



## Questões de gênero e de raça: interrogações pós-modernas

Cássio Bruno de Araujo Rocha

Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História/UFMG

[caraujorocho@gmail.com](mailto:caraujorocho@gmail.com)

**RESUMO:** Este artigo promove o debate teórico entre as categorias sócio-culturais de raça e de gênero, tomadas ambas como categorias classificatórias de minorias políticas por meio de supostas diferenças biológicas irreduzíveis. Porquanto apresentem um desenvolvimento histórico diverso – cujo esclarecimento é parte fundamental do diálogo que aqui se articula – as trocas entre estes conceitos são importantes na medida em que permitem o rompimento com identidades aparentemente naturais que reforçam e perpetuam tradicionais modos de submissão. Com o fim de possibilitar análises históricas que conjuguem ambas as categorias, este texto relê o modo como alguns historiadores, literatas, poetas e ativistas feministas e de movimentos negros como o Pan-africanismo e a Negritude conceituam raça e gênero. Finalmente, a problematização das categorias de raça e gênero permite trazer à luz as escolhas arbitrárias e políticas subjacentes a toda identidade apresentada como natural.

**PALAVRAS-CHAVE:** Raça, Gênero, Historiografia.

**ABSTRACT:** This article promotes the theoretical debate between the social-cultural categories of race and gender, both taken as classifying categories of political minorities by ways of biological differences supposedly irreducible. Whereas presenting a diverse historic development – which enlightenment is a fundamental part of the dialogue that here is articulate –, the exchanges between these concepts are important in so far as they allow a rupture from identities apparently natural that reinforce and perpetuate traditional ways of submission. In order to enable historical analysis which conjugate both categories, this text reads again the way some historian, literates, poets, feminists activists and activists from black movements such as the Pan-africanism and the Négritude conceptualize race and gender. Finally, to render problematic categories like race and gender is to bring to light the arbitraries and political choices which underlie all identity that is presented as natural.

**KEYWORDS:** Race, Gender, Historiography.

Gênero e raça são categorias que procuram articular os significados das diferenças nas sociedades contemporâneas, enfocando a situação própria de minorias na história e na atualidade. Assim, são categorias que, ainda que tenham uma história de desenvolvimento bastante diferente, podem se beneficiar de um diálogo mais profundo, com trocas de parte a parte. Esse trabalho pretende apresentar alguns pontos de contato nas problematizações feitas sobre gênero e raça na história e na historiografia.



Segundo Joan Scott, a aproximação entre gênero e raça pode ser enriquecedora do ponto de vista analítico, pois permite ampliar o foco da história das mulheres (e também, por que não, da dos homens), ao abordar as maneiras como outras identidades de diferença (no caso, a raça, mas também a classe, a etnia e a sexualidade) produziram experiências de mulheres e homens diferenciadas, não marcadas apenas pela contingência do gênero. A autora aponta esses cruzamentos como a contribuição da ciência social para a pluralização da categoria das mulheres, tendo resultado em novas possibilidades de histórias e de identidades coletivas. Porém, ela apresenta também um risco, no cruzamento de gênero com outras categorias analíticas, para a constituição de um campo comum em que o feminismo poderia organizar uma ação coletiva coerente. Pois, se existem tantas diferenças internas à categoria de mulheres (ou de homens) qual poderia ser o elo conceitual para as virtualmente infinitas histórias das mulheres? Para a autora, a resposta estaria na problematização pós-moderna da categoria de gênero<sup>1</sup>.

Para uma melhor apreciação dos cruzamentos possíveis entre gênero e raça, se faz necessária ao menos uma rápida conceituação destes termos, ou, antes, uma historicização dos usos e desenvolvimentos destas categorias na historiografia.

A noção de gênero tornou-se um conceito operacional importante para a História em meio ao processo de consolidação da história das mulheres na academia e ao movimento político organizado das mulheres nas décadas finais do século XX<sup>2</sup>. O uso do conceito de gênero pelas correntes da história das mulheres na década de 1980 foi um desafio à história social das mulheres, pois levantou o problema da diferença contra a própria história das mulheres. Representou uma provocação à viabilidade da categoria de mulheres, explicitando a ambiguidade da história das mulheres, apontando para os significados inerentemente relacionados da categoria de gênero.

O objetivo da história das mulheres em si apontava para a insuficiência fundamental da narrativa histórica. As mulheres deveriam ser integradas à história, pois elas não só podiam ser acomodadas nas histórias já articuladas, como sua presença era importante para a correção destas histórias. Assim, o sujeito histórico foi revelado como uma figura não universal, e os

---

<sup>1</sup> SCOTT, Joan. História das Mulheres. In: BURKE, Peter. (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Ed. UNESP, 1992, p. 91-92.

<sup>2</sup> ENGEL, M. História e Sexualidade. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Editora Campus: 1997, p. 297-311.



historiadores, que escreviam como se ele o fosse, não podiam mais reivindicar estar contando toda a história<sup>3</sup>.

O gênero foi instrumentalizado como forma de dar ênfase às conotações sociais, em contraste com as conotações físicas do termo sexo. O gênero é relativo a contextos sociais e culturais, daí pensar-se em diferentes sistemas de gênero e nas relações daqueles com outras categorias como raça, classe, etnia ou sexualidade, assim como leva em conta a mudança. O gênero é, assim, uma útil categoria de análise histórica<sup>4</sup>, na medida em que proporciona uma maneira de indicar as ‘construções sociais’ subjacentes a identidades até então encaradas como universais e naturais, colocando-se contra a posição fixa da categoria das mulheres, conforme entendida pela história social das mulheres até então. As construções variadas de gênero ao longo da história atenta para a criação inteiramente social das ideias sobre os papéis próprios aos homens e às mulheres.

O conceito de gênero também focaliza o aspecto relacional das categorias de mulher e homem, afirmando não ser possível conceber mulheres, exceto se elas forem definidas em relação aos homens, da mesma forma como não se pode pensar em homens, a menos que eles sejam relativos às mulheres. Dessa forma, as reflexões acerca das questões de gênero (bem como aquelas sobre a raça – como se verá a seguir), inserem-se em um questionamento bastante mais amplo, qual seja, o da pretensa universalidade do sujeito histórico. Teóricas feministas como Judith Butler, Monique Wittig, Gayle Rubin e Eve Sedgwick desestabilizam o sujeito ao enredá-lo em estruturas de poder sexuadas e generificadas (que também podem, e devem, ser racializadas)<sup>5</sup>.

