



Acta Scientiarum. Human and Social Sciences

ISSN: 1679-7361

ISSN: 1807-8656

actahuman@uem.br

Universidade Estadual de Maringá

Brasil

Souza, Tadeu de Paula; Damico, Jose Geraldo; David, Emiliano de Camargo
Paradoxos das políticas identitárias: (des)racialização como estratégia quilombista do comum
Acta Scientiarum. Human and Social Sciences, vol. 42, núm. 3, e56465, 2020, -
Universidade Estadual de Maringá
Maringá, Brasil

DOI: <https://doi.org/10.4025/actascihumansoc.v42i3.56465>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=307365949002>

- [Cómo citar el artículo](#)
- [Número completo](#)
- [Más información del artículo](#)
- [Página de la revista en redalyc.org](#)

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto



Paradoxos das políticas identitárias: (des)racialização como estratégia quilombista do comum

Tadeu de Paula Souza¹, Jose Geraldo Damico² e Emiliano de Camargo David³

¹Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Av. Paulo Gama, 110, 90040-060, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. ²Curso de Saúde Coletiva, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. ³Núcleo de Pesquisa em Lógicas Institucionais e Coletivas, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, São Paulo, Brasil. *Autor para correspondência. E-mail: jgdamico@gmail.com

RESUMO. Este artigo parte do pressuposto que as políticas identitárias serão necessárias até quando as desigualdades sociais estiverem relacionadas à algumas identidades. Contudo, a noção de identidade tem sido criticada ao longo dos anos pelo pensamento europeu que analisa o Estado Moderno Capitalista, em campos do saber como filosofia, psicologia e psicanálise. Este saber crítico foi importado colonialmente para o Brasil, fazendo com que as pautas identitárias dos movimentos sociais negros, muitas vezes, sejam desconsideradas por esses campos, posição confortável porque mantém o *status quo* da branquitude brasileira. Esse artigo apresenta algumas contribuições para a formulação de um sistema-mundo onde a raça não sustentará as desigualdades sociais. Para tanto, contraditoriamente será necessário racializar àqueles que se entendem modelo universal de humanidade. Por meio de revisão de literatura, discutimos a cosmologia do privado (com base nos mitos de origem europeus, com ênfase no mito do contrato-social e o mito do capital inicial), e apresentamos a proposta/resposta de sociedade individualista, acumulativa e egoísta forjada por essa cosmologia. Como revés a essa lógica de mundo, propomos uma cosmologia do comum (com base nos mitos Yorubás, em destaque a tríade Emì, Ofò, Asé) no combate do primado da razão colonial, enquanto perspectiva filosófica que preserva a espiritualidade e, acima de tudo, sustenta uma proposta política aquilombada de civilização.

Palavras-chave: identidade; racismo; branquitude; comum; decolonial.

Paradoxes of identity policies: (de)racialization as quilombista strategy of the common

ABSTRACT. This article assumes that identity policies will be necessary even when social inequalities are related to some identities. However, the notion of identity has been criticized over the years by European thought that analyzes the Modern Capitalist State, in fields of knowledge such as philosophy, psychology and psychoanalysis. This critical knowledge was colonially imported into Brazil, causing the identity guidelines of black social movements to be often disregarded by these fields, a comfortable position because it maintains the status quo of Brazilian whiteness. This article presents some contributions to the formulation of a world-system where race will not sustain social inequalities. For that, contradictorily it will be necessary to racialize those who understand themselves to be a universal model of humanity. Through a literature review, we discuss the cosmology of the private (based on European myths of origin, with an emphasis on the myth of the social contract and the myth of initial capital), and we present the proposal / response of individualistic, accumulative and selfish society forged by this cosmology. As a setback to this world logic, we propose a cosmology of the common (based on the Yoruba myths, in particular the triad Emì, Ofò, Asé) in the fight against the primacy of colonial reason, as a philosophical perspective that preserves spirituality and, above all, sustains a sharp political proposal of civilization.

Keywords: identity; racism; whiteness; common; decolonial.

Received on October 30, 2020.
Accepted on November 27, 2020.

Introdução

Identidade é um conceito difuso que tem gerado muitos equívocos de leitura. Para uma certa corrente do pensamento europeu, em seus embates constitutivos da modernidade, identidade é um conceito político que está associado à individualidade, à fixidez, à homogeneidade, à essência dentre outros termos que de modo

geral indicam processos de sujeição e de fechamento. Identidade seria um conceito ressuscitado da tradição aristotélica que postulou o princípio do terceiro excluído (também conhecido como princípio da identidade), em que $A=B$ ou $A \neq B$, não restando uma terceira opção. Podemos dizer que este seria um dos pontos de bifurcação da filosofia grega que define uma série de binarismos e polaridades do identitarismo que a modernidade herdou. O indivíduo seria a partícula social indivisa que precisa ser idêntica a si. Logo, tais associações atreladas à identidade são perfeitamente compreensíveis se partimos dos processos históricos de construção dos Estados Modernos em que o nacionalismo era fundamental para construção de um projeto de poder que passava substancialmente pela construção de identidades nacionais. “A identidade, então, costura, (ou então, para utilizar uma metáfora da medicina, sutura) o sujeito à estrutura. Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos mais unificáveis e mais estáveis” (Hall, 2006, p. 11).

Para as correntes de pensamento europeu, críticas à formação do Estado Moderno Capitalista, as identidades seriam processo de subjetivação que produzem homogeneidades e normalizam as condutas, sendo o conceito de singularidade mais apropriado para se pensar processos de subjetivação produtores de autonomia e práticas de liberdade. Singularidade e identidade são, portanto, conceitos inconciliáveis no processo político europeu e para os pensadores críticos da modernidade. Essa conclusão é compreensível dentro da perspectiva de lutas pela afirmação das diferenças na modernidade europeia.

