



Tornar-se sujeito afro-diaspórico: *working with* Du Bois, Frantz Fanon e Stuart Hall

Cauê Gomes Flor¹

Érica A. Kawakami²

Valter R. Silvério³

Resumo: O que é *ser Negro*? Quais os contornos dessa subjetividade e as condições que posicionam esse sujeito nas redes, nos fluxos, nas forças e nas narrativas que a instituem? A tarefa a que nos propomos neste artigo é oferecer uma via genealógica possível acerca do modo como tais questões, coextensivas a diversas tradições intelectuais negras e à própria modernidade, ganharam forma e atravessaram as formulações de três intelectuais específicos: W. E. B. Du Bois, Frantz Fanon e Stuart Hall. Argumentamos que não só existe uma rota entre o pensamento desses estudiosos, que oferece um estatuto crítico para especulações acerca da constituição de tal sujeito/subjetividade, como há entre eles e as tradições intelectuais negras que representam a seguinte proposição: de que é possível enunciar uma existência nem oposicional e nem reativa, mas a *de tornar-se um sujeito afro-diaspórico*.

Palavras-chave: sujeito afro-diaspórico; diáspora africana; diferença; intelectuais negros.

1 Membro dos grupos de pesquisa: Enfoques antropológicos (GEA/Unesp), Transnacionalismo negro e diáspora africana (UFSCar)- São Carlos - e CANIBAL - Grupo de Antropologia do Caribe Global (USP) – São Paulo – Brasil - caueflor@gmail.com

2 Instituto de Humanidades e Letras – *campus* dos Malês, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira/UNILAB – São Francisco do Conde/ BA – Brasil - erikawmi@unilab.edu.br

3 Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos – UFSCar - São Carlos – Brasil - diasporizando@gmail.com

Becoming an Afro-diasporic subject: *working with* Du Bois, Frantz Fanon and Stuart Hall

Abstract: *What is it to be Black? What are the contours of this subjectivity and the conditions that position this subject in the networks, flows, forces and narratives that institute it? The task that we propose in this article, is to offer a genealogical path way about the how in which such questions, coextensive with different black intellectual traditions and modernity itself, took shape and crossed the formulations of three specific intellectuals: W. E. B. Du Bois, Frantz Fanon and Stuart Hall. We have argue that not only is there both a route between the thinking of these scholars, which offers a critical status for speculation about the constitution of such a subject/subjectivity, as there is between them and the black intellectual traditions that represent the following proposition: there is possible to enunciate a existence that is not neither oppositional nor reactive, but becoming yourself an Afro-diasporic subject.*

Keywords: *afro-diasporic subject; african diaspora; difference; black intellectuals.*

Introdução

O crescimento de pesquisas em torno da ideia da existência ou construção de uma diáspora negro-africana tem deslocado a percepção de inúmeros sujeitos e grupos, em diferentes formações nacionais. O conjunto de mudanças causadas pelo contraditório fenômeno que temos chamado de globalização tem contribuído não apenas para induzir processos de hibridismo e cosmopolitismo, mas também para criar e/ou fortalecer laços entre grupos apartados uns dos outros por processos históricos desagregadores e frente a novas ideias acerca das diferenças culturais, tais sujeitos passam a reavaliar seu pertencimento exclusivo territorializado recoberto pela ideia de Nação/Estado Nacional. Essas transformações constituíram uma ampliação do significado daquele pertencimento em direção a uma identificação positiva com o continente africano.

O movimento em direção à África e à diáspora, para uma forma de pertencimento marcada por vínculos transnacionais, não é novo. Entretecidas e formadas em meio a longas e brutais experiências de subordinação racializada por meio da escravidão e do colonialismo, as chamadas “contraculturas modernas negras” (Gilroy, 2002 [1993]) exigiam o reconhecimento, como diria Fanon (2008: 181), de sua atividade negadora. Essas comunidades interpretativas, por meio de um circuito de trocas translocais, transnacionais e transculturais, construíram uma rica cultura política e alternativas que produziram para transformar o mundo,

tanto dentro quanto fora (além) da estética política moderna. O transnacionalismo negro (Edwards, 2003), como tem sido chamado, embora até recentemente não reconhecido, foi o responsável por lutar as maiores batalhas políticas modernas em torno da busca por justiça, liberdade, democracia e igualdade.