A história das mulheres na década de 1980 lidou com a questão da diferença dentro da diferença, questionando o significado unitário desta categoria, vista como uma estratégia da hegemonia heterossexual da classe média branca. As diferenças fundamentais da experiência de diversas mulheres tornavam impossível reivindicar uma identidade única para todas elas. Tal identidade fragmentou-se por critérios de raça, etnia, classe e sexualidade, em associação às rupturas no seio do movimento feminista, que questionavam a possibilidade de uma política unificada e sugeriam que os interesses das mulheres não eram dados<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup>SCOTT, Joan. História das Mulheres, p. 77-87.

<sup>4</sup> SCOTT, Joan. Gender: a useful category of historical analysis. *The American Historical Review*, v. 91, n. 5, p. 1053-1075, 1986.

<sup>5</sup> SALIH, Sara. *Judith Butler e a teoria queer*. Tradução e notas: Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2012.

<sup>6</sup> SCOTT, Joan. História das Mulheres, p. 89-91.



A categoria de gênero foi trazida para a história das mulheres como uma maneira de romper com a dimensão biológica, e, portanto, a-histórica, inerente à categoria de sexos, até então (na historiografia das mulheres das décadas de 1960 e 1970 anterior à introdução da questão da diferença no interior deste campo) usada como fator de diferenciador entre mulheres e homens (diferença, a princípio, biológica) e legitimador de uma possível história autônoma das primeiras.

Em suas primeiras manifestações, a história das mulheres (que se derivou do feminismo e da contracultura da década de 1960) assumiu uma identidade unívoca das mulheres (que foi, mais tarde, interpretada como a-histórica), identificando-as como pessoas do sexo feminino comum interesse compartilhado no fim da subordinação, da invisibilidade e da impotência. Michelle Perrot e Joan Scott traçam os percursos da história das mulheres, respectivamente, nos cenários das academias francesa e estadunidense, destacando as lutas de professoras de variadas áreas para expor o sexismo inerente a certas práticas da vida acadêmica, defendida como sexualmente neutra por muitos (homens) intelectuais. Ambas ressaltam certo atraso inicial da história, como disciplina acadêmica, em dialogar com pesquisas feministas que apresentavam a mulher como agente histórico. Perrot mostra como, ao longo das décadas de 1970 e 1980, o tradicional silêncio da historiografia francesa sobre as mulheres foi quebrado por uma conjunção de fatores, como a influência da sociologia e da antropologia, o surgimento da história do cotidiano e da vida privada (com destaque para o trabalho de pesquisadores como Philippe Ariès e Georges Duby), a importância do pensamento de Michel Foucault, com destaque para o volume 1 da *História da Sexualidade* e, principalmente, a força do movimento das mulheres. A historiadora analisa como significativo também o diálogo com a historiografia estadunidense sobre as mulheres no período. Essa historiografia foi retomada e analisada por Joan Scott em confronto com a categoria de gênero, a qual ela teoriza como uma útil categoria de análise histórica. Em seu relato, Scott analisa não só a trajetória da história das mulheres nos Estados Unidos, como interpreta o uso da categoria gênero em várias obras e apropriando-se dela de forma a torná-la válida para diferentes áreas da história, mesmo aquelas a princípio distantes da história das mulheres, como a história política tradicional<sup>7</sup>.

Importando a identidade das mulheres construída pelas lutas feministas para os estudos históricos, em diálogo com a história social, a história das mulheres tomou esta categoria como socialmente fixa, uma entidade separada, conceituada como “pessoas biologicamente femininas

---

<sup>7</sup> Michelle Perrot. Escrever uma história das mulheres: relato de uma experiência. *Cadernos Pagu*, Campinas, n.4, p. 9-28, 1995; SCOTT, Joan. Gender: a useful category of historical analysis, p. 1053-1075.



que se moviam dentro e fora de contextos e papéis diferentes, cuja experiência mudava, mas cuja essência não se alterava”<sup>8</sup>.

A dimensão biológica do feminino, portanto, foi essencial na constituição dessa primeira categoria de mulheres, o que se revelou, como apontaram as críticas pós-modernas a partir da década de 1980, conforme verificar-se-á a seguir, um obstáculo à elaboração de uma identidade eficiente para superação das hierarquias opressoras a que as mulheres são submetidas no mundo contemporâneo.

O aspecto desconstrutivo implícito na categoria de gênero foi exacerbado pela filósofa estadunidense Judith Butler, ao teorizá-la como discursiva acima de tudo. Retomando a questão de por quais modos a identidade, sobretudo a de gênero/sexual, é construído no e pelo discurso, Butler postula o sujeito como sempre em processo, construindo-se no discurso pelos atos que executa. Assim, a identidade de gênero é conceituada como uma sequência de atos sem ator ou autor preexistente. A identidade, por exemplo, a de mulher, é um devir, um construir<sup>9</sup> sem origem ou fim. A identidade, portanto, está aberta a certas formas de intervenção e de resignificação contínuas, porquanto seja uma prática discursiva.

Segundo Sara Salih, Judith Butler procura combater a chamada metafísica da substância, isto é, a crença difundida de que o sexo e o corpo são entidades materiais naturais e auto-evidentes. Esta filósofa argumenta, ao contrário, que o gênero não é natural e que não há uma relação necessária entre o corpo de alguém e o seu gênero. Todavia, ela também alerta que, mesmo não sendo natural, o gênero pode se apresentar como se fosse, ao se cristalizar<sup>10</sup>.

Uma vez que o sexo e o gênero podem apresentar-se como naturais, a tarefa de desfazer essa aparência – que é um efeito das relações de poder, respaldadas por um discurso biológico – torna-se mais importante. Judith Butler procura fazê-lo por meio do que ela chama uma genealogia da ontologia de gênero<sup>11</sup>, em que ela investiga o sujeito enquanto efeito dos poderes.

