 1920 e 1940). Reagindo, por sua vez, contra os estereótipos e preconceitos inveterados circulando a respeito do negro, longe de lamentar-se de sua cor, como acontecia com alguns no passado, o movimento reivindica-a, encontrando nela fonte de glória. Tratava-se de ter a liberdade de expressar-se como se é, e sempre se foi; de defender o direito ao emprego, ao amor, à igualdade, ao respeito; de assumir a cultura, o passado de sofrimento, a origem africana.

Todo esse programa é revelado de forma concisa e sem arrogância num parágrafo célebre de um artigo da revista *The Nation*, de 23 de junho de 1926, considerado o manifesto do movimento ou, ainda, a declaração de independência do artista negro:

*Nós, criadores da nova geração negra, queremos exprimir nossa personalidade sem vergonha nem medo. Se isso agrada aos brancos, ficamos felizes. Se não, pouco importa. Sabemos que somos bonitos. E feios também. O tantã chora, o tantã ri. Se isso agrada à gente de cor, ficamos muito felizes. Se não, tanto faz. É para o amanhã que construímos nossos sólidos templos, pois sabemos edificá-los, e estamos erguidos no topo da montanha, livres dentro de nós.*

Langston Hughes (nascido em 1902, de pai branco e mãe negra) foi também muito prestigiado pelos inicia-

dores da *negritude*. Quando foi a Paris, tornou-se amigo pessoal de Léon Damas e de Senghor. Não à vontade na civilização ocidental, segundo ele dura, forte e fria, seu coração bate nos tantãs africanos e contempla a sarabanda das luas selvagens.

*Todos os tantãs do mato batem no meu sangue. Todas as luas selvagens e ferventes do mato brilham na minha alma.*

No entanto, ele não procurou fugir do combate cotidiano do seu povo. É na América que ele ficará, pois escreverá: *Eu também sou a América.*

## Na Europa

Quando os estudantes negros dos países colonizados começaram a povoar as universidades européias, particularmente as de Paris e Londres, perceberam aos poucos algumas contradições, notadamente em relação à política de assimilação e às rivalidades entre as potências. O mito da civilização ocidental como modelo absoluto, tal como era ensinado nas colônias, começou a desfazer-se assim que os africanos pisaram o solo europeu.

*Estávamos orgulhosos de sermos franceses, apesar de negros africanos,*

declarou Senghor.

*Revoltamo-nos, às vezes, por sermos considerados apenas consumidores de civilizações. As contradições da Europa: a idéia não ligada ao ato, a palavra ao gesto, a razão ao coração e dai à arte. Estávamos preparados para gritar: hipocrisia!*

Era o desencanto.

Além do mais, os múltiplos contatos entre estudantes negros de diversas procedências abriram-lhes os olhos sobre a sorte reservada a seu povo em toda a parte. Assim, chegaram rapidamente a uma consciência racial (não-racista). Eles se convenceram de que a opressão sofrida não era apenas a de uma classe minoritária sobre uma outra majoritária inferiorizada, mas ao mesmo tempo a de uma raça, independentemente da classe social.

As duas guerras mundiais de que participaram os africanos permitiram-lhes tomar conhecimento das grandes divisões em que vivia a Europa e o mundo dito civilizado de modo geral. Os negros viram-se envolvidos nos conflitos de seus dominadores, com os quais nada tinham a ver diretamente. Perceberam que os brancos não eram super-homens, e sim homens capazes de barbaridades pavorosas. Ocorreu, com elas, uma verdadeira desmistificação.

A Segunda Guerra Mundial serviu como ponto de partida da descolonização, ou seja, da luta de libertação. A esse respeito, o pastor Sithole, criticando o Império Britânico na África Austral, escreveu:

*Vocês disseram que os alemães não têm o direito de dominar o mundo. Os ingleses também não têm o direito de manter os africanos na sua dependência<sup>5</sup>.*

A experiência das duas guerras, o desencanto dos intelectuais negros nas metrópoles e os escritos das personalidades negras americanas já mencionados são fatos, entre outros, que explicam a *negritude* na diáspora europeia, particularmente na francofona.

Entre os precursores, duas personalidades marcantes: René Maran (1887-1960) e o Dr. Price-Mars, do Haiti (1876-1969).

<sup>5</sup> BIMWENYI-KWESHI, O. Op. cit., p. 138.

René Maran, nascido na Martinica de pais guianenses, foi criado na França, considerando-se inteiramente francês. Engajado na administração colonial francesa, trabalhou em Obanguichari (antigo império centro-africano), onde morou treze anos. Familiarizou-se com a população negra dessa região, cuja língua aprendeu. De suas observações e anotações publicou um romance, *Batouala*, considerado um verdadeiro romance negro de excelente qualidade literária (1921). *Batouala* é um relato objetivo sobre a vida de um chefe de etnia. Os negros nele descritos têm qualidades e defeitos. Além do mais, Maran mostra que eles observam, pensam e criticam seus mestres europeus com uma lógica implacável, e que suas queixas têm fundamento. Por fim, o autor convidava com urgência seus colegas escritores franceses a ficarem cada vez mais de olho no que estava sendo feito na África em nome da civilização. Infelizmente, seu apelo não foi atendido. Pelo contrário, perdeu sua carreira na administração colonial, acusado de calúnia e de ódio.

Etnógrafo, professor e diplomata, o Dr. Price-Mars publicou, em 1928 ,o livro *Ainsi parla l'oncle* (Assim falou o tio). Nele denuncia as fraquezas das produções culturais de imitação francesa, revaloriza o folclore haitiano, o dialeto crioulo, a religião vodu, reconhecendo oficialmente as origens negras africanas da cultura haitiana, o que é uma maneira de devolver a memória ao seu povo.

*Temos a chance de sermos nós mesmos, a condição de não recusarmos nenhuma parte de nossa herança cultural, que constitui 80% da África.*

Um tal programa era, sem dúvida nenhuma, mais um prenúncio à negritude e caminhava na mesma direção da obra de Du Bois e dos defensores do Renascimento Negro. A convergência era certamente generalizada. Em 1956, quando do Primeiro Congresso dos Escritores e Artistas

Negros, em Paris, Price-Mars foi eleito por unanimidade presidente da Associação Africana de Cultura. Como Du Bois, é visto como grande pensador do mundo negro.

## No Quartier Latin

Os estudantes negros de Paris reencontram a memória do passado africano não só mediante os relatos negros americanos, Maran e o renascimento literário haitiano animado por Price-Mars, mas também por iniciativa própria, pelos etnólogos e artistas europeus de boa vontade e por alguns africanos com estudos feitos no fim do século XIX.

Em 1906, o cientista alemão Leo Frobenius escreve sobre a existência real de uma civilização africana, caracterizada pelo que ele mesmo chamou de *estilo africano*, dominando todo o continente, como expressão de seu ser. Esse jeito manifesta-se nos gestos de todos os povos negros, na sua plástica, dança, máscaras, crenças religiosas, formas sociais, no seu destino etc. Neste sentido, a idéia de uma África com negros bárbaros era uma invenção européia.

A arte negra, considerada até o fim da Primeira Guerra Mundial, primitiva e inferior, é redescoberta por uns poucos artistas, que vêem nela os modelos clássicos que lhes foram negados. Os pintores cubistas da escola francesa, ao entrarem em contato com essa iconografia, por volta de 1907, constatam que a sua pretensa inovação artística já era realizada na África. As obras não se preocupam em mostrar as impressões visuais, elas expressam a idéia que o artista tem de um objeto ou de uma pessoa. Daí a expressão arte abstrata relacionada a Picasso e Braque, que sem dúvida nenhuma se inspiraram na estatuária africana.

Para os criadores da *negritude*, repetimos, a convergência de eventos na América e na Europa foi particularmente importante. Reapareceram a memória e a dimensão histórica amputadas. Certamente, seus pés e mãos ainda estavam presos às amarras coloniais, mas eles tinham o que dizer e responder nos debates que animaram o *Quartier Latin*, na década de trinta, sobre temas literários e políticos, debates nos quais foi-lhes dito que não tinham nenhuma civilização original e nada traziam à história do mundo. Eles tinham o que responder e começaram. As glórias passadas da África, as riquezas, o ideário necessário ao equilíbrio do mundo futuro, os tantas e as danças, a emoção, a intuição enfim, tudo o que podia ser expresso.

Um novo nome, um conceito, todo um vocabulário nasce nesse contexto, para onde se canalizavam os debates: a *negritude*, quer dizer, a personalidade negra, a consciência negra.