Entretanto, o que não é compreensível e aceitável é transpor esse debate e tais pressupostos da formação de identidades nacionais europeias para analisar os movimentos identitários das minorias no Brasil¹. A perspectiva colonizadora, que apreende a realidade brasileira, a partir de conceitos forjados em outras terras, tem sido prática corriqueira no meio intelectual branco quando o tema é política identitária. Por outro lado, adotar tal termo sem uma análise histórica de sua função política na modernidade seria um equívoco que os movimentos minoritários correm o risco de cometer.

Identidades nacionais e identidades minoritárias corresponderiam à um mesmo processo de produção de subjetividade? Qual seria a fixidez identitária e homogeneizante que há entre os terreiros de Candomblé, os terreiros de Tambor de Mina no Maranhão e os terreiros de Batuque no Rio Grande do Sul? Do mesmo modo podemos nos perguntar que fixidez é possível estabelecer entre as tantas rodas de jongo, as rodas de samba, os sambas de roda e as rodas do Baiana System? Entre as diferentes rodas de capoeira angola e as diferentes rodas de capoeira regional? Entre os distintos quilombos urbanos e os distintos quilombos rurais?

Existiria algo que conectaria os diferentes territórios de luta afrodiáspóricas? A política identitária seria esse processo de conectar esses territórios de luta e resistência? Ela o faria por um apelo à uma essência universal e homogêneo do negro ou pela composição de uma política que luta pela liberdade que comporte os diferentes modos de ser negro? Ela almejaria reconhecimento dentro da estrutura de poder existente ou ela desejaria uma revolução anti-capitalista de mudança radical das estruturas de poder?

Para responder a essas questões faremos um breve passeio pela formação moderna de uma razão branca (ou branquitude) enquanto pano de fundo, diagrama de ser-saber-poder que organiza os bens materiais e imateriais que faz da raça uma realidade biopolítica (Foucault, 1992; 2008).

Crítica da Razão Branca

Esse caminho, chamado modernidade, conjuga uma política pautada em princípios que fundam a cosmologia moderna da branquitude, que guarda relação com certos mitos de origem, entendidos como mitos civilizatórios. Em nossas pesquisas, tomamos a relação entre dois mitos de origem: o mito do contrato-social e o mito do capital inicial. Esses mitos criam a interligação entre dinâmica político, econômica e social, uma vez que estruturam as verdades constitutivas da relação de humanos entre si e entre humanos e não-humanos: em suma uma cosmopolítica. Nesse ensaio vamos nos dedicar a pensar o mito da acumulação originária de capital e o homem egoísta que conforma o empreendedor como identidade fundadora de uma razão branca².

Segundo nossa leitura da teoria econômica clássica, na origem da modernidade homens livres, de tão virtuosos, decidiram investir suas riquezas conquistadas com o esforço pessoal e o suor de seu trabalho enquanto outros decidiram gastar tudo o que conquistaram. Os que souberam investir, os que acumularam, movimentaram a economia gerando desenvolvimento. Essa acumulação originária do capitalismo seria fruto, portanto, do trabalho suado de empreendedores que, doravante, souberam investir esse capital inicial em prol

¹ Mesmo que quantitativamente a população negra constitua a maioria no Brasil. Optamos por manter o termo minorias em termos do que representa a posição de uma maioria social que detém privilégios sobre os demais grupos, o homem branco, hétero, rico e letrado.

² Fazendo referência ao termo razão negra de Achille Mbembe (2018) denominamos 'razão branca' uma racionalidade de governo da branquitude fundadora da modernidade e da colonialidade.

do progresso. Esse capital acumulado precisaria circular, numa espécie de lei econômica, que seria a lei da concorrência. O Estado Moderno garantiria proteção e segurança através das leis que protegem a propriedade privada (acumulada) enquanto os empreendedores garantiriam ao Estado Moderno progresso e desenvolvimento.

Enquanto o contrato social opera como um contrato negativo, uma vez que retira o poder dos súditos (do povo), era necessário criar um contrato positivo, que desse liberdade aos súditos (empreendedores) que tem competência para dar movimento e vida ao corpo de Leviatã³. O sujeito moderno funda uma identidade bifaceada: de um lado uma identidade política da renúncia que adere ao projeto nacional na medida em que faz contrato-social, de outro lado uma identidade econômica que adere ao mercado na medida em que reinveste seu poder na esfera privada - se tornando um empreendedor.

Transferir o poder para um poder unificado seria o melhor modo de governar a sociedade, inserindo a natureza violenta do homem num contrato social pautado na renúncia. Isso funda o Estado Moderno como unidade política, mas resolve pouco a dinâmica econômica⁴.

Para fazer os Estados Nacionais se desenvolverem os empreendedores (seus súditos prediletos) precisavam de liberdade. O mercado se torna um espaço de liberdade de atuação dos empreendedores (Foucault, 2008). Será o mercado e suas leis que irão criar um campo para os homens empreendedores terem a liberdade de competir. É nesse ponto que o liberalismo clássico emula uma ontologia na medida em que postula uma natureza universal do homem, como dirá Smith (2014, p. 16):

Não é da bondade do homem do talho, do cervejeiro ou do padeiro que podemos esperar o nosso jantar, mas da consideração em que eles têm o seu próprio interesse. Apelamos, não para a sua humanidade, mas para o seu egoísmo, e nunca lhes falamos das nossas necessidades, mas das suas vantagens.

A liberdade para competir insere a natureza egoísta e universal do homem numa dinâmica econômica (oferta e procura) que gerará um ganho, também social. Temos, portanto a fundação de uma ontologia humana, de uma natureza universal, uma essência da qual derivam uma política, uma economia, uma sociedade e uma identidade moderna⁵.

Por mais paradoxal que pareça, as formas jurídicas dos direitos democráticos não foram outra coisa que as margens para o estabelecimento do individualismo. Ou seja, os ideais burgueses, no auge do fronte das revoluções liberais contra o absolutismo, convergiram na direção de permitir que a burguesia tivesse condições de vida materiais iguais às dos reis, clérigos e nobres. O igualitarismo buscado não tinha ou tem nenhuma vocação no sentido fraternal, mas somente na direção do usufruto das mesmas prerrogativas, dos mesmos privilégios e demais idiosincrasias elitistas vigentes até aquele momento. O mito conjuga uma benevolência para com o outro e um egoísmo imensurável para consigo mesmo. Para uns, tal comportamento não é de somenos relevância, pois é preciso pensar nos outros, mas, sobretudo, antes de qualquer coisa, em si mesmo, diz-se – algo análogo à ideia de Adam Smith sobre existir no homem duas paixões imbricadas: benevolência e auto-interesse.

