



As armadilhas da identidade – entre os movimentos identitários e a luta revolucionária

The traps of identity – between identity movements and the revolutionary struggle

Las trampas de la identidad - entre los movimientos identitarios y la lucha revolucionaria

Vitor Mateus dos Reis Martins Duarte¹

Resumo: O presente artigo pretende refletir sobre as armadilhas da identidade, buscando entender a formação dos movimentos identitários nos Estados Unidos, pensando a questão da identidade na América Latina e na África e propondo a categoria de *práxis negra* como uma alternativa ao identitarismo. Para isso, esse artigo se alicerça principalmente no pensamento de três autores: Asad Haider, Frantz Fanon e Clóvis Moura. Esses três intelectuais ajudarão na compreensão da formação das identidades e na reflexão de como elas podem se tornar armadilhas ou instrumentos potentes na busca por emancipação.

Palavras-chave: Identidade; Identitarismo; *Práxis Negra*; Raça; Classe.

Abstract: This article aims to reflect on the traps of identity, seeking to understand the formation of identity movements in the United States, thinking about the issue of identity in Latin America and Africa and proposing the category of black *praxis* as an alternative to identitarianism. To achieve this, this article is mainly based on the thoughts of three authors: Asad Haider, Frantz Fanon and Clóvis Moura. These three intellectuals will help understand the formation of identities and reflect on how they can become traps or powerful instruments in the search for emancipation.

Keywords: Identity; Identitarianism; Black *Praxis*; Race; Class.

Resumen: Este artículo tiene como objetivo reflexionar sobre las trampas de la identidad, buscando comprender la formación de los movimientos identitarios en Estados Unidos, pensar la cuestión de la identidad en América Latina y África y proponer la categoría de *praxis negra* como alternativa al identitarismo. Para ello, este artículo se basa principalmente en las reflexiones de tres autores: Asad Haider, Frantz Fanon y Clóvis Moura. Estos tres intelectuales nos ayudarán a comprender la formación de identidades y a reflexionar sobre cómo pueden convertirse en trampas o en poderosos instrumentos en la búsqueda de la emancipación.

Palabras clave: Identidad; Identitarismo; *Praxis negra*; Carrera; Clase.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do ABC (UFABC). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do ABC (UFABC). Especialista em Filosofia Contemporânea pelo Instituto Brasileiro de Formação (IBF). Licenciado em Filosofia e Bacharel em Ciências e Humanidades pela Universidade Federal do ABC (UFABC).

Tinha sete anos apenas,
apenas sete anos,
Que sete anos!
Não chegava nem a cinco!
De repente umas vozes na rua
me gritaram Negra!
Negra! Negra! Negra! Negra! Negra! Negra!
“Por acaso sou negra?” – me disse SIM!
“Que coisa é ser negra?” Negra!
E eu não sabia a triste verdade que aquilo escondia.
Negra!
E me senti negra,
Negra!
Como eles diziam
Negra!
Victoria Santa Cruz
Exu matou um pássaro ontem
com a pedra que só jogou hoje
Oriqui de Exu

1 INTRODUÇÃO

Este artigo surge principalmente da tentativa de pensar filosoficamente o presente. Mas como refletir sobre o presente sem levar em conta o passado? Os povos iorubas traduziram muito bem essa demanda com o Oriqui de Exu apresentado na epígrafe: as perspectivas de presente e futuro só podem ser construídas quando o passado é vislumbrado, os seres humanos disputam o ontem para moldar o hoje.

É sob essa perspectiva que este texto reflete sobre as armadilhas da identidade, entrando na disputa do passado pelo exame do agora. Essa tarefa será realizada em três etapas, o livro *Armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje* (2018) do historiador estadunidense Asad Haider servirá como base inicial dessa reflexão, que posteriormente se encaminhará para uma discussão da identidade no pensamento do psiquiatra e filósofo martinicano Frantz Fanon.

Por fim, buscar-se-á no conceito de *práxis negra* do jornalista, sociólogo e historiador brasileiro Clóvis Moura uma resposta ao identitarismo.

A discussão se inicia como Asad Haider (2011) porque ele traz um disparador interessante: a importância da identidade para a análise social nos Estados Unidos. Porém, por exemplo, em relação à questão racial, a afirmação da identidade² sem um exame das condições históricas de sua formação acaba constituindo um movimento contra o racismo que não contesta as razões da construção e da manutenção de uma sociedade racista.

Essa ideia leva ao pensamento de Frantz Fanon. O psiquiatra e filósofo martinicano construiu uma reflexão sobre a identidade que ajuda a pensar sobre os paradoxos³ supracitados. Um exemplo disso é o seu primeiro livro, *Pele Negra, Máscaras Brancas*⁴ (1952), quando o autor enxerga na abolição da categoria de raça a destruição do racismo. Apesar disso, ele reconhece que não basta uma sociedade racista abolir simplesmente os termos identitários para deixar de ser racista. É preciso uma destruição completa dos meios que tornaram possível sua construção. Ou seja, Fanon (2008, p.166) considera a identidade negra um problema. Tal questão não se resolverá com uma simples extinção da identidade: é necessária uma análise histórica e social que propicie uma derrubada dos mecanismos que estruturaram as identidades pautadas na negatividade, abrindo espaço para que o negro⁵ se afirme como sujeito.

E é por isso que esse artigo terminará com uma análise da categoria de *práxis negra* de Clóvis Moura. Tanto Haider quanto Fanon alertam sobre as armadilhas da identidade, mas também ressaltam a importância da luta antirracista na procura pela emancipação humana. E é o que Clóvis Moura realiza muito bem em algumas de suas obras como *História do Negro Brasileiro* (1989) e *Rebeliões da Senzala* (1959). Defende-se aqui que as revoltas negras expostas por Moura são uma ótima resposta às armadilhas da identidade, pois desviam de uma simples afirmação identitária e se constituem como possibilidades de emancipação humana.