---

<sup>8</sup> \_\_\_\_\_. História das Mulheres, p. 84.

<sup>9</sup> Butler busca em Simone de Beauvoir a ideia de que a identidade de gênero é uma ruptura com o destino biológico, retomando, várias vezes, a famosa frase da filósofa existencialista de que “ninguém nasce mulher, torna-se mulher”. BUTLER, J. Gênero: as ruínas circulares do debate contemporâneo. IN: *Problemas de Gênero*. Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2012, p. 26-33. Guacira Lopes Louro em suas úteis anotações sobre a sugestão bibliográfica apresentada ao final do livro indica ao leitor que a famosa frase de Beauvoir encontra-se no começo do capítulo 1 do segundo volume de *O Segundo Sexo*, que se encontra traduzido para o português pela editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1980.

<sup>10</sup> SALIH, Sara. *Judith Butler e a teoria queer*, p. 63-103.

<sup>11</sup> A genealogia de Butler deve ser entendida no sentido foucaultiano, conforme expresso no artigo “Nietzsche, a genealogia e a história” do filósofo francês: “Fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento não será, portanto, partir em busca de sua ‘origem’, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história, será, ao contrário, se demorar nas meticulosidades e nos acasos dos começos, prestar uma



As identidades de gênero e de sexo acontecem no interior da lei (relações de poder), sendo por ela conformada. Observe-se que Butler trabalha com o modelo foucaultiano de poder, ou seja, como múltiplo, proliferativo e potencialmente subversivo a si mesmo. A liberdade de escolha individual no que concerne o gênero e o sexo é limitada, porém existe. A filósofa expõe essa liberdade como a possibilidade de interpretar as normas existentes de gênero, organizando-as de uma nova forma. Entendido dessa maneira, o gênero é um projeto tácito para renovar a história cultural do indivíduo segundo seus próprios termos; uma tarefa na qual ele está empenhado desde sempre. Porém, sempre com as limitações impostas pelos dispositivos discursivos de poder, uma vez que a filósofa postula que não há posição de liberdade para além do discurso.

As ilusões do sexo contra as quais se posicionou Butler guardam semelhanças às ilusões de raça, conforme colocadas por K. A. Appiah. Para o filósofo africano, a grande ilusão da categoria raça é a dimensão biológica que ela pode incorporar, determinando a história de povos e culturas a partir de traços arbitrários da constituição física dos indivíduos que os compõem. A dimensão biológica e a-histórica da raça, para o filósofo, tem sido a principal base das identidades construídas para e pelos africanos desde o século XIX (como, por exemplo, no pan-africanismo e no movimento da negritude), o que contribuiu para todas essas identidades terem tido sempre algo de incapacitante para as populações negras da África ou da diáspora<sup>12</sup>.

Segundo este autor, a categoria de raça – subjacente a várias tentativas de identidades africanas, como a África vista a partir da América segundo Crummel e Du Bois no pan-africanismo, ou a África como uma metafísica comum conforme descrita por Soyinka, ou ainda a África de um passado glorioso proposta por Diop com seu Egito negro e precursor das inovações gregas – é incapacitante porque oferece como base para a ação comum a ilusão de que pessoas agrupadas de acordo com características biológicas arbitrárias (para os africanos, sobretudo a cor negra da pele) serão necessariamente aliadas, excluindo a (inevitável) possibilidade de conflitos dentro deste campo de diferença. Conflitos que derivam das situações diversas a que pessoas da mesma raça são submetidas ao redor do mundo<sup>13</sup>.

De forma semelhante à categoria de sexo no seu sentido biológico, a de raça retira a dimensão histórica das identidades dos grupos, transformando-as em construtos essenciais que,

---

atenção escrupulosa à sua derrisória maldade; esperar vê-los surgir, máscaras enfim retiradas, com o rosto do outro; não ter pudor de ir procurá-las lá onde elas estão, escavando os *bas-fonds*; deixar-lhes o tempo de elevar-se do labirinto onde nenhuma verdade as manteve jamais sob sua guarda”. FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 19.

<sup>12</sup> APPIA, K. A. A Invenção da África. In: *Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 19-52.

<sup>13</sup> \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, p. 245.



supostamente, não abrigam conflitos internos. Na trajetória dos contatos entre o Ocidente e a África, este movimento de exclusão da historicidade das culturas africanas – que é uma parte importante da secular objetificação destas culturas pelo Ocidente – foi constante, conforme mostrou Ngoenha em sua análise sobre a filosofia africana.

Ao se questionar sobre a razão da filosofia feita por africanos continuar sendo uma etno-filosofia, nunca simplesmente uma filosofia, o autor realiza uma genealogia da etnologia, em sua dinâmica relação com a história, demonstrando como a formação do discurso do etnólogo se fez a partir do pressuposto de que não há nada historicizável na África. No século XIX, história e etnologia separaram-se a partir de uma diferença de objetos, à primeira coube o estudo das sociedades evoluídas, daquelas capazes de se transformar rapidamente, estando inseridas na marcha do progresso do espírito humano – conforme colocado pela filosofia da história de Hegel<sup>14</sup>. Por outro lado, à etnologia coube o estudo das sociedades exóticas em relação à Europa (esta estudada exclusivamente pela história), sociedades sem história, uma vez que mais estáveis e não propensas aos efeitos do progresso. Segundo o autor:

O discurso antropológico constitui-se no interior de uma filosofia da história que divide os homens em dois mundos diferentes, irreconciliáveis no tempo e no espaço, onde a Europa ocupa um lugar preponderante.<sup>15</sup>

A humanidade, dessa forma, longe de ser a grande comunidade igualitária proposta emalguma medida pelo Iluminismo<sup>16</sup>, dividia-se em partes mais ou menos humanas. A inferioridade do negro enquanto raça inscrevia-se em sua natureza física, de acordo com a hierarquia de raças postulada pela ciência racialista (e racista) do século XIX, em que o negro estava logo ao lado dos antepassados primatas dos homens. A raça negra foi conceituada como o estágio zero da evolução humana, a antítese da raça branca, que seria seu ápice.