Por sua vez, é sob as linhas dos intelectuais negros e africanos que podemos encontrar as análises mais claras a respeito das promessas feitas e não cumpridas da modernidade, do humanismo e do Estado-Nação. Essas pessoas têm sido formadas, nutridas e treinadas pelo Ocidente, no entanto, a recepção crítica das promessas oferecidas pela modernidade foi marcada por um inconsolável desencanto. “Em resposta aos seus encontros com a fatídica ligação entre conhecimento racializado, poder e as ideologias de desumanidade decorrentes, estas pessoas cultivaram uma variedade distinta de consciência dissidente” (Gilroy, 2004: 94). É a contar desse lugar da dissidência, da *diferença*, de estar na, mas não pertencer completamente à modernidade – permitindo a esses intelectuais responder criativamente aos desafios da colonialidade e da modernidade⁴ – que gostaríamos de abordar o debate em torno da *subjetividade (sujeito) negra(o)*, as formulações de seu pertencimento e as condições sobre as quais as suas solidariedades política e ética foram/são historicamente constituídas.

A visão processual da construção do pertencimento simbólico dos descendentes de africanos como membros de uma comunidade de longa memória tem gerado uma tensão constante entre os estudiosos que se prestam a investigar a subjetividade negra. Construída exteriormente à sua experiência, a “subjetividade negra” foi formulada de modo apriorístico, constringida ao mundo da natureza, interpelada sobre a própria humanidade e questionada em sua capacidade de agir no mundo dos sujeitos. A condição instituinte dessa subjetividade, em meio às mitologias brancas do mundo ocidental (Young, 2004 [1990]), não reside, portanto, em qualquer afirmação tida como “fundante” à constituição do indivíduo e do *Eu* que as tradições de pensamento iluministas/humanistas e a teoria social canônica estabeleceram. Isto é, seja baseado no cogito cartesiano (penso logo existo), o qual conferiu uma centralidade ao indivíduo humano autônomo, *preceito fundador do humanismo*, que separou o sujeito do objeto, o pensamento da realidade e o *self* (eu) do outro⁵ (Ashcroft; Griffiths e Tiffin, 2007

4 Não sem uma profunda vigilância, dada a condição insidiosa, traiçoeira, que atravessa a socialização desses mesmos intelectuais.

5 A consciência humana autônoma era vista como a fonte de ação e significado e não como seu produto. Esta é uma posição conhecida como “individualismo cartesiano”, que tende a ignorar ou minimizar a importância das relações sociais ou o papel da linguagem na formação do *self* (Ashcroft; Griffiths e Tiffin, 2007[2000]: 202. trad. nossa).

[2000]), seja por meio da dialética da fenomenologia de Hegel, acerca do reconhecimento e a sua conseqüente inauguração do *ser-para-si* (*Eu/self*) ou pelas teorias sociais que vieram a requalificar o *status* do indivíduo e do sujeito no interior das sociedades modernas e industriais, tal como a psicanálise de Freud e o “ser genérico” de Marx; aqueles que foram sublinhados pelas categorias raciais experimentam histórica e cotidianamente – quando não a total – negação da possibilidade de constituir-se como sujeitos, um *dever-ser* que é em si uma forma de interdição.

O pensamento feminista negro, por exemplo, ao considerar criticamente os processos de configuração das subjetividades negras, aponta para os limites da verdade ocidental cristã, assentada na noção biocêntrica de humano. Sobre-representado no corpo do homem branco imperialista europeu, como argumenta Sylvy Wynter (2003), o sentido ou narrativa hegemônica acerca da natureza do *self* tem sido eficiente em desuniversalizar as subjetividades negras. Ao inscrever o gênero na raça, colocando em perspectiva a opressão das mulheres sob o sistema do patriarcado e, ao mesmo, não perdendo de seu horizonte a correlação entre racismo e capitalismo, o(s) feminismo(s) negro(s) viria(m) a desnaturalizar e a desafiar as interpretações predominantes a respeito da consciência dos grupos oprimidos (Collins, 2019). Nesse ponto, também o(s) feminismo(s) negro(s) impede que caiamos em uma cilada, porque não é possível substituir esse sujeito homem pela ideia e conceito, igualmente mítico e naturalizado, de uma mulher essencial ou arquetípica, cujas “experiências sejam típicas, normativas e, portanto, autênticas” (Collins, 2019: 73).

Mas, se não sob os auspícios daquilo que foi autorizado como Humano, sob quais contingências essa subjetividade ganha forma? É aqui que se estabelece a fundamental distinção ontológica, embora possa parecer retórico dizer: *o negro e/ou o africano* não surgem na África, mas na relação colonial entre esses povos, tradições e culturas e a Europa. É o colonialismo, por um lado, que cria, inventa o *Homem Negro Outro* no exato momento em que nega a sua humanidade, extraindo-lhe a possibilidade de se reconhecer simplesmente como ser genérico, nos termos da época: Homem (Fanon, 2008). De outro, não havia razão para que povos do continente se identificassem como africanos até que tal identidade fosse a eles imposta com todo o peso de canhões e saberes por meio da conquista e da colonização da era moderna (Gordon, 2008: 01). Desde então, os africanos e seus descendentes foram postos a convergir, de modo arbitrário, com categorias raciais.