² Este artigo entende por identidade um conjunto de determinações que molda o sujeito em suas relações sociais. Toma-se como exemplo a categoria “negro”: o sujeito identificado por essa categoria é carregado por uma série de determinações que marcam o seu modo de existência, sempre lembrando que os indivíduos carregam diversas identidades que os tornam diferentes uns dos outros.

³ O racismo produz uma identidade que deve ser abolida pela constituição da própria identidade.

⁴ *Pele Negra, Máscaras Brancas* nasceu com o nome de *Essai sur la désaliénation du Noir*. Texto que foi escrito por Frantz Fanon como trabalho de conclusão de curso de psiquiatra, mas foi abandonado por contrariar a abordagem psiquiátrica positivista que explicava o psicológico a partir de fenômenos fisiológicos, predominante na época. Após se formar com um trabalho de conclusão escrito às pressas, Fanon revisa sua dissertação e a publica em 1952, já com o novo nome *Pele noire, masques blancs*.

⁵ Analisa-se neste texto o fenômeno da racialização em diferentes locais da América, sobretudo: Brasil, Martinica e Estados Unidos. Por ser um texto escrito no Brasil e em português, adota-se a compreensão desse fenômeno da racialização a partir de duas categorias raciais: “branco” e “negro”. Porém, é importante ressaltar que neste texto o termo “preto” é utilizado como sinônimo do termo “negro”.

2 ASAD HAIDER E A ARMADILHA DA IDENTIDADE NOS DIAS DE HOJE

Asad Haider é um estadunidense filho de imigrantes paquistaneses. Nascer com ascendência paquistanesa na multicultural e racista sociedade dos Estados Unidos moldou sua forma de enxergar o mundo, Haider deixa isso muito claro em *Armadilha da Identidade*. O autor ressalta que as identidades são um grande problema contemporâneo, envolvendo diversas lutas por mudanças sociais, como o Movimento Feminista e o Movimento LGBT, porém o enfoque de seu texto será a problemática das identidades raciais.

Haider nasceu em uma pequena cidade no centro do estado da Pensilvânia e se viu desde cedo cercado pelas diferentes formas em que era visto. Se, por um lado, nos Estados Unidos o fato de não ser branco fazia com que ouvisse perguntas sobre de onde vinha, no Paquistão o seu sotaque estadunidense era facilmente percebido, uma experiência que pode ser associada à sensação de se sentir estrangeiro em qualquer lugar.

Porém, a formação de sua identidade foi alterada radicalmente pelos atentados de setembro de 2001. Desde então, por ser enquadrado como árabe passou a sofrer uma grande hostilidade, por exemplo, sendo apelidado de “Osama” e ouvindo ofensas na rua. Diante desse panorama, ele então questiona:

Minha identidade se tornou uma questão de segurança nacional. Mas como eu poderia responder a esse cenário? Deveria afirmar orgulhosamente uma identidade paquistanesa fixa, uma que nunca pareceu se ajustar direito, que pertencia a um lugar do outro lado do mundo? Ou deveria assimilar o mundo de branquitude à minha volta, mesmo que ele fosse racista e provinciano e nunca tivesse realmente me acolhido? (Haider, 2019, p. 25).

O próprio autor destaca que não era na escola que poderia obter essas respostas, e para caminhar em direção a possíveis resoluções desses questionamentos, começa a estudar a questão da identidade por conta própria. O que o leva ao pensamento de alguns dos mais importantes revolucionários negros estadunidenses, como Huey Newton⁶ e Malcolm X⁷.

Descobrir autores com quem se identificava mudou a forma de enxergar a si mesmo como o Haider que vivia no mundo da branquitude. Outro autor fundamental em sua trajetória foi o escritor, roteirista e cineasta britânico de ascendência paquistanesa Hanif Kureishi, que

⁶Huey Newton (1942 – 1989) foi um revolucionário estadunidense. Líder e um dos fundadores do Partido dos Panteras Negras, uma das mais célebres organizações socialistas do planeta.

⁷ Malcolm X (1925 – 1965) foi um ativista dos direitos humanos estadunidense que lutou em favor dos direitos dos negros nos Estados Unidos.

lhe mostrou que também havia britânicos descendentes de paquistaneses existindo como estrangeiros no Reino Unido. O que só aumentou o questionamento de Haider aos limites da identidade:

Como Kureishi observa, é devastador viver com perguntas sobre quem você é. Também é devastador enfrentar o mundo no qual tanta coisa é errada e injusta. Para opor-se a essa injustiça, o projeto de emancipação universal, de uma solidariedade revolucionária global, só pode ser realizado através de organização e ação. Acredito que é possível alcançar isso, levar adiante a luta daqueles que vieram antes. Mas a ideologia dominante trabalha intensamente para nos convencer de que não há alternativa. Nessa realidade rasa e sem esperança, alguns escolhem os consolos do fundamentalismo. Mas outros escolhem os consolos da identidade (Haider, 2019, p. 29).

Nesse parágrafo supracitado o historiador estadunidense pontua algo importante para o desenvolvimento deste texto: a noção de que aqueles que se abrigam nos movimentos identitários estão buscando alternativas às injustiças que assolam o planeta, mas acabam desviando-se da ideia de um projeto global de solidariedade revolucionária, realizado por meio de organização e ação. Permanecem, pois, produzindo um mecanismo de defesa que os isolam em projetos interseccionados das lutas coletivas.

Assim, essa situação abria espaço para a armadilha da identidade destacada por Haider. É importante considerar a identidade nas lutas sociais, mas os movimentos identitários contemporâneos acabam por considerá-la distante das determinações materiais da vida social. Como aponta o advogado e filósofo brasileiro Silvio de Almeida no prefácio de *Armadilha da Identidade: raça e classe nos dias de hoje*, ao analisar a identidade afastada de sua dimensão social, a identidade passa a ser, simultaneamente, ponto de partida e ponto de chegada, impossibilitando um debate que seja capaz de ultrapassá-la e de analisar as relações concretas que tornam capaz sua construção (Almeida in Haider, 2019, p. 10-11).