Em junho de 1932 publicou-se *Légitime Défense* (Légitima Defesa), uma revista que teve só um número. A iniciativa foi de alguns estudantes negros antilhanos (Étienne Léro, René Menil, Jules Monnero e outros). Nela criticavam os escritores de seu país, que sempre plagiaram os modelos literários franceses. Como Price-Mars, no Haiti, essa equipe defendia a personalidade antilhana esmagada durante os trezentos anos de escravidão e de colonização: pregava não apenas a libertação do estilo e da forma, mas também a da imaginação e do temperamento negros. Mirando-se no exemplo dos escritores americanos ligados ao movimento Renascimento, os moços acreditavam que o intelectual devia assumir cor, raça e tornar-se o porta-voz das aspirações do povo oprimido, em vez de escrever livros onde a sua pigmentação não pudesse ser adivinhada. Tal era a mensagem da *Légitime Défense*, título sugestivo que despertaria a consciência sonolenta de muitos jovens antilhanos e africanos.

Depois da morte da revista, em 1934, dois anos passados, nasce uma nova revista, retomando a mesma bandeira e reagrupando todos os estudantes negros em Paris, sem distinção de origem. Por isso foi batizada de *Étudiant Noir* (Estudante Negro).

Opondo-se também à política de assimilação cultural, o pessoal da *Étudiant Noir* reivindica a liberdade criadora do negro e condena a imitação ocidental. Aponta como meios de libertação a volta às raízes africanas, o comunismo e o surrealismo. Sendo as duas últimas consideradas ideologias europeias, decide-se por despojá-las de seu caráter doutrinal, transformando-as em ferramentas ou técnicas. Dava-se um grande passo em relação à *Légitime Défense*, pois, segundo Léon Damas, co-definidor da *negritude*, a *Étudiant Noir* nunca consentiu em seguir sem reserva os mestres europeus, modernos ou antigos.

O grupo da revista era dominado por três personalidades marcantes: o martiniquense Aimé Césaire, que criou a palavra *negritude*, o guianense Léon Damas e o senegalês Léopold Sédar Senghor, cercados de Léonard Sainville, Aristide Maugée, Birago Diop, Ousmane Soce e dos irmãos Achille. A eles se devem as grandes obras da literatura negra africana de expressão francesa, e podem ser considerados os fundadores do movimento da *negritude*.

### Objetivos da *negritude*

O exame da produção discursiva dos escritores da *negritude* permite levantar três objetivos principais: buscar o desafio cultural do mundo negro (a identidade negra africana), protestar contra a ordem colonial, lutar pela emancipação de seus povos oprimidos e lançar o apelo de uma revisão das relações entre os povos para que se chegassem a uma civilização não *universal* como a extensão de

uma regional imposta pela força — mas uma civilização do *universal*, encontro de todas as outras, concretas e particulares.

### O desafio, a questão da identidade

Entre os três objetivos que acabamos de levantar, o que impressiona imediatamente por sua amplitude e pela variedade das disciplinas mobilizadas à sua compreensão é a afirmação e a reabilitação da identidade cultural, da personalidade própria dos povos negros. Poetas, romancistas, etnólogos, filósofos, historiadores etc. quiseram restituir à África o orgulho de seu passado, afirmar o valor de suas culturas, rejeitar uma assimilação que teria sufocado a sua personalidade. Tem-se a tendência, sob várias formas, de fazer equivaler os valores das civilizações africana e ocidental. É a esse objetivo fundamental que correspondem as diversas definições do conceito de *negritude*.

Para Césaire, a *negritude* é o simples reconhecimento do fato de ser negro, a aceitação de seu destino, de sua história, de sua cultura. Mais tarde, Césaire irá redefinir-a em três palavras: identidade, fidelidade, solidariedade.

A identidade consiste em assumir plenamente, com orgulho, a condição de negro, em dizer, cabeça erguida: sou negro. A palavra foi despojada de tudo o que carregou no passado, como desprezo, transformando este último numa fonte de orgulho para o negro.

A fidelidade repousa numa ligação com a terra-mãe, cuja herança deve, custe o que custar, demandar prioridade.

A solidariedade é o sentimento que nos liga secretamente a todos os irmãos negros do mundo, que nos leva a ajudá-los e a preservar nossa identidade comum. Cé-

saire rejeita todas as máscaras brancas que o negro usava e faziam dele uma personalidade emprestada.

Senghor entende identidade própria como o conjunto dos valores culturais do mundo negro, expressados na vida, nas instituições, nas obras. É a *proclamação-celebração* sobre todos os tons da identidade, da personalidade coletiva, visando o retorno às raízes do negro como condição de um futuro diferente da redução presente. Os negros decidem assumir o *desprezo* para fazer dele fonte de orgulho. Tal reação devia, para ser adequada, retomar os mesmos termos da agressão cultural, neutralizá-los, desvenená-los antes de recarregá-los de um novo sentido. A *negritude* aparece aqui como uma operação de desintoxicação semântica e de constituição de um novo lugar de inteligibilidade da relação consigo, com os outros e com o mundo.

De seu lado, o eminent historiador Joseph Ki-Zerbo exorta os africanos a estudarem em sua história, confiscada em proveito de seus mestres europeus, corrigindo o que foi escrito sem e contra eles. Como outros historiadores do mundo, sublinha a importância da memória, necessária às operações do espírito e indispensável à coesão da personalidade individual e coletiva.

*Pegue uma pessoa, despojando-a brutalmente de todos os dados gravados em sua cabeça. Inflija-lhe, por exemplo, uma amnésia total. Essa pessoa torna-se um ser errante num mundo onde não comprehende mais nada. Despojada de sua história, ela estranha a si mesma, aliena-se. A história é a memória das nações. Os povos e as coletividades são frutos da história* <sup>6</sup>.

Para Cheikh Anta Diop, a identidade cultural de qualquer povo corresponde idealmente à presença simula-

<sup>6</sup> KI-ZERBO, Joseph. Apud BIMWENYI-KWESHI, O. Op. cit., p. 151.

tânea de três componentes: o histórico, o lingüístico e o psicológico. No entanto, o fator histórico parece o mais importante, na medida em que constitui o cimento que une os elementos diversos de um povo, através do sentimento de continuidade vivido pelo conjunto da coletividade. O essencial para cada comunidade é reencontrar o fio condutor que a liga a seu passado ancestral, o mais longínquo possível<sup>7</sup>. Neste sentido, segundo o autor, o estudo da história permite ao negro recaptar a sua nacionalidade e tirar dela o benefício moral necessário para reconquistar seu lugar no mundo moderno.

Os historiadores negros africanos esmiúçam os grandes impérios e reinos de ontem, mostrando a África negra não como uma tábula rasa, e sim como um teatro de brilhantes culturas e civilizações, cujos atuais vestígios desmentem as teses colonialistas. Afirmam, ainda, que, a partir das descobertas arqueológicas e paleontológicas mais recentes, a África é o berço da humanidade. Estabelecem uma relação marcante entre as civilizações negras africanas e a do Egito faraônico, enfatizando sua origem negra, contrariamente ao que certa egíptologia tendenciosa considerava, uma verdadeira falsificação moderna da história<sup>8/9</sup>.

As pesquisas de Yoro Diaw, no Senegal, Sarbah, Casely Hayford, Aggrey, S. Johnson e N. Azikiwe, na Nigéria, L. Dube, na África do Sul, e Apolo Kaguwa, na África oriental, situam-se na mesma perspectiva. Elas exprimem uma preocupação de afirmação baseada num passado que, graças aos seus impérios, instituições e figuras épicas, em nada fica a dever ao conquistador (Sow et alii, 1980. p. 146).

<sup>7</sup> DIOP, Cheikh Anta. *Unité culturelle de l'Afrique noire*. Paris, Présence Africaine, 1959. p. 147.

<sup>8</sup> DIOP, Cheikh Anta. *Nations nègres et cultures*. Paris, Présence Africaine, 1979.

<sup>9</sup> OBENGA, Théophile. *L'Afrique dans l'antiquité; Egypte pharaonique/Afrique noire*. Paris, Présence Africaine, 1973.

As análises do pensamento africano moderno põem claramente em evidência todo este esforço, centrado na valorização do passado e na vontade de construir ideologias baseadas na reconquista de identidade, fazendo história como sujeito dela.

### Lutar pela emancipação

Identidade, fidelidade e solidariedade constituem, como já vimos, três aspectos de uma só personalidade cultural negra africana, tal como a perceberam os protagonistas da *negritude*. Cercá-la, celebrá-la, reivindicá-la contra a máscara branca imposta pela teoria da assimilação, era o principal objetivo do movimento da *negritude*, praticamente o único antes da última guerra.