Para uma natureza humana egoísta, o sentido da vida estará em grande medida assentada na propriedade privada bem como sua circulação na forma de mercadoria: o fetichismo da mercadoria segundo Marx (2013). Nessa cosmologia do egoísmo a propriedade privada foi alçada à direito natural. Sem a propriedade privada como direito natural a natureza humana, egoísta, não poderá entrar numa dinâmica social que gere progresso e desenvolvimento. Era necessário conjugar mercadoria e propriedade, pois uma sem a outra de nada servem, o que geraria estagnação e guerra de todos contra todos. Tudo lentamente e meticulosamente construído.

A crítica de Marx ao mito de origem do capitalismo evidencia uma função recorrente dos mitos modernos: dissimular ou desmentir. Pilhagens da igreja e expropriação de terras através dos cercamentos (*enclosures*) foi algo que se iniciou na Europa e se estendeu de modo ilimitado nas colônias (Stengers, 2015). As terras comunais (*comunners*) foram expropriadas dando lugar a uma cosmologia do 'privado' em detrimento de uma cosmologia do 'comum' (Hardt & Negri, 2016). Trata-se, no limite, de uma expropriação cosmopolítica na medida em que a modernidade investe na eliminação de modos de vida que se organizam em torno do fazer-comum.

É nesse ponto que o racismo é elevado a uma racionalidade de governo mundial, uma vez que será sob o signo da raça que a expropriação dos modos de vida comunais será exercido, encoberto por mito que desmente

³ Em alguns momentos utilizamos o termo Leviatã ao invés de Estado Nacional Moderno para fazer referência ao mito de origem no pensamento hobbesiano.

⁴ Enquanto o mito do contrato-social fundamenta a estruturação política da modernidade (Estado Moderno) o mito da acumulação originária de capital fundamenta a estruturação econômica da modernidade (capitalismo)

⁵ Notamos aqui a formação de uma ontologia, uma natureza humana, que fará a articulação necessária e universal entre estrutura política (Estado) e um modo de produção econômico (capitalismo).

a própria lógica da expropriação. A raça permite inserir a identidade empreendedora do homem branco na dinâmica do capital mundial fazendo do processo colonizador nada menos que um ato de progresso e evolução humana. O mito precisa transformar o espírito assassínio em espírito empreendedor. No lugar do genocida precisa aparecer um homem destemido, que avança rumo ao desconhecido, ao mesmo tempo em que precisa fazer do racismo e da dominação etnocêntrica um gesto de progresso em prol da evolução humana. Isso é feito de tal modo que a palavra ‘explorador’ passa a ser associada a um espírito aventureiro. O explorador pode ser um botânico, um navegante ou um bandeirante: um desbravador.

O mito da acumulação originária tem a função de desmentir (ou denegar) o roubo, a pilhagem, os cercamentos, o genocídio que a suposta civilização moderna exerceu em escala mundial por séculos. Para Freud (1925/1996b) a denegação⁶ corresponde a defesa neurótica como sendo a maneira de constituir um conteúdo do pensamento pela negação do mesmo e incidiria sobre a ideia daquilo que se quer afirmar. Já nas perversões, segundo Freud (1927/1996c), esta ordem seria da recusa ou rejeição da realidade. A ‘*Verleugnung*’, designa a desconsideração de uma parte desagradável, a castração materna, por exemplo. Entretanto em Ferenczi (1934/1992) esse termo é retomado a partir do trauma social, indicando que o não reconhecimento por parte do outro da narrativa de sofrimento de um sujeito em condição de vulnerabilidade implica um ‘desmentido’ da sua experiência (e do seu testemunho) no campo social, sendo esta ‘desautorização’, ela mesma, primordial na constituição do trauma. Aqui, a denegação como desautorização do sofrimento do outro exerce a função de manutenção de privilégios que são obtidos mediante esses sofrimentos negados.

A perspectiva decolonial da psicanálise freudiana, inaugurada por Frantz Fanon, traz uma importante leitura sobre o mal-estar na modernidade europeia. Freud (1929/1996a) destaca uma dicotomia entre as pulsões e as regras postas pela cultura e o que cada um deseja dessas pulsões morais, sexuais e a própria ética do desejo. Para Fanon só é possível entender esse mal-estar entre pulsão e regras sociais deslocando a análise de uma dinâmica intrapsíquica para uma sociogênese da relação entre modernidade e colonialidade. O mal-estar estaria menos relacionado a castração e mais a um modo de vida erguido na denegação do genocídio. Transferem-se as pulsões agressivas (tânatos) para as colônias sempre na forma de uma história não contada, dissimulada por um mito de origem. A suposta castração civilizatória foi sempre parcial, uma vez que são nas colônias que a Europa exerce a barbárie, a ausência de lei, a bestialidade e a violência ilimitada. Essa transferência denegada permite que a Europa branca se veja como civilizada e superior as demais raças.