Almeida destaca ainda que a identidade se transforma em armadilha quando se converte em identitarismo ideológico. Em outros termos, há que se diferenciar a identidade da “política de identidade⁸”. Não se pode compreender uma ideologia por meio de concepções igualmente ideológicas, ela é fruto de uma história que só pode ser alcançada com um mergulho em suas determinações. A identidade é uma ideologia que “existe” nas relações concretas e se manifesta na prática dos indivíduos “assujeitados” pelo funcionamento das instituições políticas e econômicas capitalistas (Almeida in Haider, 2019, p. 10).

⁸ Silvio Almeida trata a “política de identidade” como um sinônimo do “identitarismo”, ou seja, a “política de identidade” é ideológica, ela analisa a identidade como algo exterior às determinações materiais da vida social (Almeida in Haider, 2019, p. 10).

Outro ponto que merece atenção no comentário de Almeida sobre o texto de Haider é a denominação “categoria contemporânea de identidade”. Segundo ele:

O adjetivo “contemporânea” utilizado pelo autor serve para dizer que a identidade como um elemento a ser levado em conta na organização das lutas políticas emancipatórias e revolucionárias não nasceu como uma armadilha antirrevolucionária, mas pelo contrário já integrava as reivindicações de pessoas comprometidas com a transformação social, como Malcom X, Huey P. Newton e Kathleen Cleaver (Almeida *in* Haider, 2019, p. 10).

De acordo com Asad Haider a expressão política identitária na sua forma contemporânea foi introduzida no discurso político pelo Coletivo Combahee River (CCR)⁹. O que o CCR percebeu foi a interligação dos grandes sistemas de opressão, não bastava apenas apontar que havia um problema de classe na sociedade estadunidense, ou que os negros sofriam racismo e as mulheres negras sofriam duplamente com o racismo e o sexism; era necessário compreender o papel da raça, do gênero e da sexualidade no funcionamento do sistema capitalista.

Diante disso, o CCR declara como prática política uma batalha contra as opressões que sofriam, tornando a identidade o ponto de partida de uma luta. É dessa forma que definiram o que significava política identitária para elas, mulheres com identidades múltiplas que reivindicavam o direito de construir e definir a teoria e prática políticas com base em suas realidades.

Isso significava centralizar as batalhas por emancipação na vida e na experiência das mulheres negras, combatendo os problemas concretos enfrentados por elas, mas significava também realizar alianças com outros coletivos e não prejudicar a diversidade de gênero em suas comunidades, pois mulheres negras livres simbolizam a liberdade de todas, já que a liberdade delas exige a destruição de todos os sistemas de opressão.

As mulheres do CCR demonstram que é possível fugir inteligentemente das armadilhas da identidade, utilizando a experiência de vida como base de luta contra uma estrutura social opressiva. Elas entenderam que classe, raça, gênero e sexualidade não podem ser analisados longe da concretude da realidade social.

Esta posição difere, pois, de grande parte da esquerda, que ao buscar alterar a estrutura opressora da sociedade acaba caindo nessas armadilhas de duas formas: quando só fala de identidade, ou quando se recusa a falar disso.

⁹ Organização negra, feminista e socialista fundada por Barbara Smith e Demita Frazier em 1974 em Boston (EUA). O CCR deixou um importante legado na luta por mudanças sociais concretas para as mulheres negras.

A primeira (já destacada anteriormente) é uma armadilha, pois acaba construindo um método individualista, uma política de identidade baseada na demanda individual por reconhecimento. Quando se fala apenas de identidade, acaba-se construindo uma política identitária que toma a identidade individual como essência. Dessa maneira,

Ela assume essa identidade como dada e esconde o fato de que todas as identidades são construídas socialmente. E porque todos nós temos necessariamente uma identidade que é diferente da de todos os outros, ela enfraquece a possibilidade de auto-organização coletiva (Haider, 2019, p. 51).

Além disso, quando há uma recusa em falar de identidade, cai-se em outro tipo de armadilha que também torna a luta por justiça social antirrevolucionária. A esquerda que diz que as opressões de raça e de gênero são problemas menores e que é preciso se concentrar apenas na classe também nega a materialidade das relações sociais no capitalismo. A violência de classe é vivida de forma diferente de acordo com sua raça, seu gênero, sua sexualidade. Ao negar isso, acaba-se construindo um discurso que também enfraquece a possibilidade de uma auto-organização de toda a classe trabalhadora e consequentemente enfraquece a busca por emancipação.

É valioso ressaltar que apesar de falar de formação da identidade e de identitarismo no geral, Asad Haider trata especialmente da problemática racial. Por isso volta-se especificamente para essa problemática. É instigante trazer a provocação de Sílvio de Almeida de que é necessário abordar a edificação da identidade negra, simplesmente afirmar a negritude não é suficiente. Afinal, o que é o preto? O preto é uma imagem construída pelo branco, representa o ruim, a ausência de beleza, a falta de inteligência, a preguiça. Quando apenas afirmo a minha negritude sem refletir profundamente sobre a construção dessa, acabo caindo em uma armadilha, caindo na afirmação de uma subjetividade colonial e não em uma perspectiva de libertação, como escreve Almeida:

Em termos políticos, a política identitária acaba tendo como efeito a reafirmação da subjetividade colonial e não uma mudança estrutural efetiva. Ora, um negro é um negro por causa do racismo, e não porque sua negritude não é valorizada ou reconhecida; da mesma forma, um branco também é um branco por causa do racismo, e não devido à sua “brancura”. E não há racismo sem estruturas políticas e econômicas que sustentem um processo contínuo de transformação de indivíduos em “negros” e “brancos”. Da mesma forma que não existem “negros essenciais” que sejam legítimos herdeiros de realezas africanas perdidas no tempo, não existem brancos – mesmo entre os que se acham risivelmente nobres ou genuínos – que não sejam resultantes de uma construção muito paciente e cuidadosa da modernidade, como ensina Achille Mbembe. De tal sorte que tratar o racismo como resultado de uma vaga e abstrata ideia de “supremacia branca” sem explicar os termos com que isso é viabilizado

política e economicamente apenas comprova o quanto de confusão a versão contemporânea das políticas de identidade pode causar (Almeida *in* Haider, 2019, p. 13).