A fragilidade de identidades estruturadas a partir de noções raciais foi apontada também por Mbembe em seu estudo sobre as formas africanas de auto-inscrição, ou seja, as formas pelas quais os africanos vêm tentando construir e representar uma identidade do eu.

O autor analisa as fragilidades do que considerou os dois discursos sobre o eu africano, um caracterizado como marxista e nacionalista e marcado pela falta de reflexividade, pela instrumentalização da ciência (cujo único atributo é ser ou não útil à luta partidária) e por uma

---

<sup>14</sup> HEGEL, G.W. F. *A razão na história: uma introdução à filosofia da história*. Trad. Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

<sup>15</sup> NGOENHA, S. Historicidade e etnicidade. In: *Filosofia africana, das independências às liberdades*. Ed. Paulistas-Africa, 1993, p. 18.

<sup>16</sup> TODOROV, Tzvetan. *O Espírito das luzes*. Trad. Mônica Cristina Corrêa. São Paulo: Editora Barcarolla, 2008.



visão mecânica e reificada da história. Este discurso do eu africano funciona por meio de uma tensão entre o voluntarismo e a vitimização. Por um lado, a história africana é interpretada como uma sucessão mecânica de formas de opressão e fenômenos de sujeição, que impediram, ao longo da história, o desenvolvimento da singularidade africana. Assim, os africanos são sempre vítimas da e na história, incapaz de escolhas livres e autônomas. Segundo o autor, essa vitimização do fragilizado sujeito africano permitiu atitudes ingênuas e acríicas diante das lutas de libertação nacional e dos movimentos sociais, enfatizou a violência como caminho preferencial para a autodeterminação e desqualificou o modelo liberal de democracia, entre outras consequências. Por outro lado, o discurso marxista do eu africano é marcado também pelo desejo de destruição da tradição em nome do desenvolvimento do proletariado, tomado como único agenciamento prático que pode realmente se engajar em uma atividade emancipatória, o que resulta em uma negação das múltiplas bases do poder social. Assim, ao mesmo tempo em que descreve o africano como uma vítima histórica, este discurso prega a exacerbação do voluntarismo como forma de emancipação política<sup>17</sup>.

O segundo discurso do eu africano estudado por Mbembe neste texto é o que ele chama de prosa do nativismo. Este discurso preocupou-se com o lugar da identidade cultural africana, flutuando entre a universalização – a identidade africana deriva de seu pertencimento (a ser provado) à humanidade – e o particularismo – em que se enfatiza a diferença e a especificidade africanas, a sua tradição e os seus valores autóctones. Esta tensão entre o universal e o particular na identidade africana funciona, nas narrativas nativistas, por meio da categoria da raça<sup>18</sup> – o que torna ainda mais aberta a fragilidade deste discurso do ponto de vista estabelecido por Appiah.

Ao analisar a prosa nativista africana, Mbembe apresenta um conceito de raça muito útil para os objetivos deste trabalho. Segundo o autor, raça foi definida, desde o século XIX, como “um conjunto de propriedades fisiológicas visíveis e de características morais discerníveis”<sup>19</sup>. A partir deste conceito, a ciência oitocentista dividiu a humanidade em vários grupos hierarquizados, entre os quais os africanos ficaram reduzidos ao mais inferior, excluídos da humanidade propriamente dita.

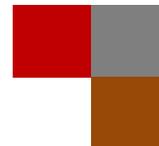
O discurso nativista tentou articular a identidade cultural africana a partir desse lugar de inferioridade a que o Ocidente a relegou, ou afirmando a universalidade da identidade africana

---

<sup>17</sup> MBEMBE, A. As formas africanas de auto-inscrição. In: *Estudos Afro-asiáticos*. Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 173-209, jan./jun. 2001.

<sup>18</sup> \_\_\_\_\_, p. 182-185.

<sup>19</sup> \_\_\_\_\_, p. 182.



(tão humana quanto a europeia), ou insistindo em sua particularidade, sua história de glórias passadas (aqui se insere a história do império egípcio negro de Diop). Assim, as identidades africanas afirmadas pelo discurso nativista estão reféns da necessidade de se afirmar (ou não) tão homem quanto todos os demais povos do mundo (especialmente, os ocidentais), portanto, sem libertar-se da raça<sup>20</sup>.

A leitura destes autores mostra como as alternativas de identidades africanas construídas por negros, africanos ou não, desde o século XIX, não lograram construir identidades que superassem verdadeiramente a categoria racial como uma essência biológica. São, por isso, ainda dependentes do fundo biológico da categoria, logo, incapazes de armar os indivíduos para os desafios dos conflitos políticos na pós-modernidade, sempre múltiplos, microscópicos e flexíveis, não condizentes com identidades rígidas. Mesmo os movimentos pan-africanista e da negritude falharam em transcender a raça, pois não se posicionaram contra a racialização dos africanos, mas sim contra a inferiorização da raça dos africanos.

A negritude e o pan-africanismo foram movimentos de luta contra o colonialismo e o preconceito racial desenvolvidos por intelectuais negros do Caribe, dos Estados Unidos e da África. Tendo se originado no século XIX, o pan-africanismo, nos textos de seus primeiros teóricos, dialogou com as teorias científicas racialistas e racistas então em voga, bem como com os nacionalismos europeus e com a histórica que se fazia na academia no período. É possível citar vários pensadores como possíveis pais, ou primeiros expoentes, do movimento no século XIX, como Edward W. Blyden, Alexander Crummel e William Edward Burghardt Du Bois, entre outros. O pan-africanismo prosseguiu como um movimento relevante ao longo do século seguinte, influenciando grandemente sucessivas gerações de intelectuais, líderes políticos e artistas africanos e da diáspora e contribuindo fortemente para os movimentos de independência na África após a segunda guerra mundial.

Dada a complexidade do movimento (por sua duração e pela variedade de autores e atores que agiram para pensá-lo, difundi-lo e afirmá-lo), não é possível dizer de um conceito de raça (negra ou africana) que o caracterize de forma unívoca. Para os propósitos deste trabalho, abordar-se-á a categoria de raça no pensamento de Alexander Crummel, William Du Bois (dois dos seus mais importantes fundadores) e Frantz Fanon (destacado pan-africanista do século XX).