Nas palavras de Fanon (2008, p. 38) a “[...] expropriação, o despojamento, a razia, o assassinio objetivo, desdobram-se numa pilhagem dos esquemas culturais ou, pelo menos, condicionam essa pilhagem”. Fanon mapeia uma estratégia de dominação política que investe ao mesmo tempo na expropriação material e imaterial (subjética). A modernidade e seu par colonialidade tem suas funções bem definidas: de um lado as condições econômicas para acumulação do capital e, portanto, enriquecimento; e de outro lado, uma ‘lixreira’ territorial e imaginária para onde depositar suas contradições, os negros e indígenas autóctones. A racialização como dispositivo alienante gera mecanismos de compensação e confere as condições para o branco transferir sua agressividade sem culpa e/ou responsabilização uma vez que a faz denegando ou desmentindo:

Em toda sociedade, em toda coletividade, existe, deve existir um canal, uma porta de saída, através do qual as energias acumuladas, sob forma de agressividade, possam ser liberadas. É a isso que tendem os jogos nas instituições para crianças, os psicodramas nas terapias coletivas e, de modo mais geral, as revistas ilustradas para os jovens, – cada tipo de sociedade exigindo, naturalmente, uma forma de catarse determinada. As histórias de Tarzan, dos exploradores de doze anos, de Mickey e todos os jornais ilustrados tendem a um verdadeiro desafogo da agressividade coletiva. (Fanon, 2005, p. 130)

Em parte, essas ‘energias acumuladas’ são expressas no interior da própria Europa enquanto potência revolucionária, uma anti-modernidade. Entretanto, estruturalmente, a modernidade europeia se organiza em torno do racismo como racionalidade mundial para resolver os impasses entre a pressão econômica por expropriação e a pressão civilizatória do contrato social.

Para Mbembe (2018, p. 58) essa fase colonial corresponde a primeira escrita sobre uma razão negra, enquanto a “[...] coincidência ocidental do negro [...]” ou “[...] julgamento de identidade [...]” em que o branco europeu “[...] esforça-se por nomear uma realidade que lhe é exterior e que ele tende a situar relativamente a um eu tido como centro de qualquer significação. A partir dessa posição, tudo o que não é idêntico a si, apenas pode ser anormal”.

⁶ Existem diferentes traduções para denegação como desmentido, dissimulação e desautorização, por exemplo.

Os mitos colonizadores da modernidade têm uma função totalizante que marcam uma origem a-histórica, que nega os conflitos, a complexidade, e oferece uma dissimulação conveniente aos interesses de dominação. O mito da acumulação originária em torno de uma figura ideológica central, o empreendedor, serve a um só tempo para dissimular a força assassina da origem da acumulação bem como para autorizar, na medida em que dissimula o gesto assassino.

Racializar para desracializar

A construção de identidades minoritárias negras em torno do termo ‘negritude’, cunhado nos anos de 1930, especialmente por Aime Césaire (1978) e Senghor (2011), corresponde a um importante movimento daquilo que Mbembe (2018) denomina de uma segunda escrita, ou ‘declaração de identidade’ ou ‘coincidência negra do Negro’ em que o Negro se esforça por construir um arquivo que permita restituir à sua história, a sua narrativa, a sua autocriação, o seu devir e o seu porvir. Essa segunda escrita corresponde a “[...] outra vertente da ‘razão negra’ – aquela em que a escrita procura conjurar o demônio do texto primeiro e a estrutura de submissão que ele carrega [...] e reencontrar a verdade de si, já não fora de si, mas a partir do seu próprio território” (Mbembe, 2018, p. 61, grifo do autor). A ‘declaração de identidade’ dessa segunda escrita busca reescrever a história contada pelo ‘julgamento de identidade’ da primeira escrita colonial.

Uma importante estratégia dessa segunda escrita foi a de atrelar os termos ‘negro’ e ‘branco’ ao sufixo (‘itude- negritude e branquitude’), o que imediatamente desloca o debate da raça enquanto fundamento biológico para reinscrevê-lo no campo das ‘atitudes’ (ethos/ética) que constituem modos de existência. Paradoxalmente, nesses termos, racializar é uma estratégia anti-racista já que desmonta a base biológica da raça como matriz epistemológica.

Como vimos, a branquitude açambarca uma miríade de atitudes que fundam um *ethos* de dominação, um longo processo político e histórico de dominação cultural, subjetiva e econômica chamado de modernidade. Um *ethos* que para ser exercido hierarquizou os povos a partir da noção de raça. As raças são efeito e não causa, portanto, precisam ser explicadas uma vez que nada explicam. Entretanto, o racismo é a prática que toma a raça como explicação, como *causa sui*, uma razão racial. A branca-atitude fez das raças fontes de explicação – ‘negro logo...’, ‘isso ou aquilo, logo negro’, ‘branco então...’ – como estratégia para manter um modo de vida pautado na exploração e dominação. Atitudes políticas, econômicas e epistêmicas que foram encarnadas e prolongadas na forma ‘raça’.

A branquitude, ao fundar a raça como critério para governar/colonizar os povos não-europeus, funda ao mesmo tempo o branco como não-raça porque a branquitude seria o ponto de dissolvência das raças, é nele e através dele que a raça deve se dissolver. A branquitude é uma contradição, uma vez que cria as demais raças a partir do contraste com o branco, que é apresentada imediatamente como sinônimo de modelo universal de humanidade: uma raça que não é uma raça. No limite a identidade branca subsume todas as outras, pois só ela é idêntica a si, só ela constitui uma unidade identitária que serve de modelo, norma e medida para as demais identidades. Não crer na raça como verdade ontológica e razão do mundo não significa ignorar sua produção material e histórica. Racializar é, portanto, um exercício político-discursivo que mapeia essa produção negada pela branquitude.

Desracializar é construir um sistema-mundo que não tome a raça como medida e critério para definir as multiplicidades do humano, é quebrar as hierarquias subjetivas e materiais que sustentam as desigualdades sociais, é traçar um caminho em que as diferenças não estejam submetidas ao poder colonial. Essa estratégia corresponde ao que Fanon discute em oposição a parte do movimento da negritude, abrindo possibilidade de descentramento para se identificar com as causas dos que estão em lugar de opressão. A humanidade sobre a qual ele lança seu olhar é toda aquela que se encontra às margens da dignidade: “Todas as vezes em que um homem fizer triunfar a dignidade do espírito, todas as vezes em que um homem disser não a qualquer tentativa de opressão do seu semelhante, sinto-me solidário com seu ato” (Fanon, 2008, p. 187).