Almeida demonstra que tanto a identidade negra quanto a identidade branca só existem da forma que são concebidas por conta do racismo, em razão de uma construção moderna ligada às estruturas políticas e econômicas. É em virtude disso que os sujeitos são transformados em pretos e brancos. E acerca da edificação das ideias de negro e de branco e da afirmação da negritude, o próximo autor reivindicado por este texto pode trazer uma contribuição extremamente valiosa.

3 FRANTZ FANON E A PROBLEMATIZAÇÃO DO ESSENCIALISMO NEGRO

Este artigo se iniciou com o poema da peruana Victoria Santa Cruz, esta poesia foi escolhida como epígrafe porque capta um ponto fundamental da argumentação aqui desenvolvida. Santa Cruz se descobriu negra somente após lhe chamarem de negra. Depois de lhe gritarem “negra” é que ela se sentiu assim, exatamente como deveria se sentir. Neste instante ela foi rebaixada, se tornou negra.

O problema é que Santa Cruz não se tornou negra em uma recusa ao desejo de ser branca, se tornou negra dentro do desejo do branco, que impõe a negatividade à ideia de preto. Há algumas respostas possíveis a isso: a primeira, talvez a mais comum, é a negação da negatividade, a busca pelo reconhecimento do outro, o desejo da brancura, a recusa da negrura.

Mas é possível também tornar-se negro não a partir do branco, mas sim da própria determinação. Algo que a psicanalista brasileira Neusa Santos Souza definiu muito bem:

Ser negro é, além disto, tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse desta consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração.

Assim, ser negro não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro (Souza, 1983, p. 77).

Souza traz um ponto fundamental: é preciso tomar consciência do processo ideológico que aprisiona o preto na imagem alienada que tem de si. Sem a consciência completa desse processo acaba-se caindo em uma arapuca, afirmindo a negatividade, e não construindo uma nova imagem que seja capaz de se opor a essa ideologia alienante, que saia desse jogo criado pelo branco.

Um teórico que influenciou Neusa Souza, e que também construiu uma argumentação interessante sobre esse assunto, é Frantz Fanon. Ele nasceu na Martinica, uma pequena ilha caribenha que até hoje é colônia francesa, que se constituiu principalmente a partir de uma economia baseada na exportação de produtos tropicais como a cana de açúcar e a exploração de mão de obra escrava africana.

Por contar com uma grande presença de africanos escravizados e sem uma imigração europeia em massa, como aconteceu no Brasil, apesar de ainda ser um território francês, a maior parte da população da Martinica é negra. Isso cria uma situação extremamente ambígua, mesmo os martinicanos sendo franceses, por serem pretos, não são vistos pelos outros franceses como concidadãos, restando-lhe a marca da pele como fator de identidade colonial.

E é a respeito da situação do preto martiniano que Fanon escreve seu primeiro livro, *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Esse livro é escrito na França. Lá na Europa, o autor teve a rica experiência de observar as diferenças entre um negro que vive em uma terra de negros, como a Martinica, e um preto que vive em uma terra de brancos, como a França. A principal observação é de que tanto o preto na Martinica, quanto o preto na França enfrentam dilemas raciais que ocasionam o adoecimento psicológico. Diante disso, surge a ideia de estudar o sofrimento psicológico do negro, especificamente do negro martiniano, em sua terra natal e na Europa.

Cabe reafirmar que a Martinica é uma terra colonizada. Isto é, a sociedade martiniana está dominada culturalmente, economicamente e socialmente pelos europeus, e, consequentemente, adota-se entre todos os seus habitantes, pretos e pretas inclusive, o inconsciente coletivo europeu racista. Fanon percebe que o europeu não impõe somente a colonização material ao martiniano, mas também a colonização mental.

Funda-se uma situação extremamente problemática. Uma sociedade majoritariamente negra passa a enxergar os negros como criaturas que possuem “alma ruim” e os brancos como sujeitos de “alma boa”. Para que isso aconteça, é criado todo um conjunto de obras culturais racistas, contos, novelas, histórias e personagens; todos eles com a mesma tônica: o “negro ruim” e o “branco bom”. Os pretos adotam o comportamento dos brancos, passam a associar tudo que é ruim a uma “alma negra” e tudo que é bom a uma “alma branca”. Introjeta assim o sentido de inferioridade em sua existência construído a partir desse imaginário racista e colonial. Dessa forma, buscando aceitação perante o outro e perante a sociedade, que só aceita um sujeito visto como civilizado, o preto passa a se associar com o único capaz de civilização na visão da sociedade, o branco.

Inconscientemente o preto deseja ser branco, assigno colonial da liberdade que anseia para si, do reconhecimento como sujeito ativo, conforme observa Lewis R. Gordon no prefácio de *Pele Negra, Máscaras Brancas*:

A liberdade requer um mundo de outros. Mas o que acontece quando os outros não nos oferecem reconhecimento? Um dos desafios instigantes de Fanon para o mundo moderno aparece aqui. Na maioria das discussões sobre racismo e colonialismo, há uma crítica da alteridade, da possibilidade de tornar-se o Outro. Fanon, entretanto, argumenta que o racismo força um grupo de pessoas a sair da relação dialética entre o Eu e o Outro, uma relação que é a base da vida ética. A consequência é que quase tudo é permitido contra tais pessoas, e, como a violenta história do racismo e da escravidão revela, tal licença é frequentemente aceita com um zelo sádico. A luta contra o racismo anti-negro não é, portanto, contra ser o Outro. É uma luta para entrar na dialética do Eu e do Outro (Gordon in Fanon, 2008, p.16).