Sob esses termos, a tarefa a que nos propomos nesse artigo é estabelecer uma genealogia plausível acerca do modo como tal debate em torno da subjetividade

negra, coextensivo à diversas tradições intelectuais negras – porque aspecto constitutivo tanto da experiência coletiva dos africanos e seus descendentes quanto da modernidade – ganhou forma e atravessa as formulações de W. E. B. Du Bois, Frantz Fanon e Stuart Hall. Mais do que isso, queremos argumentar, respeitando o texto (teórico) e o contexto (político) em meio aos quais esses intelectuais elaboraram as suas formulações, que há uma *rota possível* entre o pensamento desses estudiosos que oferece um estatuto crítico para especulações acerca da constituição de tal subjetividade. Mais ainda, almejamos estabelecer, ainda que de modo preliminar, a seguinte aproximação analítica. Há dentre as tradições intelectuais negras – em especial, com base nos estudiosos anteriormente citados – uma proposição: de que se possa enunciar uma possibilidade de existência, uma forma de subjetividade negra nem oposicional nem reativa⁶, nomeada *sujeito afro-diaspórico*.

Isto posto, a fim de discutir o modo como esse conjunto de consciências disidentes propuseram-se a formular uma *negação da negação*, este artigo está dividido em quatro partes. Após essa introdução, a primeira seção argumenta, por meio dos construtos do véu, da sombra, da dupla consciência e, sobretudo, do “olhar” – da “segunda visão” (*second sight*) – que Du Bois inaugura⁷ uma reflexão sistemática acerca da constituição da subjetividade negra, notadamente, daqueles sujeitos e grupos cuja experiência vivida realiza-se nos Estados Unidos.

Na segunda parte, o esforço dirige-se ao desvendamento do modo como Frantz Fanon formulou as implicações psíquicas do colonialismo para o Homem, em especial, para o Homem Negro. Sustentamos que o pensador caribenho, em sua relação crítica com a psicanálise, com os parâmetros estético-políticos estabelecidos para a transformação social e com a temporalidade da modernidade/colonialidade, é aquele que institui a possibilidade de uma subjetividade negra que apreende a si não mais pelos “olhos” do colonizador.

A terceira seção adentra as formulações de Stuart Hall. Por meio da interação *vis-à-vis* entre articulação e racialização e da contínua preocupação dele acerca do modo como os indivíduos sublinhados pela categoria negro são interpelados com base em representações/visões normativas, argumentamos que o autor leva ainda mais adiante a reflexão. Não diferente das preocupações

6 O comportamento do homem, diria Fanon, “não é somente reativo”, há que se “conduzir o homem a ser acional”, em um mundo humano (1983: 181).

7 Sem o prejuízo de sinalizar para a presença de predecessores, a exemplo de Quobna Ottobah Cugoano em *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery* [Pensamentos e Sentimentos sobre o Mal da Escravidão] (1999 [1787]) e Frederick Douglass em *The Narrative Of The Life Of Frederick Douglass: An American Slave* [A narrativa da vida de Frederick Douglass: um escravo Americano], 2005 [1845].

relacionadas aos autores anteriores, investigamos o modo como Hall estabeleceu uma relação crítica ante o cânone da teoria social, especialmente aquele interessado na constituição do sujeito.

Na quarta e última seção, nossa conclusão, lidamos com as proposições político-filosóficas de W. E. B. Du Bois, Frantz Fanon e Stuart Hall. Exploramos a relação entre as “saídas” oferecidas por esses estudiosos a fim de sustentar que tanto a prática quanto a condição diaspórica que atravessa a experiência individual (inclusive biográfica dos pensadores por nós mobilizados) e coletiva dos povos de origem africana oferecem uma posição de novo tipo para instituir sem garantias uma subjetividade negra.