No Brasil a suposta dissolvência das raças, que o racismo propõe, se daria através do caminho do embranquecimento, uma vez que o branco é a liberdade do estado de animalidade. Essa é a contradição da branquitude que precisa ser superada pelo paradoxo da negritude: racializar para desracializar.

Quiséramos que fosse possível superar o racismo sem precisar racializar, mas a negação e manipulação do racismo torna essa passagem direta impossível ou muito improvável, especialmente no Brasil. O racismo denegado pelo mito da democracia racial do Brasil (Gonzalez, 1988) faz com que o esforço desse segundo texto, de constituir a própria história, passe antes pela necessidade de romper a denegação.

O ataque frontal e certeiro do movimento intelectual da negritude no Brasil, mais intensamente a partir da década de 1970, consistiu em desmistificar a noção de democracia racial a partir de uma reapropriação e ressignificação do conceito de 'negro' (Hasenbalg, 1979, Gonzalez & Hasenbalg, 1982). As disputas raciais no Brasil passam centralmente pela conceituação do mestiço e das estratégias de politização desse corpo na esfera singular e coletiva. Ao tomar o termo negro como categoria sociológica, que inclui tanto pardos quanto pretos, o movimento negro brasileiro inverteu a lógica na medida em que criou outro regime de visibilidade e dizibilidade racial. Se as políticas eugênicas tinham a intenção de embranquecer a nação, o movimento negro, ao fazer a junção pardos/pretos no conceito de negro disse o contrário - a nação enegreceu. Com isso opera-se uma variação no regime de visibilidade uma vez que a desigualdade social se mostra mais real do que a promessa de embranquecimento. Se existe um ganho simbólico dos pardos em relação aos pretos, promessa ideológica do embranquecimento, doravante fica evidente que tal ganho é frágil e superficial, uma vez que diante da desigualdade social (mobilidade educacional, mobilidade ocupacional, pobreza multidimensional, condições de moradia, pobreza monetária, inserção e manutenção no mercado de trabalho, etc) pardos e pretos são igualmente negros (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE], 2017).

Atrelar raça e desigualdade social consolidou, no plano intelectual, a formação de um pensamento da política identitária da negritude e, ao mesmo tempo, expôs a formação histórica da identidade branca nacional. Processos que se chocam, identidade negra x identidade nacional, justamente porque respondem a compromissos, finalidades e métodos muito distintos. A formação da identidade negra, conceitualmente falando, trouxe à cena quem deveria ficar invisibilizada: a identidade branca e seus mecanismos de dominação subjetiva e econômica.

Se a desigualdade social se estrutura através do racismo, seria necessário racializar o debate. O termo de dominação (identidade) é usado contra o dominador na medida em que a identidade negra opera uma quebra, uma descontinuidade, onde a branquitude se esforça para gerar uma suposta totalidade harmônica. Enquanto a identidade nacional branca vincula os sujeitos à nação (Hall, 2006), a política identitária da negritude quebra a identificação entre sujeitos e nação na medida em que atenta para a dominação subjetiva e econômica que essa política exerce. O mito de origem da modernidade brasileira se desfaz uma vez que seu passado colonial segue falando mais alto e seu grito não pode ser silenciado.

Desracializar não é negar ou passar ao lado das raças, mas passar pelo meio, atravessá-la por dentro, rompendo suas amarras que emulam uma ontologia. Para tal, a negritude inventou um paradoxo: racializar para desracializar. Essa é uma conclusão histórica. Tem sido preciso que alguém diga: ei, sabe isso que você chama de humanidade? É coisa de branco! Sabe a natureza humana essencialmente egoísta? Também é invenção de branco. A nomeação da raça branca possibilita que o racismo seja localizado, uma vez que aquele que o produz encontra-se em relação com aquilo que ele produz: relação entre povos racializados. No lugar da neutralidade universal comparece uma assimetria, no lugar do universal comparece o particular: a raça branca. A raça branca é particular, local, histórica, contingente, tem classe, interesses e estratégias. A simples nomeação já causa um corte onde deveria haver denegação. Trata-se de gerar afetação, pois a racialização da vida precisa ser redirecionada a quem dela se alimenta, mas por ela não se afeta. Corta-se a neutralidade, a transcendência e a denegação. A linha perversa constitutiva da branquitude.

Racializar o branco se mostrou fundamental para enfrentar o racismo pois coloca no corpo o campo de inteligibilidade sem o qual o branco não se afeta. A branquitude não se afeta pelas ideias e argumentos abstratos que atacam os privilégios inconscientes. O racismo é antes a organização de afetos reativos, um afeto a um só tempo de medo do outro que se resolve num afeto de superioridade do outro. Esses afetos criam ideias inadequadas que constituem uma razão branca. Não se trata de diálogo de convencimento, mas de política de afetação!

Um afeto, como afirma Spinoza (2009), jamais é desfeito pela razão. Somente outro afeto mais potente pode desarticular um afeto. Através da nomeação do branco a corporificação da branquitude se efetua nos gestos da branquitude, a epiderme social branca, enquanto tecido conjuntivo do narcisismo e dos privilégios da branquitude, se tornam visíveis, dizíveis e o mais aterrorizante: palpáveis! É de causar alergia, como dizem alguns. É necessário romper com o tecido sócio-epitelial da branquitude, seu mega-corpo narcísico e negacionista que inclui todas as subjetividades que se nutrem dos privilégios que dele advém. De diferentes modos todos os brancos estão inseridos nessa política e respondem a ela, também, de diferentes modos: aderindo ou rejeitando o projeto da branquitude.

Os impasses da branquitude criam um desafio para a terceira escrita, uma escrita em que a raça não seja mais necessária. Essa terceira escrita, nos termos de Fanon faz da luta anti-racista uma estratégia,

necessariamente, revolucionária. Aposta semelhante foi adotada pelo movimento feminista negro estadunidense do coletivo Combahee River ao cunhar o tema da política identitária e do Partido do Pantera Negra ao fazerem da identidade uma estratégia a um só tempo de fortalecimento das minorias marginalizadas e de fortalecimento de estratégias solidárias dentro de uma agenda ampla e revolucionária (Haider, 2019).