Dessa maneira, o negro acaba procurando ser reconhecido na dialética entre o Eu e o Outro: “Para o negro não há senão um destino. E ele é branco” (Fanon, 2008, p. 188). Dentro de uma sociedade racializada, reconhecer-se como branco [reconhecer-se pelo seu outro] é o único caminho para o preto. Se desejar ser portador de alta cultura, tem de ser branco. Se quiser ser dono de grandes riquezas, tem de ser branco. Se almeja possuir grande fama, tem de ser branco. Se quiser ser um importante político, tem de ser branco.

O preto passa a se auto-escravizar quando se enxerga como branco. Conforme Fanon (2008, p. 162), o negro antilhano só se reconhece como negro na medida em que era o ruim, o indolente, o malvado, o instintivo. O preto se torna sinônimo de feio, do pecado, das trevas, da imoralidade. Quando um branco não presta, se diz que ele tem alma de preto. O negro ao contrário, quando se enxerga qualidades nele, se ressalta que é um “negro de alma branca”. Para Fanon, o negro é um sujeito alienado, incapaz de enxergar a própria cor da pele, um sujeito que olha no espelho e enxerga uma “máscara branca”.

Contudo, chega um momento em que o preto descobre que foi enganado. Ele percebe que pode fazer qualquer coisa, mas sempre será visto como preto. O preto descobre que não existe negro de alma branca. Para os brancos, os pretos são pretos e sempre serão. Na situação colonial, apesar de sempre ter se identificado com o branco, o preto é preto.

Nessa conjuntura, o preto se vê em uma situação neurótica e melancólica, e não sabe como superá-la. Mergulhado em neurose e melancolia, o preto se vê sem ação e passa a buscar uma solução. Em um primeiro momento, o preto pode tentar negar de todas as maneiras que é preto, tentar provar que é racional, mesmo que isso nunca tenha sucesso. Ou assumir sua negritude, mesmo que dentro de si tenha uma ideia de que isso é se assumir uma pessoa

irracional¹⁰. Fanon salienta que essas duas formas de encarar esse sofrimento psicológico só aumentam a neurose e a melancolia:

Como percebo que o preto é o símbolo do pecado, começo a odiá-lo. Porém constato que sou negro. Para escapar ao conflito, duas soluções. Ou peço aos outros que não prestem atenção na minha cor; ou, ao contrário, quero que eles a percebam. Tento, então, valorizar o que é ruim – visto que, irrefletidamente, admiti que o negro é a cor do Mal. Para pôr um termo a esta situação neurótica, na qual sou obrigado a escolher uma solução insana, conflitante, alimentada por fantasmagorias, antagônica, desumana enfim, - só tenho uma solução: passar por cima deste drama absurdo que os outros montaram ao redor de mim, afastar estes dois termos que são igualmente inaceitáveis e, através de uma particularidade humana, tender ao universal. Quando o negro mergulha, ou, seja, quando ele desce, acontece algo de extraordinário (Fanon, 2008, p.166).

Aqui se chega a três possibilidades: duas armadilhas e uma possível saída. A primeira armadilha é negar completamente a própria raça, escondendo-se atrás da máscara branca, a outra é a negritude. Como já dito anteriormente, a imagem do preto foi criada pelo branco, simboliza o repulsivo, o ignorante, o infame. Ao simplesmente afirmar a negritude estou atestando essa identidade, tombando em uma ingênuia afirmação da negatividade. É preciso mais do que isso para criar uma negritude que rompa verdadeiramente com a alienação, é preciso se autodeterminar. De acordo com Fanon, o caminho é a construção de um ser universal, que ultrapassa a barreira da cor e se mostra como um ser dotado de racionalidade e irracionalidade, livre das máscaras, em que ele pode simplesmente ser.

Sair dessa arapuca não é fácil, mas conforme o próprio Fanon “é o branco que cria o negro, mas é o negro que cria a negritude” (1968, p. 29). O branco não reconhece a humanidade do negro, cria essa negação. Não é afirmado-a que ele pode driblar essa situação e sim negando tal negação, conquistando o direito de definir o mundo, definindo-se e se afirmado como sujeito, de acordo com que explica o sociólogo brasileiro Deivison Faustino (2018, p. 105):

[...] a luta por emancipação depende do reconhecimento, de um lado, da consciência histórica da violência colonial, em todas as dimensões humanas que ela representou. Do outro lado, implica também retomar os elementos culturais e subjetivos negados pelo colonialismo como pontos de partida pela existência e resistência contra a dominação colonial. Mas, para isso, não se pode jamais perder de vista que a substância impulsionadora da afirmação identitária – a negação original – foi oferecida pelo seu algoz, de forma que a sua assunção desavisada resultará, necessariamente, na aceitação do olhar distorcido que o opressor lhe lançou.

¹⁰ Fanon faz uma crítica ao movimento filosófico francófono da Negritude. Movimento liderado pelo senegalês Leopold Sédar Senghor (1906 - 2001) e pelo martinicano Aimé Césaire (1913 - 2008) que tinha como objetivo a afirmação do pensamento diáspórico na literatura, nas ciências humanas, na sociologia, na história e nas relações internacionais (Durão, 2006).

Ou seja, a autodeterminação depende da negação da negação. Porém, o próprio sociólogo ressalta: isso não é simples, ao buscar a emancipação o colonizado enfrentará uma grande resistência, o colono utilizará de uma brutal violência. É por isso que apenas a luta revolucionária pode atribuir novos significados à vida outrora objetificada (Faustino, 2018, p. 105). A luta revolucionária pode resultar na verdadeira emancipação do colonizado, na sua transformação em sujeito. Ao falar de luta, pode-se trazer o debate para o Brasil, relembrar as resistências afro-brasileiras do passado e tentar pensar em possibilidades de emancipação no agora.