Mas durante a Segunda Guerra e depois dela (desde 1943), o movimento ganhou uma dimensão política, aproximando-se da proposta essencial do pan-africanismo. Na atmosfera internacional dessa guerra, um esforço esmagador foi exigido dos colonizados para salvar uma civilização em chamas. A crise desperta no negro um desejo de afirmação cada vez maior. Ultrapassando os limites da literatura, a *negritude* aspira ao poder, anima a ação política e a luta pela independência. A criação poética torna-se um ato político, uma revolta contra a cidadela colonial, o imperialismo e o racismo. O movimento da *negritude* deu um vigoroso impulso às organizações políticas e aos sindicatos africanos, esclarecendo-os na sua caminhada à independência nacional. Conquistadas as soberanias, continuou a servir na causa da unidade africana, ao mesmo tempo que oferecia um quadro ideológico a partir do qual seus protagonistas, tornados homens de Estado, iam pensar o desenvolvimento econômico e social e abordar o sistema de representação dos valores culturais de seus respectivos países.

Esse pensamento, representado particularmente pelo presidente-poeta Senghor e seus ministros, não convenceu a todos. Embora a busca da *identidade* diante da *assimilação colonial* pudesse conciliar todos os negros, não era fácil, no entanto, realizar um acordo sobre questões de opção e orientação política, escolha do modelo de desenvolvimento e do tipo de relação a se manter com as antigas metrópoles e os grandes blocos ideológicos. Nesse sentido, críticas foram feitas ao presidente Leópold Sédar Senghor, principalmente à sua atitude em relação à *francofonia*. Entendida como a política da promoção e expansão da língua dos deuses, o francês reagruparia países diversos, os mais desenvolvidos e os mais pobres, numa aliança ambígua e ameaçadora ao futuro das línguas negras africanas. M. Towa, filósofo da República dos Camarões, diagnosticando a armadilha do *neocolonialismo*, escreveu:

*L. S. Senghor, em nome da negritude, propõe-nos a francofonia, isto é, o fortalecimento e o desenvolvimento do francês como ideal e fundamento da nossa política e cultura. A negritude senghoriana manifesta assim abertamente sua verdadeira natureza: é a ideologia quase oficial do neocolonialismo, o cimento da prisão onde quer deixar-nos trincados e que devemos quebrar*<sup>10</sup>.

Outras análises mostraram também como, através da *francofonia*, poder-se-ia manter e consolidar a influência da língua e da cultura francesa nos novos países, as antigas colônias, consolidação essa que se realizaria com o consentimento dos líderes africanos. Daí a expressão *neocolonialismo lingüístico*, que é a vertente cultural da dominação econômica.

<sup>10</sup> TOWA, Marcien. *Léopold Sédar Senghor: négritude ou servitude?* Yaoundé, Editions Clé, 1971. p. 99-115.

Um grande descrédito caiu sobre a *negritude*. No entanto, não podemos desconsiderar todo o movimento por causa da posição pessoal de Senghor.

### Repúdio ao ódio: diálogo com outras culturas

Além da busca da *identidade cultural* e da *ação política*, o terceiro objetivo fundamental da *negritude* é o repúdio ao ódio, procurando o diálogo com outros povos e culturas, visando a edificação daquilo que Senghor chamou *civilização do universal*. Este aspecto parece-nos já atingido pelo terceiro componente da definição da *negritude* de Césaire: a *solidariedade*. Primordialmente, os negros apóiam-se no mundo inteiro. Mas o negro não quer isolar-se do resto do mundo. A questão é contribuir para a construção de uma nova sociedade, onde todos os mortais poderão encontrar seu lugar.

# 5

## Diferentes acepções e rumos da negritude

Há cerca de cinquenta anos nascia a *negritude* enquanto conceito e movimento ideológico. Durante esse meio século muito se escreveu sobre o assunto. Várias interpretações, às vezes ambíguas, foram formuladas, de acordo com o dinamismo da realidade do mundo negro no continente africano e na diáspora.

Percorrendo a história do conceito, poder-se-ia descobri-las. Segundo Bernard Lecherbonnier<sup>1</sup>, as diversas definições da *negritude* giram entre duas interpretações antinômicas: uma mítica e outra ideológica. A primeira chama a si, em função da descoberta do passado africano anterior à colonização, a perenidade de estruturas de pensamento e uma explicação do mundo, almejando um retorno às origens para revitalizar a realidade africana, perturbada pela intervenção ocidental. A segunda propõe esquemas de ação, um modo de ser negro, impondo uma *negritude* agressiva ao branco, resposta a situações históricas, psicológicas e outras, comuns a todos os negros colo-

nizados. As duas concepções são coerentes. No entanto, a mítica seria interpretada como uma marginalização do grupo negro, podendo levá-lo, a médio ou longo prazo, ao desaparecimento. A ideológica conduziria a uma fusão da problemática negra com a dos colonizados de todas as origens, aproximando-se, portanto, da teoria marxista.

Enquanto mito, interpreta-se a *negritude* como realidade voltada ao passado, sonhadora e contemplativa, ególatra e auto-suficiente, e não de combate, projetada para o futuro. Evidentemente, há um certo perigo em se confundir os meios e as finalidades. Mas acredita-se que o mito é importante, na medida em que ajuda a nova ideologia a se estabelecer. As linhas-força que serão pensadas para a frente e justificadas pela análise da situação presente pertencem à ideologia (de luta), mas podem ter sucesso quando apoiadas por uma vontade coletiva, reflexo de um passado real ou mítico.

Entre as duas interpretações, existe uma variedade de definições.

### Caráter biológico ou racial

A *negritude* seria, neste caso, tudo o que tange à raça negra; é a consciência de pertencer a ela. Enfatizou-se nas descrições anteriores que um dos elementos que entram na definição césairiana da *negritude* é a *solidariedade*, ou seja, o sentimento que nos liga secretamente a todos os irmãos negros do mundo, que nos leva a ajudá-los, a preservar uma identidade comum. Todos os irmãos negros do mundo: o que isto significa? A palavra *negro* abrange negros e negróides, compreendendo os drávidas da Índia, os papuas da Nova Guiné, os australianos autóctones etc. No entanto, os contornos geográficos da *negritude* como movimento, historicamente datado, são os da África negra,

<sup>1</sup> *Initiation à la littérature négro-africaine*. Paris, Fernand Nathan, 1977. p. 105. (Classique du Monde.)

e os das regiões ocupadas pelos negros de origem africana. Para Assane Seck, é preciso entender a *negritude* no sentido etimológico do termo, isto é, a civilização da *negrícia*, englobando, ao mesmo tempo, os povos atuais da África tropical e os africanos de origem transplantados<sup>2</sup>.

### **Conceito sócio-cultural de classe**

Alguns autores, subestimando a importância do fator racial inerente ao conceito de *negritude*, preferem atribuir-lhe o significado sócio-cultural de *classe*. A redução de *raça* a *classe* é um modo de negar gritante constatação social. Segundo alguns estudos, verificou-se que a agressão aos negros não é apenas sócio-econômica, mas também racial, donde a grande diferença entre oprimidos negros e outros. O discurso colonial legitimador, ao qual nos referimos no capítulo 1, não deixa nenhuma dúvida a este respeito. Pode-se entender a visão classista como uma tentativa de mascarar ideologicamente um mecanismo específico de opressão. Não se pode desconhecer que o mundo negro no seu conjunto vive uma situação específica, sofrendo discriminação baseada na cor. A problemas exclusivos devem corresponder dispositivos particulares.

A posição de Jean-Paul Sartre sobre a questão *raça/classe* é bastante esclarecedora:

*O preto, como o trabalhador branco, é vítima da estrutura capitalista de nossa sociedade; tal situação desvenda-lhe a estreita solidariedade, para além dos matizes da pele, com certas classes de europeus oprimidos como ele; incita-o a projetar uma sociedade sem privilégio em que a pigmentação da pele será tomada como simples acidente.*

<sup>2</sup> BIMWENYI-KWESHI, O. Op. cit., p. 177.

*Mas, embora a opressão seja única, ela se circunstancia segundo a história e as condições geográficas: o preto sofre o seu jugo, como preto, a título de nativo colonizado ou de africano deportado. E, posto que o oprimem em sua raça, e por causa dela, é de sua raça, antes de tudo, que lhe cumpre tomar consciência. Aos que, durante séculos, tentaram debalde, porque era negro, reduzi-lo ao estado de animal, é preciso que ele os obrigue a reconhecê-lo como homem. Ora, no caso, não há escapatória, nem subterfúgios, nem passagem de linha a que possa recorrer; um judeu branco entre os brancos pode negar que seja judeu, declarar-se homem entre homens. O negro não pode negar que seja negro ou reclamar para si esta abstrata humanidade incolor: ele é preto* (1960, p. 111).