Alexander Crummel (1819-1898), afro-americano, liberiano por adoção e padre episcopal, foi um pioneiro do pan-africanismo. Em seus textos, trabalhos e pregações, Crummel

---

<sup>20</sup> \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, p. 184-185.



defendeu a existência de uma essência da raça negra que deveria garantir a solidariedade política de seus membros, fossem eles africanos ou não. Dialogando com as teorias racialistas então em voga e com a historiografia do período, Crummell definiu raça da seguinte forma: “[...] uma população compacta e homogênea de uma única ascendência e linhagem sanguíneas”<sup>21</sup>. Através dessa curta citação, feita em uma carta ao médico Charles B. Dunbar em 1º de setembro de 1860, a raça é exposta como uma categoria capaz de individualizar grupos humanos de acordo com critérios de ascendência biológica. Assim, integrar uma raça era ter certa ancestralidade e apresentar a herança por ela suposta.

A raça era um determinante, segundo Crummell, não só das características físicas dos indivíduos, mas também de suas qualidades morais e de seu trabalho político-religioso a ser desenvolvido na Terra. Essa dimensão da raça como missão política-religiosa em Crummell liga-se ao seu trabalho como padre missionário da Igreja Pentecostal na Libéria, no qual ele procurou incentivar o retorno dos afro-americanos à pátria africana. A missão característica da raça negra para ele era voltar para a África e civilizá-la, pelo que se deve entender cristianizá-la e introduzir o republicanismo ocidental típico dos Estados Unidos.

Ao descrever o que imaginava ser a missão essencial da raça negra, Crummell revelava sua visão negativa acerca dos povos nativos do continente africano. Tendo uma visão eurocêntrica do conceito de civilização – entendendo-o tanto como o conjunto das crenças e práticas morais, religiosas, políticas e científicas de uma sociedade, quanto como uma escala de valores em que o cristianismo e o Estado Nacional ocidental representavam o ápice – Crummell menosprezava as culturas nativas africanas, percebendo-as, aliás, como homogêneas em sua selvageria pagã. Foi por essa razão que Crummell, distanciando-se dos nacionalismos europeus do século XIX, não tomou a língua como um princípio da identidade negra. Seu olhar sobre os povos africanos só identificava uma heterogeneidade anárquica e uma grande multiplicidade de línguas. Assim, ele defendeu a disseminação do inglês como língua da raça africana e que a permitiria cumprir sua missão.

A ideia de uma raça individualizada por sua missão no mundo também está presente no pensamento de W. E. B. Du Bois (1868-1963), porém de forma bastante diferenciada. Du Bois foi um proeminente acadêmico e ativista negro nos Estados Unidos desde fins do século XIX,

---

<sup>21</sup> CRUMMELL, A. The relations and duties of free colored men in America to Africa. IN: *The future of Africa: being addresses, sermons, etc., etc., delivered in the Republic of Liberia*. New York: Scribner, 1862, p. 213-285. Disponível em: <[http://books.google.com.br/books/about/The\\_Future\\_of\\_Africa.html?id=x4bC26HkDtEC&redir\\_esc=y](http://books.google.com.br/books/about/The_Future_of_Africa.html?id=x4bC26HkDtEC&redir_esc=y)>. Acesso em: 25 fev. 2013.



tendo sido o primeiro afro-americano a defender um doutorado na universidade de Harvard em 1890. Em sua longa vida, Du Bois desenvolveu um conceito de raça que pretendeu transcender a biologia, o que, segundo alguns críticos, como K. A. Appiah, ele não conseguiu fazer de forma plena.

Em seus primeiros trabalhos, Du Bois abordou a raça como uma categoria histórica, procurando se afastar das definições biológicas. A raça seria “uma vasta família de seres humanos, em geral de sangue e línguas comuns, que lutam juntos, voluntária e involuntariamente, pela realização de alguns ideais de vida, mais ou menos vividamente concebidos”<sup>22</sup>. O autor procurou destacar como a raça é constituída em um processo histórico de lutas comuns e de realização de ideais comuns, os quais, de forma similar ao proposto por Crummell, seriam a missão histórica da raça.

Desse modo, também para Du Bois cada raça se individualiza por sua missão histórica, cujo cumprimento seria sua contribuição para o engrandecimento da sociedade global. Pertencer a uma raça seria tomar parte na realização de seu destino histórico, que seria atingido pela ação conjunta e pela aceitação das diferenças complementares entre as várias raças. Du Bois, portanto, rejeita um racismo hierarquizante das raças humanas, porém não as rejeita em si, tomando-as como grupos distintos e igualmente válidos nos termos de suas respectivas missões históricas para o desenvolvimento da fraternidade humana.

Contudo, a definição de raça de Du Bois não logra escapar completamente das amarras biológicas da raça. Em primeiro lugar, na citação acima, a conceituação de raça como família e a referência ao sangue comum já apontam para uma importância subjacente da biologia na categoria. Em segundo lugar, como demonstrou Appiah, não é possível pensar uma história comum como fator de identidade racial para indivíduos ou grupos distantes no tempo e no espaço sem já ter de início uma noção de identidade entre eles. Ou seja, a herança social da escravidão e da opressão só identifica, como membros da raça negra, estes indivíduos e grupos na medida em que já se sabe que, como negros, eles foram por ela afetados. O argumento de Appiah é que só é possível determinar o que é uma história comum tendo-se já definido de antemão o que é essa raça a qual ela é comum<sup>23</sup>. Ainda que tenha mais tarde rejeitado explicitamente o fundo biológico da categoria de raça, ao reafirmar a dimensão essencialista da categoria, Du Bois seguiu refém das fragilidades inerentes a uma identidade pretensamente natural.

---

<sup>22</sup> DU BOIS, W.E.B. The conservation of races. IN: *W.E.B. Du Bois Speaks: speeches and addresses*. 1890 – 1919. (Org.). Philip S. Foner. Nova Iorque: Pathfinder 1970, p. 73-74.

<sup>23</sup> APPIAH, K. A. Ilusões de raça. IN: *Na casa de meu pai*, p. 53-76.