4 CLÓVIS MOURA E A PRÁXIS NEGRA COMO RESPOSTA AO IDENTITARISMO

Os autores reivindicados por este artigo têm algo importante em comum: são americanos, nasceram em um continente radicalmente alterado pela colonização europeia, em estados alicerçados por um modo de produção que deu a Europa um enorme desenvolvimento econômico, a escravidão.

A América conhecida hoje só existe por conta da utilização em larga escala de mão de obra escrava negra. Estados Unidos da América, Martinica, Brasil são colônias europeias que se alicerçaram na escravidão, com enormes diferenças é claro¹¹, mas que devem sua boa parte de sua prosperidade econômica à escravidão.

Há outro ponto em comum sobre os pensadores analisados neste texto: são grandes debitários de Karl Marx. Apoando-se na obra deste filósofo alemão, ver-se-á que o capitalismo que tornou a Europa o centro do mundo só foi possível por causa do colonialismo e da escravidão.¹² De acordo com ele, sem a violência colonial não seria possível a realização da acumulação primitiva¹³, requisito básico para construção do sistema capitalista.

¹¹ É importante ressaltar que apesar da escravidão ser o motor econômico de todas essas colônias, havia diferenças entre os modelos escravistas. Os Estados Unidos, por exemplo, eram uma colônia de povoamento, e como tal, os ingleses buscaram quase que uma total destruição dos povos indígenas que habitavam o território, inviabilizando a escravidão dos nativos, diferentemente do que aconteceu na Martinica e no Brasil. As metrópoles usam as colônias de exploração apenas como fonte de lucro, sem se preocupar muito com o povoamento do território ou com seu desenvolvimento econômico. Já as colônias de povoamento funcionam como uma espécie de expansão do estado-nação, servindo como território adicional para povoamento. Nesses dois tipos de colonização a população nativa é submetida, deslocada ou destruída. Sobre tais distinções ver Prado Jr., C. P. História econômica do Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1959. v. 9.

¹² Sobre as margens de Marx e sua reflexão sobre o colonialismo, ver a obra de Kevin Anderson, *Marx nas Margens*. O autor levanta uma série de elementos que relacionam o impacto do colonialismo para a compreensão do capitalismo de seu tempo. Movimento que, aliás, é pouco reconhecido entre linhas marxistas mais voltadas para o progresso social mediante o avanço das forças produtivas.

¹³ Os diferentes momentos da acumulação primitiva repartem-se, agora, numa sequência mais ou menos cronológica, principalmente entre Espanha, Portugal, Holanda, França e Inglaterra. Na Inglaterra, no fim do século

O marxismo e as contradições provocadas pela escravatura na América ajudam a fundar o pensamento dos autores estudados aqui e também a encadear o argumento deste artigo. A América Latina é um continente fundado na violência colonial, tributário dos povos africanos e de suas lutas, afinal, como diz a filósofa e antropóloga brasileira Lélia Gonzalez, este texto fala “*América Ladina*¹⁴” (Gonzalez, 1988, p. 69). E embora os estadunidenses não sejam ladinos, ainda continuam sendo *ameficanos*.

O Brasil de hoje é assolado por diversos problemas, porém, dedica-se a discutir o problema da questão da identidade, mais especificamente da identidade racial. Ora, é impossível falar de raça na América e no Brasil sem falar de escravidão, sem falar nos escravizados. Trata-se do contexto social em que estes termos se cristalizam. Se agora há uma violência racial que se articula nessa estrutura escravista, por que não olhar para as formas de resistência daqueles que lutaram no passado contra a escravatura? Acredita-se que eles têm muitas coisas a ensinar.

Um pensador que realiza muito bem a tarefa de analisar a luta dos pretos contra a escravidão é Clóvis Moura. Moura nasceu no Piauí e era descendente de negros e de suíços, sua condição de mestiço influenciou diretamente a sua obra, mas o tema a que historiador e jornalista mais se dedicou foi a situação do negro brasileiro.

Sobre o estudo das revoltas dos negros no Brasil, Clóvis Moura escreveu diversos livros, entre eles: *Rebeliões da Senzala*, *História do Negro Brasileiro* e *Dialética Radical do Brasil Negro*. Marxista e estudioso da identidade, ele foi cauteloso para não cair nas armadilhas que foram comentadas acima, estudando profundamente as raízes econômicas e políticas que propiciaram a situação de opressão vivida pelo preto brasileiro.

A categoria que o autor utiliza de quilombagem é uma prova disso. Clóvis Moura defendeu que houve uma intensa rebelião dos escravizados contra essa situação, rebelião que não consistia apenas na formação de um território negro e isolado, mas também como causa de uma ruptura definitiva na estrutura colonial, que advém de uma postura intensa de revolta contra

XVII, esses momentos foram combinados de modo sistêmico, dando origem ao sistema colonial, ao sistema da dívida pública, ao moderno sistema tributário e ao sistema protecionista. Tais métodos, como, por exemplo, o sistema colonial, baseiam-se, em parte, na violência mais brutal. Todos eles, porém, lançaram mão do poder do Estado, da violência concentrada e organizada da sociedade, para impulsionar artificialmente o processo de transformação do modo de produção feudal em capitalista e abreviar a transição de um para o outro. A violência é a parteira de toda sociedade velha que está prenhe de uma sociedade nova. Ela mesma é uma potência econômica (Marx, 2013, p. 998).

¹⁴ Em “A categoria político-cultural de *ameficanidade*” Lélia Gonzalez faz de um jogo de palavras uma nova denominação, a Améfrica Ladina. Com “*Améfrica*”, ela quer demonstrar a importância dos africanos para a América, com “*Ladina*”, ela deseja mostrar que a América Latina não é formada apenas pelos ideais ibéricos.

as bases econômicas, sociais e militares da sociedade escravista brasileira. Nas palavras do autor:

Entendemos por quilombagem o movimento de rebeldia permanente organizado e dirigido pelos próprios escravos que se verificou durante o escravismo brasileiro em todo o território nacional. Movimento de mudança social provocado, ele foi uma força de desgaste significativa ao sistema escravista, solapou as suas bases em diversos níveis – econômico, social e militar – e influiu poderosamente para que esse tipo de trabalho entrasse em crise e fosse substituído pelo trabalho livre (Moura, 1992, p. 22).