Embora acredite numa unidade final, que juntaria todos os oprimidos no mesmo combate, Sartre pensa que ela deveria ser precedida por um momento de separação ou de negatividade, que seria o racismo anti-racista contido na *negritude* (Ibid.).

### **Caráter psicológico**

A *negritude* seria, no caso, o conjunto de traços característicos do negro no que se refere a comportamento, capacidade de emoção, personalidade e alma.

### **Definição cultural**

É a afirmação do negro pela valorização de sua cultura, a começar da poesia e outros.

O reconhecimento da dupla interpretação (mítica e ideológica) explica por que a *negritude* aparece ambígua, às vezes contraditória, o que levou L. V. Thomas (V. Bibl.) a distingui-la em várias séries:

- *negritude-essência/negritude* tomada de posição;
- *negritude* mistificadora (sonhadora, contemplativa)/  
— *negritude* válida (de combate);
- *negritude eterna/negritude* episódica e histórica;
- *negritude ególatra e auto-suficiente/negritude* que termina no passado;
- *negritude* voltada ao passado/*negritude* projetada para o futuro.

Partindo dessas oposições binárias, o Autor mostra igualmente que a *negritude* pode, ao mesmo tempo, considerar-se realidade e mito, ideologia e utopia, ilusão, mistificação, *leitmotiv* político, reação, “ser negro”, fato histórico. Não se poderia chamá-la de uma rica confusão?

L. V. Thomas faz outra classificação, mostrando como a literatura promoveu outras concepções da *negritude*:

#### *Negritude dolorosa*

O poeta negro, no esforço de comunicação com seu povo e máximo depoimento, sofre a paixão da *negrada* torturada pela história. Sente-se medo de perder cultura e alma no contato com o Ocidente e suas técnicas. É uma fase de angústia, de dor.

#### *Negritude agressiva*

É uma fase de revolta, de negação da razão, do Deus branco, da beleza ocidental, das línguas européias. Reivindica-se a raça até nas suas carências.

#### *Negritude serena*

Atitude construtiva de reconciliação dialética. O desejo de ascender a uma cultura universal. É bom proclamar constantemente sua *negritude*, evidente na conduta

e nos hábitos de cada africano. Um fundo sólido e tranquilo.

#### *Negritude vitoriosa*

Reivindicação da paternidade da civilização. Uma supercompensação idealizante. Um verdadeiro messianismo.

Esta classificação, além da sua permanência, mostra também como um escritor pode passar de uma posição a outra, sem se trair, exprimindo-se simultaneamente sob vários registros<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> LECHERBONNIER, Bernard. Op. cit., p. 110.

# 6

## Críticas

A *negritude* nasce de um sentimento de frustração dos intelectuais negros por não terem encontrado no humanismo ocidental todas as dimensões de sua personalidade. Neste sentido, ela é uma reação, uma defesa do perfil cultural do negro. Representa um protesto contra a atitude do europeu em querer ignorar outra realidade que não a dele, uma recusa da assimilação colonial, uma rejeição política, um conjunto de valores do mundo negro que devem ser reencontrados, defendidos e mesmo repensados. Resumindo, trata-se primeiramente de proclamar a originalidade da organização sócio-cultural dos negros para, depois, sua unidade ser defendida, através de uma política de contra-aculturação, ou seja, desalienação autêntica.

Do conteúdo da *negritude* aqui sintetizado podem ser levantadas algumas idéias básicas: a unidade, a originalidade, a eficácia e a missão civilizadora da África. Geraram uma polêmica interminável e um movimento de críticas ainda atuais, no momento em que se acreditava ser a *negritude* uma realidade já superada. Queremos aqui recolocar, e, às vezes, rebater estas polêmicas e críticas.

### A questão da unidade

O movimento da *negritude* foi muitas vezes criticado por querer unir artificialmente povos geográfica, histórica e culturalmente diferentes, que se inserem no contexto das civilizações com motivações e destinos econômico-políticos diversos, às vezes opostos. Como é que um negro americano, ou antilhano, guianense, haitiano, cubano, africano etc. poderá conciliar sua *negritude* de modo uniforme? As diferenças de colonização, a formação de classes sociais e do proletariado não dificultariam a unidade dos negros e o conteúdo da *negritude* já dentro da própria África?

Se do ponto de vista político, sócio-econômico e geográfico não é possível conceber uma unidade entre todos os negros do mundo, histórica e psicologicamente ela pode ser estabelecida. Na história da humanidade, os negros são os últimos a serem escravizados e colonizados. E todos, no continente como na diáspora, são vítimas do racismo branco. A nível emocional, essa situação comum é um fator de unidade, expressa pela solidariedade que ultrapassa as outras fronteiras. E, como se sabe, grandes mobilizações políticas e ideológicas podem ser feitas, partindo-se da emoção entre povos diferentes. Não é possível percorrer caminhos paralelos, pois os diversos países onde vivem os negros exigem estratégias e métodos de luta diferentes. Portanto, cada grupo de negros deve adaptar-se e readjustar o conteúdo de sua *negritude*, respeitando sua especificidade social, econômica, política e racial. A de um cubano, brasileiro, sul-africano e americano não devem ser reduzidas a um denominador comum, apesar da solidariedade. Esta não-redução não impede a troca de experiências entre as vítimas e a comparação entre os estudiosos.

Quanto à unidade cultural, ela ocorre apenas para os negros do continente africano, tendo em vista a proxi-

midade geográfica, as semelhanças ecológicas, a história das migrações internas e as semelhanças estruturais. Não há dúvida nenhuma que o tempo em que se sonhava com uma África unida, indivisível, berço do mundo negro e da humanidade, preservada e uniforme, já foi superado. De fato, os atuais Estados africanos são multiétnicos, compostos por um certo número, às vezes centenas, de grupos que falam línguas diferentes. Possuem escalas de valores, crenças religiosas, instituições familiares distintas. Dentro da África existe cerca de um milhar de grupos étnicos, quer dizer, culturas diferentes.

No entanto, as etnias, na sua maioria, tiveram e têm proximidade geográfica e contatos históricos, comprovados pelas migrações africanas. A tal ponto que a diversidade quase chocante esconde semelhanças importantes, permitindo aos pesquisadores estrangeiros mais destacados (como Leo Frobenius, M. Herskovits, F. Ratzel, H. Baumann, G. Montando, Daryl Forde, G. P. Murdock, Denise Paulme, Jacques Maquet) reduzir as centenas de culturas africanas a apenas alguns conjuntos ou complexos. Todos esses estudiosos tentaram deixar clara uma idéia fundamental: provar que, apesar da diversidade africana, há linhas fundamentais que caracterizam a África como uma civilização.

Uma questão fica colocada: o que isto significa, em termos africanos? Cada sociedade tem a sua herança própria, isto é, a maneira de viver, de trabalhar, de pensar e a totalidade do que resulta dessas atividades (instituições, objetos, filosofia etc.), de modo que cada sociedade cria uma cultura, e cada cultura repousa numa sociedade. As culturas concretas podem ser resumidas em alguns grupos vastos, as civilizações. Nesse sentido, elas resumem o que seria comum a um certo número de culturas. Não há oposição entre os conceitos de cultura e civilização. A diferença está no fato de que as civilizações não consti-

tuem realidades imediatamente perceptíveis para as pessoas que delas participam. Cada cultura concreta é ligada a uma sociedade determinada, cujos membros têm dela a consciência. A civilização não é a tradição de um grupo, e nem sempre as pessoas que dela participam percebem-na. Delimitar civilização é, portanto, tarefa de cientistas<sup>1</sup>.

Duas tendências, ambas fundamentadas na realidade africana, aparecem na literatura especializada. Uma baseia-se nas diferenças e encara o continente africano como um mundo diverso culturalmente, sem negar a possibilidade de resumi-lo em algumas poucas civilizações, pensaram autores como Maquet. Outros, ultrapassando a primeira, acham que essas semelhanças apresentam uma certa unidade, uma constelação, ou seja, uma configuração de caracteres que confere ao continente africano a sua fisionomia própria. Chamada *civilização* no singular, ou, para utilizar um termo mais recente, *africanidade*, ou, ainda, *africanitude*, ela se limita apenas à África subsaariana, ou seja, à África dita negra.