A geração de ativistas negros e pan-africanistas atuantes após a Segunda Guerra Mundial, já no contexto das lutas de descolonização na África, rejeitou a visão de que o continente africano era um vazio cultural. Mesmo mantendo a categoria da raça como importante na construção de identidades pós-coloniais, essa geração procurou subverter a hierarquia racista das raças, celebrando as virtudes da raça negra e valorizando as tradições africanas. São exemplos de pensadores dessa geração Frantz Fanon e Aimé Césaire – este um destacado ativista do movimento da Negritude.

Um dos principais expoentes do pan-africanismo no século XX, Frantz Fanon (1925-1961), intelectual caribenho, refletiu sobre a natureza do colonialismo e suas implicações para a história do Ocidente e para uma identidade africana.

Em seu texto *Los condenados de la tierra*, Fanon mostrou que a luta da descolonização opôs duas espécies de homens, duas identidades construídas pelo e com o colonialismo, a dos colonizados e a dos colonos. Estes construíram a positividade do seu ser a partir da sua situação de dominação, que lhes garantia a presunção da superioridade. Por essa razão, a descolonização era para eles um futuro aterrador, a perspectiva de perder a posição de dominação, logo de perder a própria identidade. Analogamente, a descolonização era também uma exigência fundamental do colonizado, ela era o modo dele negar a identidade negativa de não humano, não histórico, que lhe foi imposta pelo colono<sup>24</sup>.

Ao romper com o colonialismo, o colonizado constituía-se como uma nova espécie de homem. Um novo homem para viver e constituir uma nova sociedade. Pois Fanon argumenta que a descolonização precisa ser uma transformação total da sociedade, a completa e ampla superação da sociedade colonial. A construção da nova identidade, da nova espécie de homem, não pôde prescindir de grande grau de violência. Não a violência associada às ações desumanas de ambas as partes em conflito, mas aquela que dá força às rupturas históricas.

Os africanos ao longo do século XX sofreram a imposição da identidade de colonizados, de não humanos, de não históricos, que se valia da verdade do colonialismo para se legitimar. A descolonização, portanto, é a ruptura com esse regime de verdade que estava imbricado com práticas discursivas desumanizadoras, e a sua substituição por um novo regime que garanta a humanidade aos africanos. A tensão no processo posterior da descolonização deve-se à incerteza no modo como as várias identidades agora disponíveis poderiam se articular, como a das novas nações, a dos antigos povos, a da nova África.

---

<sup>24</sup> FANON, Frantz. La violencia. IN: *Los condenados de la tierra*. México, D.F.: Fondo de cultura económica, 1963.



Distanciando-se de pensadores como Crummell e Du Bois, Fanon não preconizou uma identidade negra fundada em termos biológicos nem a distinguiu com bases em uma missão histórica predestinada. Sua proposta para uma identidade a ser construída e compartilhada entre negros e africanos deriva da experiência histórica da opressão do colonialismo e da agência destes atores nas lutas para sua derrubada. Desde logo se vê, portanto, que, diferente das propostas identitárias de Crummell e Du Bois, Fanon abriu caminho para identidades não essencializadas, pois verdadeiramente históricas, e, por isso, capazes de superar o passado colonial.

O movimento da Negritude também procurou construir uma identidade negra que permitisse uma reação contra o racismo e o colonialismo. A Negritude foi um movimento político e literário desenvolvido por intelectuais, escritores e políticos negros e de língua francesa na década de 1930. Como o pan-africanismo, a negritude pressupunha a necessária solidariedade racial dos negros, ainda que nem todos os pensadores do movimento tenham articulado essa identidade com base na categoria biológica da raça. Seus principais fundadores foram Léopold Sédar Senghor (1906-2001), futuro presidente do Senegal, o poeta martinicano Aimé Césaire (1913-2008) e o guiano Léon Damas (1912-1978).

Para Aime Cesaire, a identidade negra (a defesa dos valores da raça negra) partia, como para Fanon, de uma crítica radical do colonialismo, apontando para o potencial de desumanização do colonizador e do colonizado que ele incorporava. Em seu texto *Discurso sobre el colonialismo*, ele apresenta um protesto contra a cultura ocidental que nega aos negros sua condição humana. Para o poeta, a civilização ocidental não está em um estágio superior de desenvolvimento, ela antes é decadente, pois se mostra incapaz de solucionar suas contradições e sempre produz mais violência, fechando os olhos aos problemas criados e escamoteando seus princípios<sup>25</sup>.

O autor questiona se o colonialismo pode ser considerado uma civilização, uma vez que ele surgiu a partir da vontade de expansão da economia contraditória da sociedade ocidental. Seus protagonistas, aqueles que se transformaram em colonos, foram os aventureiros, os piratas, os grandes donos de armazéns, os armadores, os comerciantes, em suma aqueles que buscavam ouro com apetite e ambição sem limites. Para Cesaire, considerar como civilização o colonialismo é uma hipocrisia coletiva motivada pelo pedantismo cristão, que ignora as consequências racistas da sua doutrina de expansão. Mesmo os alegados benefícios do intercâmbio cultural entre ocidente e África são questionados pelo poeta, que problematiza as supostas trocas entre esses

---

<sup>25</sup> CESAIRE, Aime. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Editora Akal, 2006, p. 13-45.



polos opostos de dominação, alegando que não existiram trocas, quando muito elas foram bastante desiguais, devido à assimetria das relações de poder entre Ocidente e África. A distância entre civilização e colonização é infinita, porque este não criou valores humanos, ele desumanizou todos os envolvidos.

Ao colonizar, o Ocidente partiu da desumanização do colonizado, o sistema hegeliano, por exemplo, legitima essa tese. Porém, o produto da colonização foi a desumanização também do colonizador, que, no ato de colonizar, desperta sua violência, seu ódio racial e o relativismo moral. Para Césaire, houve uma regressão universal na dita civilização do ocidente a cada crime que passou impune em decorrência da colonização. O ocidente, em particular a Europa, entrou em processo de selvagerização.