Ou seja, de acordo com ele, a quilombagem foi um movimento revoltoso que obteve êxito na derrubada do sistema escravista. Uma rebeldia radical que só poderia ser detida por meio da violência. A quilombagem foi uma imensa gama de movimentos de protesto dos escravos, tendo como centro organizacional o quilombo, do qual partiam ou para ele convergiam e se alinhavam outras formas de revolta (Moura, 1992, p. 23).

As rebeliões dos escravizados se tornaram exitosas porque conseguiram solapar as bases materiais do escravismo. Isso, pois a economia brasileira estava fundamentada nos latifúndios dependentes de mão de obra escrava e os “negros fujões” criavam um choque nas relações de trabalho no Brasil colônia. O senhor que vê a perda constante de seu “patrimônio” passa a olhar com outros olhos o trabalho assalariado. Afinal, comprando apenas a mão de obra, a substituição de um trabalhador por outro é muito menos custosa, como destaca Clóvis Moura (1959, p. 49):

Mesmo dentro do baixo nível de produtividade médio, a faixa dos escravos não tinha mais aquela rentabilidade dos primeiros tempos, já pela tomada de consciência dos mesmos (sic) de sua situação de oprimidos, o que levava a posição de revolta e oposição aos senhores, já por questões econômicas que escapavam ao seu controle e conhecimento, bem como dos senhores de engenho e fazendas. [...] Um autor insuspeito no particular como Oliveira Viana, pinta desta maneira o quadro da época que antecede ao abolicionismo: “Os escravos se levantavam, e passam a desconhecer a autoridade dos senhores. Desertavam das senzalas; partiam em massa; cerca de dez mil desceram as encostas de Cubatão para o asilo de Santos. Outros fizeram-se conspiradores em conjurações perigosas. Outros rebelando-se, assassinavam os senhores”. Era portanto o fim de um sistema de trabalho que não mais correspondia às exigências do dinamismo da sociedade brasileira.

Pois bem, é possível olhar para a quilombagem como um exemplo de autodeterminação. A categoria “escravo” carrega uma imensa negatividade e na modernidade passa a ser associada ao preto, o escravizado que se tornava quilombola não somente negava o seu destino como cativo, também contribuía para o colapso das bases do escravismo. O quilombola nega a negação e se afirma como sujeito.

A formação de quilombos se torna uma cultura de resistência, uma articulação em torno do quilombo para autodefesa e proteção social dos rebeldes. De acordo com Moura (1959, p.

87): “O quilombo foi, incontestavelmente, a unidade básica de resistência do escravo. Pequeno ou grande, estável ou de vida precária, em qualquer região em que existia a escravidão, lá se encontrava ele como elemento de desgaste do regime servil”.

O quilombo representava não só o combate, mas também a afirmação da cultura afro-brasileira, transformada em inferior pela ideologia colonial branca. Os negros reagiram ao sistema econômico capitalista com rebeliões e com afirmação cultural, política e religiosa. Os quilombolas utilizaram o quilombo como uma ferramenta de manutenção da própria cultura.

As manifestações culturais negras foram consideradas como elementos marginais dentro do sistema escravista, uma forma de manter a cultura europeia superior e propagar a dominação do preto em território brasileiro. Porém, os pretos não só resistiram guerreando, resistiram culturalmente também:

As culturas africanas, durante a escravidão, e a dos afro-brasileiros, depois, diante dessa manobra asfixiadora da classe senhorial e do seu aparelho ideológico, passaram a desempenhar a função de instrumento de autodefesa dos oprimidos social e economicamente. Durante a quilombagem os negros rebeldes encontravam em alguns dos seus padrões culturais elementos de proteção social (Moura, 1992, p. 36).

Moura observa que a identidade negra (aquele criada pela clivagem racializante do sistema colonial) teve um papel fundamental nas rebeliões antiescravistas, entendendo que a cultura está diretamente interligada à economia e à política. O cientista social brasileiro Fábio Nogueira de Oliveira ressalta isso (2011, p. 56): “Clóvis Moura politiza a cultura: os sistemas simbólicos e culturais em suas diversas manifestações – religião, culinária, vestimentas, línguas e técnica de trabalho – estão marcados por luta, oposição e contradição”.

Esse processo de revolta dos escravos destacada por Clóvis Moura pode ser denominado *práxis negra*, como um processo histórico, de caráter coletivo, decorrente do acúmulo de ações que incidem positivamente na mudança da estrutura social, um movimento que alterou a sociedade escravista:

[...] em *Rebeliões da senzala* (obra de estreia de Clóvis, publicada em 1959), há a preocupação com as formas ativas de resistência – os quilombos, as insurreições e as guerrilhas –, elas assumem outros contornos, sem prescindir de seu núcleo original (o quilombo), ao longo da obra de Clóvis Moura. Dessa maneira, a quilombagem é tomada como práxis, ou seja, processo histórico, de caráter coletivo, decorrente do acúmulo de ações contínuas e permanentes que incidem positivamente na mudança da estrutura social (Oliveira, 2011, p. 57).

Dessa forma, a quilombagem para Clóvis Moura pode ser entendida como um movimento abrangente e radical de rompimento com a sociedade colonialista. A quilombagem

como *práxis* negra implica em um processo de ruptura social, o quilombo é a manifestação concreta da rebeldia. Ao formarem os quilombos, os negros desestruturam a economia da sociedade escravista e assim contribuem para derrubá-la. Por conseguinte, defende-se aqui que a quilombagem como *práxis* negra pode ajudar a provocar uma mudança da estrutura social atual.