Limitar o domínio da africanidade à África negra não significaria dividir racialmente o continente, uma contradição aos objetivos de solidariedade contidos na *negritude*? Segundo os especialistas das civilizações muçulmanas, que estudam as sociedades e culturas africanas do norte, o Maghreb liga-se ao Islão árabe e, através dele, ao mundo muçulmano, que vai de Rabat a Jacarta. É certo que, no plano cultural, as sociedades ao norte e ao sul do Saara tiveram, no curso da história, contatos notáveis. Desde o século XI, o Islão teve adeptos no reino de Gana e nas outras cidades-Estados que se desenvolveram na região sudanesa. No entanto, os intercâmbios entre os habitantes das fronteiras — se podemos chamá-los assim — do Saara,

<sup>1</sup> MAQUET, Jacques. *Les civilisations noires*. Paris, Marabout, 1981. p. 12-3.

não foram suficientemente intensos e numerosos para criar uma unidade cultural entre eles e, principalmente, com o resto da África, afastada pela floresta equatorial. Sem dúvida, a civilização maghrebiana pertence ao continente africano, mas não pertence à africanidade.

Qual é o conteúdo dessa africanidade? Ele é o conjunto dos traços culturais comuns às centenas de sociedades da África subsaariana. Percorramos as grandes divisões, as categorias universais de todas as civilizações: parentesco, casamento, organização espacial e controle social da comunidade, socialização dos jovens, concepções filosóficas, formas de governo e religião etc. Apesar das diferenças, percebemos algo que pertence a essa fisionomia africana.

### A linhagem — o parentesco

A infância africana é sempre acompanhada de ritos de iniciação. A criança tem um contato prolongado com a mãe e uma grande dependência em relação a sua linhagem. O cordão umbilical nunca é cortado inteiramente, e mesmo quando chegam à idade madura, fisiológica e socialmente aptos ao casamento, os indivíduos encontram os respectivos cônjuges por intermédio da linhagem. É nesse contexto que o indivíduo apreende seus papéis dentro da sociedade, principalmente no comportamento em relação aos pais.

O sistema de parentesco é a referência fundamental do africano. Não é a profissão, a nacionalidade, a classe social. Foi em função disso que se criou o que alguns autores chamam de *tribalismo*, palavra feia, que não traduz a realidade africana. Nessa ordem de idéias duas vertentes subdividem a África de que tratamos: a matrilinearidade e a patrilinearidade. Quer dizer, pelo pai ou pela mãe, a criança liga-se a vários ancestrais situados

evidentemente numa mesma linha. Geralmente os antepassados constituem um triângulo cuja base se alarga a cada geração. Os vivos são unidos aos mortos porque é através desses que a força é transmitida. São unidos entre eles, pois todos participam da mesma vida.

A autoridade do tio materno em relação aos filhos da sua irmã é essencial nas sociedades africanas matrilineares. A conduta descontraída em relação aos avós, cercada de certo respeito, é uma realidade encontrada em toda a África negra.

### Palavra — força vital — morte

Pelo uso da palavra e do gesto, o homem pretende apropriar-se de uma parte importante da força que irriga o universo para suas próprias finalidades ou fins sociais, no caso dos chefes políticos. Estas palavras são eficazes, pois carregam energias. A palavra na África negra pode matar.

O mundo é um conjunto de forças hierarquizadas: deuses, ancestrais, mortos da família, chefes, pais etc., até as crianças. Através dessas categorias circula uma energia vital, na direção dos deuses, passando pelos ancestrais que são intermediários entre os vivos e os mortos até chegar aos mais jovens, comuns dos mortais. Há técnicas para interferir sobre o curso das forças, no sentido de diminuí-las ou aumentá-las, como as práticas mágicas, a feitiçaria etc. A própria morte constitui um exemplo de diminuição da força vital. Assim, ela e o princípio de sua circulação caracterizam toda a África negra.

A morte não tem um caráter trágico, pois significa apenas o desaparecimento de um ser cuja realidade última está inteiramente subordinada às entidades preexistentes, que sobrevivem em relação a ele: linhagem, sociedade, mundo. Como nunca se separou completamente deles du-

rante a vida, ele não percebe a morte como uma ruptura total. Logo, ela não representa um corte, e sim uma mutação de vida, uma passagem para outro ciclo; o morto entra na categoria dos ancestrais, participando de maior fonte energética.

A filosofia de integração harmônica no mundo, a busca do crescimento da força essencial, a consciência da primazia do coletivo sobre o indivíduo constituem aspectos da africanidade. Evidentemente, essa visão ontológica expressa-se de diversas maneiras, mas existe em todas as culturas negras africanas.

### **Iniciação — casamento**

A iniciação é uma experiência que pode ser terrível quando acompanhada de operações cirúrgicas, tais como circuncisão ou excisão, ou ainda escarificações e deformações dentárias, que configuram as marcas étnicas. Constituem-se em provas a serem suportadas sem queixa, pois, para desfrutar-se dos direitos de adulto, é preciso ser digno, mostrar a capacidade de suportar as feridas físicas e morais que a vida inflige, as dores do parto e os riscos da guerra. A iniciação é também um ensinamento, um aprendizado, e isso é muito importante nas sociedades guerreiras e pastoris.

Em relação ao casamento, ser adulto é antes de mais nada ser casado, ser pai, ser mãe. Não há nas sociedades africanas papel social normal previsto para os solteiros. Resultados de enfermidades físicas ou mentais, os casos de solidão voluntária aparecem raramente e são considerados aberrações ou acidentes infelizes. Geralmente, a iniciação é, em grande parte, uma preparação para o casamento. Na África negra, ele é primordialmente uma aliança entre dois grupos de parentesco. Indica-se claramente a primazia da linhagem durante todas as etapas do longo

processo de casamento. A preferência individual existe, mas é menos importante.

Uma das características do matrimônio é o dote, que sempre vai da família do futuro marido à da mulher. Num sistema patrilinear a sua origem estaria realmente na troca de mulheres, uma forma de perpetuar as linhagens, pressupondo a exogamia. Originalmente, o dote do marido era uma mulher de sua linhagem, isto é, o mais comum era que as esposas dos homens de estirpe viessem do exterior e suas filhas ou irmãs saíssem para casar-se, pois, circulando, as mulheres tinham condições de continuar as linhagens patriarcais. Nem sempre essa forma mais simples é a mais praticada, por diversos motivos: condições demográficas, divórcio etc. Daí a união por compensação matrimonial, por dote (aqui entendido por bens materiais) para evitar esses inconvenientes.

O casamento africano também comporta rituais. Por exemplo, só há transferência dos direitos sobre a primogenitura da mulher quando os bens matrimoniais forem deslocados, ou seja, o pai só efetiva o direito de paternidade quando a família da mulher recebe o dote.

A poligamia, um dos traços fundamentais da África negra, tem função econômica, política e religiosa. No entanto, estruturalmente, as sociedades matrilineares não podem permiti-la. Nestas, o homem, depois do casamento, deve abandonar suas famílias e linhagem, para viver nas da mulher (residência matri ou uxorilocal). É impossível, neste caso, a poligamia, exceção feita aos chefes políticos.

### **Poder — governo — democracia**

São diversas as formas de governo africano: chefias, reinos e até impérios, anteriores à colonização. No entanto, elas têm em comum certas características. O poder, a autoridade do patriarca da linhagem baseia-se nos laços

de sangue, assim como de um chefe de aldeia. Numa chefia, a lei da territorialidade predomina para justificar a autoridade, mas o fundamento do poder está no parentesco, pelo sangue e pela socialização. Ainda que não seja real, ele pode ser mítico. Sempre se inventa uma relação de parentesco, se necessária, para poder justificar o poder, mesmo no caso das chefias e dos reinos onde a territorialidade é preponderante.

Nas monarquias africanas, não há uma separação nítida entre os poderes legislativo, judiciário e executivo, geralmente reunidos na pessoa do monarca. Teoricamente, chegar-se-ia a um certo absolutismo. Na prática ele é neutralizado pela união das linhagens, grandes forças sociais as quais o rei deve respeitar. Podem ocorrer revoltas para derrubar o poder, ou migrações de algumas facções de população para outros territórios, se não há sucesso no levante. A história dos êxodos africanos, a criação de novos reinos têm base nessas disputas.