Entretanto, a resistência do campo da esquerda, majoritariamente branca, vem se mostrando historicamente como um obstáculo quando, ao recusarem as demandas das políticas identitárias produzem fragmentações que fragilizam uma aliança potente. Como aponta Haider (2019, p. 90) “[...] a maioria dessas primeiras organizações socialistas não conseguiu reconhecer que havia algo singular nas demandas dos trabalhadores negros”. O efeito histórico foi uma gradativa segregação do movimento negro do Partido Comunista estadunidense do início do século XX. No contexto do movimento negro dos anos de 1970 o autor avalia que na ausência de um movimento de massa mais amplo a política identitária “[...] corre para preencher o vácuo” (Haider, 2019, p. 92). Seja por excluírem as demandas dos povos da diáspora africana, seja por não se mobilizarem em torno de uma luta de classe, a esquerda-institucional (branca) acaba colocando as políticas identitárias num difícil impasse para, na sequência, acusarem esses movimentos de sectários.

No contexto brasileiro alguns impasses se repetem. Um dos problemas é a reação, ressentimento ou medo branco que atravessa e constitui em grande medida a esquerda-institucional (Gonzalez, 1988b; Grosfoguel, 2012; Carneiro, 2011). Outro problema é o efeito que esse fechamento da esquerda-institucional branca produz sobre as políticas identitárias. E, por último, a manipulação que o capital opera sobre as identidades quando essas não conseguem mobilizar um campo de luta mais amplo. (Pierucci, 2013; Haider, 2019).

As políticas identitárias transitam e habitam uma fissura na esquerda-institucional brasileira. Dentro da tradição marxista as políticas identitárias são tomadas como pautas específicas, na melhor das hipóteses, e, na pior das hipóteses, como pauta divisionista. A colonização aqui é de outra ordem na medida em que sobrepõe ao mito da democracia racial o mito da luta de classes sem raça. Dentro dessa lente o problema do racismo é superestrutural e puramente ideológico, logo, a superação das desigualdades sociais traria no reboque a solução do racismo. Adotar a pauta racial como central seria criar uma divisão numa luta mais ampla: a luta de classes que se funda na relação capital/trabalho. Dentro da tradição institucionalista, especialmente as mobilizadas pelo movimento da contracultura, as políticas identitárias seriam um bloqueio às singularidades uma vez que as identidades criaram modelos subjetivos cristalizados. A hipervalorização, pelos marxistas, da dimensão macropolítica faz das políticas identitárias um problema porque bloqueia a grande revolução, enquanto a hipervalorização da dimensão micropolítica pelos pensadores da contracultura (ou pensadores da diferença), as políticas identitárias, seriam um problema porque bloqueiam as micro-revoluções moleculares. As armadilhas da branquitude imprimem um enorme desafio para as políticas identitárias.

O bloqueio aqui é o da esquerda brasileira, uma vez que a interface entre o domínio macro e micropolítico sempre se efetuou através da raça. Ao negarem a raça como eixo central de dominação material e subjetiva, a esquerda político-institucional brasileira não só não consegue estabelecer uma luta que agregue emancipação subjetiva e emancipação material como projeta, sobre as políticas identitárias, seus bloqueios racistas. De lado a lado não conseguem perceber que tanto a política da diferença quando o enfrentamento da desigualdade social está sendo operado na sua radicalidade pelos movimentos negros, LGBTQI, feminista negro e indígenas. A luta anti-racista como caminho para o enfrentamento das desigualdades sociais é, a um só tempo, uma luta material e imaterial, econômica e subjetiva, e pode caminhar para uma ampliação do grau de conectividade e articulação de lutas em rede e interseccionais.

Como resposta ao fechamento da esquerda-institucional de maioria de homens-brancos-hetero as políticas identitárias podem traçar diferentes apostas e estratégias: um horizonte revolucionário, um horizonte reformista ou um horizonte reacionário. No horizonte reacionário a política identitária adota pra si o modelo de dominação da modernidade e propõe uma inversão de papéis dentro do jogo de dominação: supremacia, nacionalismo, universal se tornam palavras de ordem. Esse horizonte emula, mas se diferencia em diferentes sentidos de um projeto revolucionário. O líder do Panteras Negras, Huey Newton, foi um dos principais críticos ao que ele denominou de nacionalismo reacionário e, posteriormente o próprio Malcolm X (Haider, 2019). O modo com que os brancos da esquerda-institucional, tanto nos espaços universitários quando partidários, tem respondido de modo racista às demandas de jovens negras e negros pode conduzir a posições mais essencialistas em torno da afirmação de uma essência e supremacia negra.

Uma outra saída seria o horizonte reformista em que a política identitária almeja um lugar e reconhecimento dentro do jogo de dominação capitalista sem a intenção de transformação radical das

estruturas sociais da modernidade. O mais distante nesse caso seria a busca por maior espaço de representatividade e representação nos espaços que poderiam produzir algumas pequenas reformas compensatórias. Quando as finalidades da política identitária se dirigem centralmente para a valorização cultural, estética e subjetiva do sujeito negro descolada de uma mudança radical e estrutural a finalidade última se torna o reconhecimento do sujeito negro. Nesse caso, a tendência reformista se finaliza com a conquista de representatividade em que, dentro de uma estrutura desigual, conseguiríamos algumas pequenas conquistas.

Conforme dito, a representatividade não é a panaceia, ela indica a necessidade de outro alcance revolucionário, 'o comum', do contrário a representatividade cairá no essencialismo, na paralisação, dificultando/interrompendo o fluxo de/da revolução.