O poeta se mostra espantado frente a surpresa da burguesia ocidental diante das atrocidades dos totalitarismo no século XX, e analisa que a condenação a esses atos se deve mais ao fato de ditadores como Hitler e Stálin, principalmente o primeiro, terem desumanizado o homem branco ocidental do que ao fato de homens, quaisquer que fossem eles, terem sido desumanizados e chacinados aos milhões. Segundo o autor, há um Hitler interior a cada burguês no século XX enterrado por uma camada de hipocrisia e pseudo-humanismo. Crimes semelhantes aos nazistas perpetrados contra populações não ocidentais, especialmente africanas, nunca despertaram compaixão e revolta semelhante ao holocausto fosse antes da Segunda Guerra Mundial, fosse depois.

A colonização não foi inocente, e o ocidente não escapou dela impune. A civilização louvada pelos filósofos das Luzes, na visão de Césaire, condenou-se com o colonialismo, caiu enferma e os totalitarismos foram a expressão da decadência ocidental. A decadência da civilização ocidental é expressa na desumanização daqueles envolvidos na empresa colonizadora. O colonizador, ao acostumar-se a ver no outro uma besta e a tratá-lo como tal, transforma-se ele mesmo em uma besta, ele regride a comportamentos animais.

Césaire, mesmo usando a categoria racial para promover a solidariedade política entre os negros, tomou as experiências do colonialismo e da discriminação como as bases desta solidariedade. Ao inverter a hierarquia racista que inferiorizava as culturas africanas, afirmando ser selvagem o imperialismo europeu e não as expressões culturais da África, o poeta lançou bases para a positivação do ser negro, como um agente histórico capaz de superar as mazelas legadas pelo colonialismo. Colocando essas experiências históricas no centro da luta identitária,



Césaire tentou se afastar das noções de que a comunhão entre negros deveria ser uma consequência da naturalidade da raça que os unia.

A recusa de expoentes do pan-africanismo (como Crummell e Du Bois) e da negritude de pensarem uma identidade africana a não ser sobre bases raciais tradicionais (ou seja, de base biológica) levou Appiah a criticar ambos os movimentos. Como já foi dito, Appiah considera que identidades baseadas na raça (categoria com fundo biológico) são incapacitantes; contra a aceitação irrefletida de tais identidades, o filósofo relembra o poder da escolha dos indivíduos no que tange as identidades que assumem. Se se busca uma identidade que confira poder, os significados futuros do que é ser africano podem ser construídos pelos próprios indivíduos, que, assim, se tornam sujeitos de suas vidas e de sua história, não mais apenas vítimas, como nos discursos identitários tradicionais, conforme analisados por Mbembe. Nas palavras de Appiah:

Para que uma identidade africana nos confira poder, o que se faz necessário, eu creio, não é tanto jogarmos fora a falsidade, mas reconhecemos, antes de mais nada, que a raça, a história e a metafísica não impõem uma identidade: que podemos escolher, dentro de limites amplos instaurados pelas realidades ecológicas, políticas e econômicas, o que significará ser africano nos anos vindouros.<sup>26</sup>

A possibilidade de agência individual na construção de identidades racializadas, conforme proposto por Appiah, encontra ressonância nos conceitos de gênero e 'performatividade' expostos por Butler. Para esta autora, o gênero é essencialmente performático, um conjunto de atos repetidos no interior de um quadro regulatório altamente rígido, de modo que a identidade é constituída pelas próprias expressões que supostamente são seus resultados. A performatividade é um ato que faz surgir o que nomeia e constitui-se na e pela linguagem. O conceito de performatividade torna possíveis encenações de gênero que chamem atenção para o caráter construído de todas as identidades, sobretudo aquelas mais estáveis e mesmo aquelas que são reguladas por outras categorias, como a raça<sup>27</sup>. Dessa forma, as identidades envolvem certas doses de agência individual dentro de linhas de tensão e negociação entre as inúmeras microforças de poderes sociais. Dentro desse campo tencionado, algumas formas de subversão das identidades tradicionais (de gênero ou de raça) podem ser possíveis.

Um rico exemplo de interação entre gênero e raça pode ser retirado da leitura do romance *O Mundo Se Despedaça*, do escritor nigeriano Chinua Achebe. Neste romance – que é considerado o fundador da moderna literatura africana – pode-se ter uma visão clara de como

<sup>26</sup> APPIAH, K.A. *Identidades africanas*, p. 246.

<sup>27</sup> BUTLER, J. *Problemas de Gênero*. Feminismo e subversão da identidade. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.



essencialismos biológicos são falhos tanto no estudo das interações entre homens e mulheres, quanto entre povos diversos. Ao ler-se o romance, são quebradas as expectativas tradicionais não só a respeito do que homens e mulheres deveriam ser devido à sua suposta natureza, mas também do que aquele povo (os igbos) deveria ser em relação aos europeus. Assim, analisar-se *O Mundo Se Despedaça* por meio das categorias de gênero e raça em suas dimensões culturais pós-modernas – conforme esboçado pelos autores interpretados anteriormente –, consegue-se captar as particularidades das interações, e de seus significados, entre os indivíduos de forma específica na cultura igbo – que é cuidadosamente representada pelo autor em seu romance.

Dessa maneira, em *O Mundo Se Despedaça*, o leitor é apresentado ao universo da cultura igbo, em que os homens, na medida de sua força, dedicação e sucesso no trabalho e coragem, são extremamente prestigiados e dominam a sociedade dos clãs. O protagonista Okonkwo é o exemplo máximo dessa superioridade masculina, um grande e temido guerreiro que também trabalhava arduamente no cultivo de inhame, tendo conseguido enriquecer o suficiente para sustentar uma grande família, composta por três esposas e muitos filhos. Por essas razões, Okonkwo conseguiu rapidamente ascender às mais altas posições do clã, acumulando poder e prestígio. Todavia, Okonkwo não foi construído pelo autor como um exemplo da identidade masculina média na cultura igbo, a personagem constitui uma hipérbole de masculinidade que coloca em pauta os limites dos gêneros masculino e feminino nesta cultura<sup>28</sup>.

Okonkwo procura seguir ao pé da letra as práticas associadas à masculinidade em sua cultura, sendo isso o que o atraiu para um destino trágico ao longo do romance. A principal justificativa apresentada pela narrativa para o comportamento do protagonista é o seu relacionamento com o pai, talvez o maior exemplo do não-homem apresentado no romance.