O poder supremo do monarca africano é geralmente sagrado. O soberano, por seu cargo, e não por predestinação individual, ocupa uma posição privilegiada no universo das forças vitais do qual participa, pois é representante do seu povo. Há uma identificação mística entre o rei e o povo. Nesse sentido, em numerosos reinos do leste e do oeste da África, quando o rei adoece ou se enfraquece, a própria força do grupo está ameaçada. As colheitas diminuem, o gado produz menos leite, as mulheres tornam-se pouco fecundas. Por isso o rei, cuja perda de vitalidade contamina o país todo, deve suicidar-se ou *adormecer*, como se diz no reino do Golfo do Benin. Em tese, o rei não pode morrer, nem por suicídio, nem por morte natural, porque ele é eterno. Por isso, quando o monarca entra no seu repouso definitivo, o evento é escondido em algumas sociedades; em outras, os ritos fúnebres negam a morte — neles, o rei deve renascer na

forma de um animal, que se manifesta na pessoa de seu sucessor. Geralmente, o rei divino submete-se a uma série de ritos e tabus. A sucessão é hereditária e legitimada pela lei da genealogia. Com a linha de preferência matrilinear ou patrilinear, sempre existe um grupo ou uma categoria de sucessores possíveis e não um único. A escolha é feita pelos dignatários ou notáveis, os chefes das linhagens. Às vezes acontece uma guerra de sucessão entre os candidatos e as facções que os sustentam. A rigidez do princípio hereditário ameniza-se pela pluralidade dos aspirantes e aquele com maior apoio tem mais chance. A corte na administração influencia e muito. Nela, sempre há quem é amigo do rei, parente, representante das linhagens etc.

A democracia negra africana define-se pelo princípio da unanimidade e não da maioria parlamentar. Os velhos discutem horas e horas embaixo de uma árvore, até chegar a um consenso. Enquanto não se chega a ele, há facções de poder; mas para se tomar uma decisão tem de haver concordância geral. Isso explica, em parte, porque, em muitos países da África negra, o regime parlamentar não deu certo. A tendência é voltar ao partido único e reencontrar essa unanimidade perdida.

Resumindo, aqui procurou-se precisar o conteúdo da africanidade, percorrendo-se as grandes divisões culturais, categorias universais de todas as civilizações. No desenrolar desta visão panorâmica, vimos instituições e representações mentais comuns a todas as sociedades negras africanas<sup>2/3</sup>.

<sup>2</sup> MAQUET, Jacques. *Africanité traditionnelle et moderne*. Paris, Présence Africaine, 1967.

<sup>3</sup> MUNANGA, Kabengele. O universo cultural africano. *Fundação João Pinheiro*, Belo Horizonte, 14 (7, 8, 9, 10): 64-78, jul., ago., set., out. 1985.

Evidentemente, embora haja resistência, parte dessas formas culturais pertence ao passado africano, à África *tradicional*. Dito de outra maneira, pensamos a *negritude*, a africanidade construída a partir dele. Mas como já foi enfatizado, o passado em si mesmo não é uma finalidade, apenas um meio. Por ele chegamos à africanidade moderna, que se tentou realizar na idéia dos *Estados Unidos da África*, defendidos no sonho de alguns grandes líderes africanos como Kwame N'Khruma e Sékou Touré. Ela resulta da história do colonialismo e de sua peculiar opressão, que, a nível emocional, reúne todos os africanos, e explica o sucesso das grandes lideranças e partidos nacionalistas, apesar das oposições das antigas identidades étnicas e de suas manipulações políticas<sup>4</sup>.

Se culturalmente a africanidade pode ser defendida, ideologicamente não, pois introduz a idéia de uma divisão do continente africano baseada na cor da pele. Estamos falando de uma unidade cultural, com coincidência entre a biologia e a cultura, entre a raça negra e a africanidade. Por isso, alguns críticos preferem a idéia do pan-africanismo, que além de unir politicamente todo o continente, não cria distinção racial nem instiga nenhuma cultura particular a defender-se.

## A eficácia

A eficácia da *negritude* constitui um outro ponto de controvérsia, pois há quem pense nela como um racismo anti-racista, uma fobia do negro, ou melhor, uma xenofobia, e que não se resolveria nada substituindo uma fobia por outra, vivendo num gueto cultural. Um tigre, como disse Wole Soyinka, da universidade nigeriana de Ibadan,

<sup>4</sup> MUNANGA, Kabengele. Op. cit.

não precisa proclamar sua tigritude. Para ser eficaz, ele ataca sua presa, ou ainda, segundo Stanilas Adotevi, um grande crítico da *negritude* senghoriana, não se pode desarmar um homem de baioneta com uma linda poesia. Ineficaz e vazia, a *negritude* é para ele apenas uma maneira negra de ser branco.

Se admitirmos com Memmi (1967, p. 113-4) que a xenofobia e o racismo consistem em discriminar globalmente qualquer grupo humano, em condenar *a priori* todo indivíduo do mesmo, caracterizando-o com um comportamento irremediavelmente constante e nocivo, o colonizado é, de fato, xenófobo e racista. Tornou-se uma coisa e outra. Mas é preciso assinalar ao mesmo tempo que o racismo do colonizado é o resultado de uma mistificação mais geral, a colonialista. Em outros termos, ele não é biológico nem metafísico, porém social e histórico. Não se fundamenta na crença da inferioridade do grupo branco detestado, mas na convicção, e, em grande parte, na constatação de que é definitivamente agressor e maléfico. Indo em frente, se o racismo europeu moderno detesta e despreza o negro mais do que o teme, o deste último teme o branco e continua a admirá-lo. Em resumo, o racismo do negro não é de agressão, é de defesa e relativamente fácil de ser desarmado. Para isso, basta acabar o ataque branco.

## Negritude, apenas um problema do intelectual

Sem minimizar a importância histórica da *negritude*, convém salientar que ela era, pelo menos na sua primeira fase, um movimento essencialmente intelectual, incapaz de atingir as bases populares, cujas aspirações eram diferentes; sua resistência cultural nada tinha a ver com os pro-

blemas de assimilação cultural do estudioso africano. Isto não quer dizer que as massas nos campos e nas cidades foram totalmente poupadadas das influências ocidentais. Tiveram-nas e em todos os domínios: religião, economia, tecnologia, medicina etc. Só às vezes aprenderam a ler e escrever nas suas línguas maternas. Em vários países africanos, principalmente nas cidades, quase não se notam igrejas e monumentos tradicionais. Freqüentemente, as funções religiosas dos chefes ancestrais foram perturbadas, e até desnaturadas pelos interesses do colonizador. O agricultor ia ao campo de bicicleta, utilizando francos, dólares, *shillings*, sapatos, calças, relógios etc. A monetarização criou novos problemas ao substituir os sempre usados objetos simbólicos pela moeda, provocando especulação comercial em algumas cidades que, a longo prazo, pode desvirtuar o valor profundamente religioso das trocas originais. Paralelamente a essa ascendência, observa-se, no entanto, que os pigmeus continuam a caçar no seu ambiente natural, utilizando o arco e a flecha, e cultuando seu deus, pois são monoteístas. As populações semi-sedentárias das clareiras e as sedentárias agricultoras das savanas seguem nos seus respectivos ambientes naturais, empregando a enxada, e realizando seus ritos agrários de fertilidade da terra. Os pastores do leste, os bosquímanos e os hotentotes não foram atingidos pela industrialização. Menos de 20% das populações africanas vivem nas cidades com indústrias.

Sem sermos exageradamente pessimistas ou otimistas, precisamos reconhecer que uma das propriedades fundamentais das culturas humanas é a mudança, a dinâmica. As massas populares africanas assimilaram alguns elementos da civilização ocidental e os interpretaram para uma melhor integração. Outros foram rejeitados por terem entrado em choque com a estrutura tradicional. Não percebemos de vista a situação colonial, caracterizada por con-

tatos forçados, numa relação desfavorável ao colonizado. Neste sentido, muitos traços europeus, considerados como emprestados pelos africanos, foram apenas impostos, e consequentemente não assimilados. Se houve mudanças, elas não foram suficientemente profundas para descaracterizar culturalmente o povo negro, ou seja, não criaram crise estrutural. Desse ponto de vista, as massas africanas não se alienaram no confronto e não podiam ser objeto da *negritude*, pelo menos na sua primeira fase.