No horizonte revolucionário a política identitária associa a luta anti-racista a outras agendas amplas de mudanças estruturais das relações de dominação política, subjetiva e econômica: agendas ecológicas, antifascistas, anticapitalistas, luta feminista, etc. Trata-se aqui de uma terceira escrita da negritude que permitirá, revolucionariamente, atravessarmos a desumanização da racialização e chegarmos em um novo humanismo (todavia, estamos distantes dessa perspectiva). O modo como esse comum será construído ainda é uma pergunta a ser respondida uma vez que depende, em grande medida, do modo como essa agenda será assimilada pela esquerda-institucional. Diante disso a negritude tem consolidado e se fundamentado em um comum afrodíásporico em que a multiplicidade de estratégias estéticas, culturais e cosmológicas tem gerado uma estratégia quilombista.

Considerações finais: Aquilombamento - o comum afrodíásporico

Para Nascimento (2002, p. 282) “[...] o modelo quilombista vem atuando como ideia-força, energia que inspira modelos de organização dinâmica desde o século XV [...]”, essa plasticidade aquilombada segue “[...] em constante reatualização, atendendo exigências do tempo histórico e situações do meio geográfico [...]”. Esse ideal quilombista que Nascimento propõe orienta ao comum da diferença, reconhecendo e propondo revolução anticapitalista:

Como sistema econômico, o quilombismo tem sido a adequação ao meio brasileiro de comunitarismo ou ujamaísmo da tradição africana. Em tal sistema, as relações de produção diferem basicamente daquelas prevalentes na economia espoliativa do trabalho chamada capitalismo, fundada na razão do lucro a qualquer custo. Compasso e ritmo do quilombismo se conjugam aos mecanismos operativos, articulando os diversos níveis de uma vida coletiva cuja dialética interação propõe e assegura a realização completa do ser humano. Contra a propriedade privada da terra, dos meios de produção e de outros elementos da natureza, percebe e defende que todos os fatores e elementos básicos são de propriedade e uso coletivo (Nascimento, 2002, p. 290).

O mesmo autor reconhece que essa mudança ocorrerá devido a energia da mobilização coletiva, porém junto ao reconhecimento e criação teórica-científica que assimile outras formas de organização humana “[...] uma concepção de mundo e de existência na qual a ciência constitui uma entre outras vias do conhecimento” (Nascimento, 2002, p. 291).

Portanto, para além da emancipação da luta política é preciso preservar a espiritualidade, a condição de seres espirituais. Não precisamos estar presos nessa loucura que é a construção da riqueza no sentido da materialidade. Precisamos de tudo, mas não precisamos de nada.

Existir é ter consciência do corpo como lugar primeiro do nosso saber, do nosso lugar no mundo. Nesse sentido, o corpo da população africana trazido como mercadoria na condição de escravo para as Américas se tornou o elemento fundamental de comunicação, de resistência e de resposta aos sofrimentos diante das situações violentas produzidas pela condição hostil e desumana com que os colonizadores europeus os tratavam. Desse modo, apenas por meio do domínio consciente do corpo-arquivo e de sua força presencial, do encantamento e da memória ancestral, esses seres humanos, na condição de escravos, puderam potencializar suas energias corporais como instrumento de resistência e libertação.

Assim surgia o corpo-luta, que ginga na capoeira, que samba, que malandreira, que brinca dançando, dá pernada rindo, que canta rezando, que batuca sangrando, que reverencia os orixás se ressignificando, mas que, sobretudo, se torna um dispositivo fundamental da luta decolonial.

Chamamos a atenção para a importância da tríade Ëmí, Ofó, Asé (Santos, 2020)⁷ como caminho de reverberar a vida e resistir ao feitiço da mercadoria como modo de subjetivação de uma identidade

⁷ A utilização de nomenclaturas vinculadas aos rituais de candomblé, da umbanda, da capoeira e de outras práticas de matriz africana e indígenas conformam uma estratégia, em oposição a uma hegemonia baseada em paradigmas eurocentrados.

empreendendo e privatizante. Foi a partir da força interna, da fé e da materialização dessas vivências culturais que a presença do corpo negro resistiu e produziu a possibilidade de um conhecimento-emancipação (Simas & Rufino, 2018) enquanto uma fazer comum.

A palavra Èmí, na língua Yorubá, significa o sopro da vida, espírito, por vezes traduzida para o português como respiração. A proximidade semântica da relação entre o termo respiração com a noção de sopro da vida se encontra marcada na cosmogonia Yorubá pelo ar que circula em nosso corpo e a produção da energia que nos mantém vivos. Ou seja, Èmí é a força-motriz do ser humano, o que comprova a nossa presença no mundo físico (Ayê). Enquanto Ofó significa a intenção/encantamento, ou seja, traz o poder do encantamento antes da sua materialização, o sopro de ar na condição de hálito antes que venha ser palavra fora da boca em energia vital, é a performatividade que é gerada por meio das palavras encantadas para que determinada força aja sobre um ato. Já o Asé é o termo que se refere a materialização da energia da palavra dita para se expandir pelo universo (Santos, 2020).

Durante séculos esses dispositivos ritualísticos, religiosos, socioculturais e artísticos são utilizados de forma interligada. Ousamos afirmar que existe uma dimensão política nessa forma africana e afro-ameríndia de pensar a expressão, a arte, o mundo e a vida. Nessa esteira, Mbembe (2018) nos oferece base filosófica, compreende que as dimensões políticas, espirituais, artísticas e oníricas são modos de possibilidade “[...] para sonhar diferente, para passar a um outro tipo de produção desejante” (Mbembe, 2018, .18).

Por isso que nos aquilombamos, porque nós já somos o que almejamos, é porque já somos, por causa de uma grandeza do que já nos pertence. Neste fim, que é início (abertura) voltamos ao filósofo camaronês, que alerta:

[...] a democracia do futuro será construída sobre a base de uma clara distinção entre o ‘universal’ e ‘o em comum’. O universal implica a inclusão em uma entidade qualquer já estabelecida. O em comum pressupõe uma relação de co-pertença e de partilha, de mutualidade – a ideia de um mundo que é o único que temos e que, para que seja duradouro, deve ser compartilhado por todos aqueles que a ele têm direito. Para que essa partilha se torne possível, a demanda por justiça e reparação é incontornável. (Mbembe 2020, p. 19, grifos do autor).