O conceito de *práxis* negra deriva do fato de que Clóvis Moura observa o negro como sujeito histórico de sua própria transformação. O sociólogo brasileiro defendeu que a luta dos escravos rebeldes influenciou escravos que ainda não haviam tomado nota do problema da escravidão. De acordo com ele,

Finalmente na camada dos escravos que ainda não havia perspectivado o problema, a luta da camada rebelde despertou elementos de intuição capazes de fazê-los entrar no rol dos que, através da *práxis* revolucionária, negavam o sistema vigente. Toda esta constelação sociológica de negação ao regime escravista, se não foi determinada pelo menos teve a contribuição ativa do escravo rebelde. A rebeldia era, portanto, uma categoria sociológica dinâmica dentro daquele tipo de sociedade e servia não apenas para equacionar, mas dinamizar a realidade (Moura, 1959, p. 252).

Moura diagnostica o negro rebelde como um agente da *práxis* revolucionária, alguém por meio da luta se torna sujeito da transformação social, alguém que influencia a mudança da realidade. Nesse sentido, o comentador Fábio Oliveira (2011) argumenta que Clóvis Moura aplicou a interpretação marxista às condições histórico-sociais do negro no escravismo. E ao enegrecer o marxismo, Moura vai ao encontro do defendido por Frantz Fanon, a proposta de uma prática revolucionária negra que se direcione à emancipação humana. Nas palavras de Oliveira (2011, p. 62):

Assim, dentro do repertório de soluções radicais ao problema do negro, a negritude é reinventada desde o praxismo: a construção subjetiva da identidade negra, como construção política, deve se mover para além das rígidas fronteiras da situação histórica imediata e, a exemplo de outros movimentos intelectuais como o Iluminismo e políticos, como a Revolução Francesa, lançar-se como um novo universal, capaz de ser o catalisador da esperança de realização de um contingente cada vez maior de massas humanas. Com a *práxis* radical, o “dilema negro” é superado não apenas subjetivamente, mas de forma objetiva: o significado político da *práxis* negra é a emancipação humana, a qual, para o autor, ocorreria com a superação da sociedade burguesa.

Este texto busca no quilombismo uma inspiração para uma transformação social radical, transformação essa que, deriva da emancipação humana proposta por: Haider, Fanon e Moura.

Da mesma maneira em que Exu que matou o pássaro ontem com a pedra que jogou hoje, acertar as contas com o passado pode auxiliar na tarefa de agora. Para tal fim há a necessidade de se pensar na forma como os negros em situação de escravidão resistiram, articulando a afirmação identitária com a revolta contra o sistema político e econômico. Como fazer isso nos dias de hoje?

Como argumenta Haider, uma simples positivação da identidade negra não é suficiente para destronar o seu histórico caráter negativo. É necessário buscar um processo de ruptura com a sociedade que atribuiu a negatividade ao preto. É nesse sentido que olhar para as rebeliões negras do passado fornece subsídio para construir rebeliões negras no presente. Como dito anteriormente, essas rebeliões desviam de uma simples afirmação identitária e se constituem como possibilidades de emancipação humana. Por conseguinte, defende-se que o problema negro da identidade não será resolvido com afirmação identitária, mas sim com revolução social. E é olhando para as bem-sucedidas revoltas quilombolas e a *práxis* negra que a inspiração pode surgir.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Refletir sobre como realizar o empreendimento supracitado exige entender contra quem se está lutando e como é possível colapsar o sistema contra o qual se está combatendo. Este trabalho trouxe a identidade racial para o centro do debate deste artigo por acreditar que no Brasil o sistema de opressão racial é uma das bases que sustentam o capitalismo subalterno e colonial brasileiro.

Entender, mediante as reflexões dos três autores (a saber: Haider, Fanon e Moura), que as opressões raciais e as demais opressões estão interligadas é elementar. Os escravos que lutavam contra a escravidão compreenderam que o sistema escravista era o grande inimigo e que precisavam utilizar todas as suas armas para derrotá-lo, sem a união de negros, indígenas e brancos pobres nos quilombos seria impossível pensar na vitória.

Quem sabe não há a possibilidade de construção de uma *práxis* hoje, percebendo o sistema capitalista no Brasil como o grande inimigo e observando as diversas opressões como aliadas desse capitalismo. Erguer uma *práxis* negra no Brasil do século XXI obriga pensar nas identidades, mas também intima a união de todos os oprimidos por uma máquina devastadora, buscando a verdadeira emancipação.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Kevin B. Marx nas margens: Nacionalismo, etnia e sociedades não ocidentais. Tradução: Allan M Hillani e Pedro Davoglio, São Paulo: Boitempo, 2019.

DURÃO, Gustavo de Andrade. Negritude, construção e contestação do pensamento político-intelectual de Léopold Sédar Senghor. In: MACEDO, José Rivair de. (Organizador). **O pensamento africano no século XX.** São Paulo: Editora Outras Expressões, 2016, p. 23-52.

MARX, Karl. O Capital: Crítica da economia política. Livro I. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

FANON, Frantz. Os Condenados da Terra. Tradução: José Laurêncio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: Editora da UFBA, 2008.

FAUSTINO, Deivison Mendes. Frantz Fanon: um revolucionário, particularmente negro. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, n. 92/93 (jan./jun.), 1988, p. 69-82.

HAIDER, Asad. Armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje. Tradução: Leo Vinícius Liberato. São Paulo: Veneta, 2019.

MOURA, Clóvis. História do Negro Brasileiro. São Paulo: Ática, 1992.

MOURA, Clóvis. Rebeliões da senzala. São Paulo: Zumbi, 1959.

OLIVEIRA, Fábio Nogueira de. Modernidade, política e práxis negra no pensamento de Clóvis Moura. **Plural**, v.18.1, 2011, p. 45-64.

PROCÓPIO, Ana Paula. **O contrário de casa grande não é senzala. É quilombo! A categoria práxis negra no pensamento social de Clóvis Moura.** Tese (Doutorado em Serviço Social) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2017.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.