Se naquela época, a problemática da *negritude* não se colocava para grande parte da África negra, hoje o consumismo veiculado pelos meios de comunicação constitui uma arma por vezes mais eficaz do que a força bruta que caracterizou a situação colonial. Em que medida as mesmas artimanhas da alienação colonial não estarão embutidas sutilmente nesta propaganda consumista? A questão merece um estudo aprofundado. A título de ilustração, veja-se a mulher negra, em algumas cidades africanas, mesmo dentro das camadas populares. Há uma certa tendência em alisar o cabelo e clarear a pele, utilizando elementos químicos fabricados para ela pelo branco. Em determinados países da África negra (não são todos), os cremes para branquear foram popularizados, sobretudo depois das independências. Outros autorizaram a instalação de indústrias em seu território que fabricam tais produtos. No entanto, vários governos têm tomado medidas interditando a sua importação e venda. Nestes lugares, infelizmente, instarrou-se um comércio clandestino. A mulher negra continua a usar peruka e alisar o cabelo para se parecer com a branca, que é o ponto de referência da beleza humana. Em países onde a autoridade pública conseguiu banir a peruka, ainda resiste o creme cosmético e o pente de alisar, para o cabelo de nossas mulheres. O complexo de inferioridade do negro africano em relação a seu físico, ou seja, a sua alienação, virou um motivo de lucro,

industrializando-se. Se o negro africano não consegue reduzir o volume de seus lábios e modificar a forma de seu nariz, é porque ele não possui os meios econômicos, pois são onerosas as taxas da medicina "estética". Acrescenta-se o fato de termos ouvido pessoas negras gabarem-se publicamente (entre famílias bem-sucedidas) de possuir lábios finos e nariz proeminente como os brancos<sup>5</sup>.

Se na década de trinta e nos anos seguintes a *negritude* não sensibilizava as massas negras, hoje a manipulação da alienação pelos meios de comunicação obriga-nos a recolocar a questão. O contexto é diferente e o conteúdo deveria ser outro. Se a coisa não existiu naquela época, hoje ela ressurge nos parâmetros do neocolonialismo.

### **Originalidade e negritude**

Um movimento crítico em volta da questão da originalidade reuniu vários intelectuais, negros e brancos, que provavelmente trabalharam de modo independente, mas que chegaram quase às mesmas conclusões. Nele, podemos incluir nomes como Stanislas Adotevi, Frantz Fanon, Cheikh Anta Diop, Alfredo Margarido, Jean-Paul Sartre, Marcin Towa, René Ménil etc.

Todos concordam que, se a reação do negro contra o racismo colonial branco foi historicamente justa e legítima, ela não encontrou respostas adequadas dentro da *teoria da negritude*. Criou falsos problemas e deu respostas tendenciosas. Formação mitológica como seu predecessor, a *negritude* não foi capaz de romper o discurso legitimador do colonizador do qual tomou seus métodos.

<sup>5</sup> MUNANGA, Kabengele. *Revista de antropologia*, São Paulo, 21 (2.ª p.): 149-50, 1978.

Foram deixados de lado os problemas fundamentais do negro, históricos e sócio-econômicos. Vejamos resumidamente cada um dos críticos citados.

### **Stanislas Adotevi**

Autor de *Négritude et négrologues* (1972), um livro que reúne vários ensaios e uma crítica severa a Senghor, Adotevi concorda com o princípio fundamental da reivindicação da originalidade da raça negra, mas questiona a noção de *negritude* dotada de especificidade, e chamada pelo destino a regenerar a humanidade pela "dança", achando-a vazia de conteúdo. Acabe-se a *negritude*, filosofia da vergonha, porque, segundo ele, o conceito como foi desenvolvido não toca no problema central da vida dos negros. Não diz nada em relação aos camponeses, que sempre trabalharam na terra, vivendo miseravelmente, nem sobre os desempregados, que não deixam de sê-los quando afirmam sua *negritude*.

### **Frantz Fanon**

Autor de *Peau noire, masques blancs* (1952), que rompeu com a mística branca e a negra contidas na *teoria da negritude*. Para ele, a desalienação do negro implica uma urgente tomada de consciência das relações sócio-econômicas.

### **Cheikh Anta Diop**

Diop<sup>6/7</sup> condena a infantilidade de alguns autores da *negritude*, particularmente Senghor, que pensam o negro

<sup>6</sup> DIOP, Cheikh Anta. *Nations nègres et cultures*. Op. cit.

<sup>7</sup> —. *Civilisation ou barbarie*. Paris, Présence Africaine, 1981.

como não capaz de ciência e tecnicidade; incita os negros a tomarem consciência do seu passado histórico glorioso, através da civilização do Egito faraônico. Se o negro na civilização egípcia, da qual é mestre, inventou matemática, geometria, metalurgia, eletricidade etc., o autor não vê por que se deve defini-lo via “emoção”. A ciência e a racionalidade não são exclusividade do branco. Os negros, como todas as raças, contribuíram, continuamente, para o seu desenvolvimento.

### Alfredo Margarido

Autor de *Negritude e humanismo* (1964), a partir dos escritos de Césaire e Senghor tenta mostrar o que existe de racionalmente autêntico na expressão *negritude* e o que não passa de considerações ilógicas e, por conseguinte, abusivas.

Como amostra, Margarido cita um poema célebre de Aimé Césaire:

Aqueles que não inventaram nem a pólvora  
[nem a bússola]  
Aqueles que nunca souberam domar o vapor  
[nem a eletricidade]  
Aqueles que nunca exploraram nem os mares  
[nem o céu]  
Mas aqueles sem os quais a terra não  
[seria a terra.]  
  
(Margarido, 1964, p. 7.)

Em seguida, menciona Senghor que, na busca da originalidade dos valores negros africanos, descobre uma fórmula mágica:

*A emoção é negra como a razão é helena,*

mais tarde foi explicada pelo próprio Senghor:

Tem-se dito com muita freqüência que o negro é o homem da natureza. Vive tradicionalmente da terra e com a terra, no e pelo cosmos. (Margarido, 1964, p. 8.)

Nessa linguagem em prosa, menos dúbia do que a poética, Senghor reencontra Aimé Césaire para fazer do negro um ser de pura natureza. O autor mostra como partindo destes dois autores e por eles influenciado, Jean-Paul Sartre vai, no ensaio “Orfeu negro” (1960, p. 105-49), colocar negros e brancos em posições antitéticas, onde o negro continua natureza e emoção, e o branco, tecnicidade (luz) e racionalidade (razão). Achando apressada a posição de Sartre, Margarido não acredita nessa oposição. Porque a identificação do negro com a natureza pura nega-lhes a capacidade de transformá-la e dominá-la e, em última instância a própria noção de cultura (comentário nosso). Todas as sociedades humanas domesticaram a natureza e inventaram as técnicas, mesmo quando eram rudimentares em relação às técnicas modernas. Um homem naturalmente puro é um mito.

Os pontos de articulação da *negritude*, segundo teses sartrianas e outras (o racismo anti-racista, o sentimento do coletivismo, o ritmo, a concepção sexual, a comunicação com a natureza, o culto dos antepassados), foram também debatidas pelo autor. Mostrando como seus elementos não constituem exclusividade do povo negro, ajudou a desmitificar a nova imagem, réplica do mito anterior (racismo colonial), visão que em vez de libertá-lo contribuía para seu encarceramento.

### Jean-Paul Sartre

Apesar de ter caído, como vivos, na oposição *branco razão e negro emoção*, Sartre arrisca uma ruptura absoluta quando fala de *sociedade sem raça*. Conceito abstrato,

sem suprimir a biologia e a cor das pessoas, ela representa apenas um progresso de pensamento, uma perspectiva de realização de uma nova sociedade, onde os homens seriam simplesmente homens, independente da cor da pele. Aí, Sartre aproxima-se de Fanon, quando este condena a mística branca e a negra.

Sartre levanta também severa crítica à negritude, quando se refere ao francês, escolhido como sua língua.

*O que prejudica perigosamente o esforço do negro de rejeitar a nossa tutela, é o fato de que os anunciantes da negritude sejam obrigados a redigir seu evangelho em francês.* (Sartre, 1960. p. 117-21.)

*Entre os colonizadores, o colonizador sempre se remaneja para ser o externo mediador; ele está ali, sempre presente, mesmo nos conciliábulos mais secretos. E, como as palavras são idéias, quando o negro declara em francês que rejeita a cultura francesa, ele retoma com uma das mãos aquilo que rejeita com a outra; ele instala em si mesmo, como um moedor, a máquina de pensar do inimigo*<sup>8</sup>.

### Marcien Towa

Autor de *Léopold Sédar Senghor: négritude ou servitude* (1971), Towa sublinha a confusão entre o cultural e o biológico que caracteriza a tese da emotividade do negro defendida por Senghor. Critica o fato de que o autor da *emoção negra* não considera esta como traço puramente cultural, resultado das circunstâncias históricas determinadas de um modo particular de inserção ao meio ambiente, capaz de transformar e de ceder o lugar a outros, com a evolução histórica e a aparição de outros tipos de relação com o meio<sup>9</sup>. Considera a *negritude* sengho-

<sup>8</sup> SARTRE, J.-P. Apud DIOP, Cheikh Anta. *Civilisation ou barbarie*. Op. cit., p. 286-7.