Ao contrário das lutas europeias travadas para o capitalismo, para os povos da diáspora africana, em que as subjetividades foram dilaceradas, escravizadas e inseridas num projeto de branqueamento, a causa identitária aciona outros processos de subjetivação e luta. Para os povos da diáspora a ativação de lutas revolucionárias só será possível mediante a construção de territórios de luta e pertencimento, em que os processos de construção de subjetividade sejam coletivamente acionados na composição entre elementos mnêmicos e toda materialidade disponível para conjugar um plano comum de resistência. São, portanto, movimentos de construção de identidades em que o projeto político, além de ter bases ético-raciais, são esteticamente mobilizados. Identidade, nesses termos seria, antes de tudo, um signo que demarca um território de vida a partir do qual singularidades possam ganhar expressão. Identidade negra é um signo de demarcação de território, de separação e distinção da política identitária branca, de ruptura com a identificação com uma proposição nacionalista de poder. O comum afrodiaspórico habita essa encruzilhada entre mobilizar as diferenças que compõe a negritude e produzir condições materiais de existência.

A construção de identidades afrodiaspóricas é, portanto, um processo de diferenciação da determinação da branquidade. Sem esse processo não é possível estabelecer um plano de luta comum entre negros, muito menos entre negros e brancos. Mas, ao fazê-lo, muitos problemas de apresentam: bons, maus e falsos problemas.

Referências

- Carneiro, S. (2011). *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo, SP: Selo Negro.
- Césaire, A. (1978) *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa, PT: Livraria Sá da Costa Editora.
- Fanon, F. (2005). *Os condenados da terra* (Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães, Trad.). Juiz de Fora, MG: UFJF.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras branca* (Renato da Silveira, Trad.). Salvador, BA: Edufba.
- Ferenczi, S. (1992). Reflexões sobre o trauma. In *Obras completas. Psicanálise IV* (p. 109-117, A. Cabral, Trad, original publicado em 1934). São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Freud, S. (1996a). *O mal-Estar na civilização* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. 21, original publicado em 1929). Rio de Janeiro, RJ: Imago.
- Freud, S. (1996b). *A negativa* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. 19, original publicado em 1925). Rio de Janeiro, RJ: Imago.

- Freud, S. (1996c). *Fetichismo* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. 21, original publicado em 1927). Rio de Janeiro, RJ: Editora Imago.
- Foucault, M. (2008). *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Foucault, M. (1992). *Genealogia del racismo; de la guerra de las razas al racismo de estado*. Madrid, ES: Las Ediciones de la Piqueta.
- Gonzalez, L. (1988). A categoria político-cultural da amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, (92/93), 69-82. Recuperado de <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-categoria-politico-cultural-de-amefricanidade-elia-gonzales1.pdf>
- Gonzalez, L. & Hasenbalg, C. (1982). *Lugar de negro*. Rio de Janeiro, RJ: Marco Zero Ltda.
- Grosfoguel, R. (2012). Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocênticas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial. *Contemporânea-Revista de Sociologia da UFSCar*, 2(2), 337-362. Recuperado de <http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/86>
- Haider, A. (2019). *Armadilhas da identidade: raça e classe nos dias de hoje*. São Paulo, SP: Veneta
- Hall, S. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade* (11a ed., Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro, Trad.) Rio de Janeiro, RJ: DP&A. Recuperado de https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4643126/mod_resource/content/4/2.1.%20HALL%2C%20S.%20Identidade%20Cultural%20na%20P%C3%B3s%20Modernidade_Cap%201%20e%202.pdf
- Hardt, M., & Negri, A. (2016). *Bem-estar comum* (Clovis Marques, Trad.). São Paulo, SP: Record.
- Hasenbalg, C. (1979). *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, RJ: Graal.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE]. (2017). *Pesquisa nacional por amostra de domicílios: síntese de indicadores sociais – uma análise das condições de vida da população brasileira*. Rio de Janeiro, RJ. Recuperado de <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101459.pdf>
- Pierucci, A. F. (2013). *Ciladas da diferença* (3a ed.) São Paulo, SP: Editora 34.
- Santos, L. (2020). Êmí, Ofô, Asé: a Elinga e a dança das Mulheres do Àse. *Revista Brasileira de Estudos da Presença*, 10(3), e92149. Doi: 10.1590/2237-266092149
- Marx, K. (2013). *O Capital: crítica da economia política: livro 1: o processo de produção do capital*. São Paulo, SP: Boitempo.
- Mbembe, A. (2018). *Crítica da razão negra*. São Paulo, SP: n-1 edições.
- Mbembe, A. (2020). *O fardo da raça* (Entrevista com Achille Mbembe. Tradução: Ana Claudia de Holanda). Recuperado de <https://www.n-1edicoes.org/textos/133>
- Nascimento, A. (2002). *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista* (2a ed.). Rio de Janeiro, RJ: Fundação Palmares/ OR Editor Produtos. Recuperado de https://issuu.com/institutopesquisaestudosafrobrasile/docs/quilombismo_final
- Sengnor, L. (2011) O Contributo do homem negro. In M. Sanches, *Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos póscoloniais* (p. 73-92). Lisboa, PT: Edições 70.
- Simas, L. A., & Rufino, L. (2018). *Fogo no mato: A ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro, RJ: Mórula editorial.
- Smith, A. (2014). *Riqueza das nações* (7a ed., Vol. 1). Lisboa, PT: Fundação Calouste Gulbenkian. Recuperado de: <https://gulbenkian.pt/publication/riqueza-das-nacoes-i/>
- Spinoza, B. (2009). *Ética* (Tomaz Tadeu, Trad.). Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora.
- Stengers, I. (2015). *No tempo das catástrofes - resistir a barbárie que se aproxima* (Eloisa Araújo Ribeiro, Trad.). São Paulo, SP: CosacNaify. Recuperado de: http://www.professores.uff.br/ricardobasbaum/wp-content/uploads/sites/164/2020/05/Stengers_No_tempo_das_catastrofes_.pdf