O pai, Unoka, era o oposto do filho, nunca se preocupou em provar sua masculinidade diante do clã e fazia pouco caso do trabalho, da guerra e dos títulos honoríficos do clã. Unoka dedicava-se à música e à dança, sendo um renomado artista, não ao cultivo do inhame e à guerra, as atividades consideradas pelos igbos como as mais apropriadas ao homem. Por isso, Unoka nunca adquiriu nenhum título dentro do clã, sendo chamado de *agbala*, palavra também usada para designar as mulheres. Observe-se o seguinte trecho:

Mesmo quando menino pequeno, [Okonkwo] magoara-se com o malogro e a debilidade do pai. E ainda agora lembrava-se do quanto havia sofrido quando um companheiro de brincados lhe dissera que seu pai era agbala. Foi então

---

<sup>28</sup> ACHEBE, C. *O mundo se despedaça*. Trad. Vera Q. da Costa e Silva. Introdução e glossário: Alberto da Costa e Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.



que aprendeu que *agbala* não era apenas outra palavra para mulher, mas também significava homem quenunca recebera título algum. Foi assim que Okonkwo se viu dominado por uma paixão: odiar tudo aquilo que seu pai, Unoka, amara. Uma dessas coisas era a doçura e a outra, a indolência.<sup>29</sup>

Segundo Elisabeth Badinter, a masculinidade é uma identidade de gênero difícil e complicada de ser construída, inclusive mais difícil que a feminina. O masculino se define, segundo a autora, primeiramente a partir de negações, ele não é a mãe, a princípio, depois não é mais um bebê e, finalmente, não é um homossexual. A masculinidade é menos instável e precoce que a feminidade, tendo um caráter secundário, adquirido e frágil. Assim, ser reconhecido como homem exige, em muitas culturas, provas e sacrifícios que corroborem, aos olhos dos outros, a capacidade daquela pessoa em ter os privilégios associados ao ser homem<sup>30</sup>.

Os gêneros construíam-se na cultura igbo representada no romance de forma bastante dura para os indivíduos, como descobriu Okonkwo de modo trágico. Devido à pressão psicológica autoimposta que sentia pela vergonha que tinha do pai, o protagonista escancarou as contradições existentes nas hierarquias de gênero tradicionais na sua sociedade. À medida que cumpre seu destino trágico, Okonkwo explicita todas as práticas e valores esperados do homem igbo para ser reconhecido como homem por seus pares<sup>31</sup>.

De forma complementar, o romance permite entrever como a cultura igbo detinha mecanismos muito específicos para dizer quem era homem e quem era mulher. Do ponto de vista da raça, o romance rompe claramente com a visão tradicional que o pensamento ocidental tem da África ou da suposta raça africana. Desde o início está explícito na obra que não se trata de um enredo africano, mas sim igbo, no sentido de que não existia, no período histórico retratado no texto, uma noção unitária do continente para os nativos. O universo da cultura igbo é delineado pelo autor logo na primeira frase do livro “Toda gente conhecia Okonkwo nas nove aldeias e mesmo mais além”<sup>32</sup>. Por outro lado, a natural superioridade do homem branco é questionada ao dar-se voz à impressão dos igbos sobre os brancos estrangeiros, vistos como estranhos e rudes, pouco mais que selvagens (muitas vezes descritos como monstros ou aberrações) incapazes de se comunicar como as pessoas normais (os igbos) e com religiões e valores heterodoxos. A fala a seguir demonstra bem esse aspecto:

<sup>29</sup> \_\_\_\_\_. *O mundo se despedaça*, p. 33.

<sup>30</sup> Elisabeth Badinter. *XY: Sobre a identidade masculina*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

<sup>31</sup> Conforme aponta Pedro Paulo de Oliveira, é a problematização do masculino proporcionada pelas ações de Okonkwo que permitem a análise da construção dos gêneros nessa cultura, pois ao deixarem de funcionar plenamente, os mecanismos que preservavam as hierarquias tradicionais de gênero se fizeram perceptíveis. OLIVEIRA, Pedro Paulo. *A Construção Social da Masculinidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004.

<sup>32</sup> ACHEBE, C. *O mundo se despedaça*, p. 23.



- Ou, então, como aquela dos homens brancos que, segundo se diz, seriam tão brancos quanto este pedaço de giz – disse Obierika. [...] – Dizem ainda – acrescentou – que esses homens brancos não têm os dedos do pé.<sup>33</sup>

Pode-se concluir com a observação de que o diálogo entre as questões de gênero e as de raça é necessário para por em xeque o que ainda há de biológico na história e nas identidades possíveis dos indivíduos. Colocar identidades raciais e de gênero pretensamente naturais no tempo histórico é uma forma eficiente de questionar os destinos biológicos assumidos como necessários. Construir identidades com base em destinos dados de antemão é um modo de aprisionar as potencialidades identitárias de indivíduos e grupos, forjando alianças políticas sobre bases artificiais. Tais identidades são forçosamente frágeis, nesse sentido, pois excluem todos aqueles que não se conformam (ou não querem se conformar) a elas. Em estudos de gênero é salutar cruzar o foco de análise com outras dimensões identitárias dos sujeitos, entre as quais a raça aparece com proeminência, por implicar práticas e significações bastante específicas e não compartilhadas por homens e mulheres de outros grupos raciais. Em estudos sobre grupos raciais diversos, a adição da categoria gênero permite análises mais detalhadas sobre a cultura em questão, dando relevo às diferenças internas entre homens e mulheres. E, mais profundamente, os questionamentos apresentados à categoria de raça por autores como Appiah, Mbembe e Ngoenha evidenciam as fragilidades tanto dos saberes quanto de identidades baseados em pressupostos biológicos, que, ideologicamente, instauram uma aparência de natural em escolhas arbitrárias e políticas direcionadas para a submissão do outro, daquele que é diferente do sujeito europeu (branco e masculino), o outro cuja diferença é transformada em fator de inferioridade.

Recebido em: 07/01/2013  
Aprovado em: 20/02/2013

---

<sup>33</sup> \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, p. 93.