<sup>9</sup> Op. cit., p. 120.

riana uma teoria rigorosamente racista, pelo fato de considerar a cultura como uma consequência do patrimônio hereditário de uma raça, de uma dada população. Essas especulações de Senghor, segundo ele, têm resultados políticos consideráveis: aumentam a audiência do autor nos meios capitalistas ocidentais e reforçam a autoridade das metrópoles.

Senghor ao proclamar que a razão faz parte da biologia do branco e a emoção da negra, quer chegar às seguintes conclusões: o mundo moderno, ao qual o negro deve adaptar-se para sua sobrevivência, repousa na técnica e na ciência, que são privilégios raciais do branco. Ora, o negro não tem recursos suficientes que lhe permitem levantar o desafio. Senghor vê sua saída na aceitação da tutela branca, esperando que a sua especificidade biológica possa diluir-se e desaparecer pela mestiçagem com o branco. A mestiçagem cultural repousa na biológica, pois segundo Senghor, as raças produzem as civilizações como as árvores produzem os frutos: a mangueira, as mangas; a laranjeira, as laranjas etc.

Por isso, a civilização do *universal* tão sonhada por Senghor na última fase da *negritude* não seria outra coisa senão uma civilização *mestiça*, síntese das belezas reconciliadas de todas as raças. Essa mestiçagem cultural resultada da biológica daria origem a uma humanidade sem raça, ou seja, uma sociedade igualitária.

Ora, se a mestiçagem biológica ignora a desigualdade, confirmado pelos especialistas da genética humana, a mesma coisa não acontece no campo da miscigenação cultural, principalmente na situação colonial ou neocolonial, caracterizada por relações de forças desequilibradas.

As teses de Senghor não são científicas, mas têm um objetivo político: justificar a dominação estrangeira e o neocolonialismo que ele representou por muitos anos.

Neste sentido, René Ménil tem razão quando redescobre nele o espetro de Gobineau.

### **René Ménil**

Todos os julgamentos aqui expostos encontram-se sintetizados em René Ménil, autor de *Tracés-identité*, *négritude, sthétique aux Antilles* (1981).

Ménil reconhece o fundamento histórico da *négritude* enquanto resposta negra ao racismo branco baseado na colonização. Ao menos primariamente teve certa eficácia, pois contribuiu para o reagrupamento da diáspora negra e a reorganização da base de resistência à opressão colonial. Mas a *négritude* não foi capaz, segundo o autor, de romper definitivamente com o racismo branco, que é uma mitologia elaborada para justificar a opressão colonial. Ao contrário, constitui novo mito, inverso apenas na cor. Nas duas mitologias, no racismo branco e no anti-racismo negro (*négritude*) há um fundamento comum: a verdade e o valor do homem estão contidos na raça. Em outras palavras nos dois casos, a biologia suporta a cultura e dirige a história, tornando-as decorativas, em vez de práticas atividades humanas.

Tendo aceito o combate mitológico, as duas atitudes vão trocar suas estruturas, maneira de filosofar, lógica imaginária, fantasmas, o essencial de seu conteúdo. Para diferenciar-se, a *négritude* só proclamou uma ruptura, sem realizá-la efetivamente. Ela deixou intato o objeto perigoso e odiado, o racismo branco — para elaborar uma teoria análoga, mas contrária, revirando simplesmente a orientação vetorial da ideologia preexistente.

A emoção não é exclusividade de uma raça. O negro ou o branco adapta-se ao mundo material e à sociedade dos homens; seu cotidiano enraíza-se nas reações emocionais e imaginárias deles decorrentes. É a ordem natural

das coisas. A *négritude* ter-se-ia situado além do horizonte mitológico para poder identificá-lo como tal, e daí provocar, num outro terreno conceitual, o que o autor chama de *efeitos do real*.

Ménil descobre, na elaboração da *négritude*, um encontro entre Senghor e Arthur Gobineau:

*Não é engraçado, com efeito, reencontrar instalado no centro da négritude o mesmo negro que o racismo nevrótico de Gobineau imaginou um século antes para justificar a conquista colonial da África negra — um negro afeado, bestilizado com prazer? Não é instrutivo constatar que um racismo e um anti-racismo, apoiados um no outro para se combaterem, se contradizerem, brigarem, acabam por se emprestar suas idéias favoritas e por se alimentar nas mesmas fontes filosóficas. (Ménil, 1981, p. 91-2.)*

No seu “*Essai sur l’inégalité des races humaines*”, Gobineau define o negro como a criatura mais energicamente amarrada à emoção. Por seu lado, Senghor, na intervenção no primeiro Congresso de Escritores e Artistas Negros (Paris, 1956), define o negro como *emoção, homem da natureza*. É do racismo branco que o anti-racismo negro, olhos fechados, vai apropriar-se do axioma fundamental. Profundamente inspirada pelo imbecil lugar-comum do negro artista, a *négritude* não vê que se Gobineau atribui ao negro a emoção em excesso e a título exclusivo, é para tirar dele a faculdade de razão, privilégio do branco. Ver neles apenas seres humanos dotados de única sensibilidade é animalizá-los, intenção deliberada de Gobineau e do racismo colonial.

Ménil leva-nos aos textos para ilustrar a coincidência dos retratos do negro de Gobineau e de Senghor. Eis como o primeiro pinta os negros:

*A variedade melanoderma é a mais humilde e ocupa a posição inferior na escala humana. Jamais conseguirá sair*

*do seu restrito círculo intelectual. No entanto, ela não é bruta pura e simplesmente. Se suas faculdades pensantes são medianas e mesmo nulas (!), muitos de seus sentidos (?) são desenvolvidos com um vigor desconhecido pelas duas outras raças. Mas, ali precisamente, na voracidade de suas sensações, encontra-se a marca notável de sua inferioridade.*

*A fonte de onde surge a arte é estranha aos instintos civilizadores. Ela está escondida no sangue do negro (!). Mas, atenção! O negro possui em alto grau a faculdade sensual, sem a qual não há arte possível mas (!) a ausência de aptidões intelectuais o torna completamente inapropriado à cultura de arte. (Ménil, 1981, p. 93.)*

Por isso, segundo Gobineau, a arte só pode resultar da mestiçagem entre negro e branco. Agora, veja como Senghor descreve o negro e compare:

*Foi dito várias vezes, o negro é um homem da natureza (...) é um sensual, um ser de sentidos abertos (?), não intermediário (?) entre o sujeito e o objeto, sujeito e objeto ao mesmo tempo.*

*É antes sons, cheiros, ritmos, formas e cores; digo tanto antes de ser olho (?), como o branco europeu (?).*

*É na sua própria carne que o negro recolhe e sente as radiações que emite todo existente — objeto! Abalado, ele responde à chamada e abandona-se, indo do sujeito ao objeto, do eu ao tu, sobre as ondas do outro.*

*Pois, o que agarra o negro é menos a aparência do objeto que sua realidade profunda, sua surrealidade; menos seu signo que seu sentido. A água o comove porque corre, fluida e azul, sobretudo porque lava, ainda mais porque purifica. Signo e sentido exprimem a mesma realidade ambivalente.*

*Tudo isso é bonito, mas não pode ser encarado seriamente, porque, confrontada com a realidade da vida africana e antilhana, a negritude aparece (enquanto mitologia) como um discurso imaginado em volta de um silêncio, um cheio em volta de um vazio. Esse vazio e esse silêncio escon-*

*dem um segredo que a própria negritude não conhece. Esse segredo que se cala na negritude tagarela num outro terreno, o da política negra africana de Senghor, herói da francofonia colonial. (Ménil, 1981, p. 95.)*

Para enfrentar e combater a ideologia racista ocidental, um caminho diferente do da *negritude* é possível. O caminho da recusa: por que combater uma mitologia por uma duplicação — uma sobreposição? Este outro caminho, excêntrico em relação ao campo mitológico, distanciaria e rompe com o modo de pensamento cuja norma é confundir efeito e causa, resultado e origem, subjetivo e objetivo.

É verdade, objetivamente, que os negros colonizados são oprimidos na sua cor porque o são como indivíduos e povos. Mas o erro, mitológico, é afirmar a opressão *por causa de sua raça*. Os negros não foram colonizados porque são negros, ao contrário, na tomada de suas terras e na expropriação de sua força de trabalho, com vista à expansão colonial, é que os negros tornaram-se pretos.

Se existe um complexo de inferioridade do negro, ele é consequência de um duplo processo: inferiorização econômica antes, epidermização dela em seguida.