W. E. B. Du Bois: A sombra e a maldição/dádiva do *segundo olhar*

Em 1906, Oto Benga⁸, um jovem congolês, é exibido como um símio no Zoológico do Bronx, em Nova York. As exibições, no entanto, foram interrompidas sob a indignação de clérigos negros, como o reverendo James Gordon, que teria dito, segundo o *The New York Times*⁹, “acreditamos que somos dignos de ser considerados seres humanos, com almas”¹⁰. *The Souls of Black Folk* [*As almas da gente negra*] (1903 [1999]) foi publicado apenas três anos antes. O pensamento de seu autor, W. E. B. Du Bois, certamente teria levado em consideração o que estaria em jogo para que essa prática zoologizante fosse tão bem apreciada pelas famílias no-nyorkinas da época. O olhar que estabilizava e fixava Oto no lugar desde onde poderia ser reconhecido como aquele *Outro* racialmente animalizado está no centro do famoso ensaio. O olhar voyerista do público, o seu desejo ávido por devorá-lo, consumi-lo, é projetado na adjetivação ‘*canibal*’ atribuída a esse *Outro* que as narrativas de viajantes, o cinema, os desenhos animados, a propaganda, os romances, não se cansaram de reiterar¹¹ (Du Bois, 1924). Tal projeção, evidentemente, revela mais de si do que do *Outro*; uma vez expurgadas as imagens animais para fora de si, o *Outro* pode ser olhado sem ameaça, até com gozo – um gozo racial permitido pelo deslocamento da parte intolerável de si mesmo para fora.

8 Oto Benga, da etnia Mbuti, atual República Democrática do Congo, contava então com cerca de 23 anos. Suicidou-se em 1916.

9 Neste texto, são nossas todas as traduções não publicadas.

10 The Scandal at the Zoo. *The New York Times*, 06 ago. 2006. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2006/08/06/nyregion/thecity/06zoo.html>>. Acesso em: 08 fev. 2021.

11 “A propaganda, a terrível e incessante propaganda que reforça esta crença dia após dia – a propaganda de poeta e romancista, a espantosa onda de romance, o meio conhecimento dos cientistas, a pseudociência dos estadistas – todos estes, unidos no mito da inferioridade maciça da maioria dos homens, construíram um muro que muitos séculos não derrubarão” (Du Bois, 1924: 407).

O *olhar* – não como mecanismo de um órgão sensorial, mas como metáfora de um complexo sistema corporal de percepção, de dimensão relacional – tem sido amplamente descrito nos estudos psicanalíticos ocidentais como um importante objeto para a elaboração do sentimento de totalidade corporal e da constituição da noção de *eu*. Assim, a ausência da imagem de si como totalidade ou como presença deslocada, sistematicamente devolvidas no encontro com o outro, tendem a engendrar uma formação psíquica de fragmentação corporal. O sistema perceptório, analisado aqui, exerce a função de interdição daquela reciprocidade que o sociólogo afro-americano reconhecia como fundamento da humanização do negro na América.

Du Bois veio a conhecer muito cedo, “em apenas um dia”, a cisão perpetrada por esse olhar que o fragmenta em duas partes e, desde então, essa linha de clivagem não o deixaria mais, ele próprio “osso do osso, carne da carne dos que vivem dentro do véu”. Quando era apenas um menino, relata ele, numa escola acanhada da Nova Inglaterra:

Alguém pôs na cabeça das crianças, meninos e meninas, que comprassem belos cartões de visita – de dez centavos um pacote – e os trocassem entre si. A troca foi divertida, até que uma menina alta e recém chegada recusou receber meu cartão – rejeitou-o peremptoriamente com um olhar. Compreendi, instantaneamente, que eu era diferente dos demais; ou similar, quiçá, no coração, na vida, no aspirar, mas apartado de seu mundo por um imenso véu. Desde então não senti qualquer desejo para arrancar aquele véu (Du Bois, 1998: 38).

A rejeição ao cartão é psicologicamente experimentada, de cima para baixo, como a rejeição de si, com a decorrente instauração do trauma social que impossibilita a participação nesse mundo como um semelhante. O trauma é uma descontinuidade. Nesse caso, advém da imagem especular que, ao invés de devolver o reconhecimento de si enquanto um partícipe da vida social americana, revela ao menino, em segunda pessoa, o *si mesmo* como estranho e implanta em sua alma a dúvida de sua semelhança. Essa desconfiança perscrutará o seu coração, a sua vida e os seus desejos. Desse momento em diante, o menino estará apartado desse mundo por “um imenso véu”. O véu interdita, ao mesmo tempo em que permite entrever qualquer coisa, algum contorno, um reconhecimento parcial e distorcido. Ele carrega uma transparência enganosa porque o que se acredita ver é, no entanto, uma imagem borrada e embaçada; próxima, mas cindida – crepuscular. Du Bois, assim, tendo sentido cair o véu sobre si permanecerá com ele, não sem antes questionar: “Por que Deus me fez um pária, um estranho em minha própria casa”.

Um pária racial na casa da nação (americana). Essa equação é central na constituição da subjetividade negra, na medida em que organiza uma ontologia sob interdição que o autor formula como sendo o problema do século XX: a linha de cor que inconcilia ser negro e ser americano (Du Bois, 1998 [1903]: 37-38). “Entre mim e o outro mundo existe sempre uma questão não proposta: “Como se sente sendo um problema?”, externa Du Bois (1998: 37). Tal questionamento formula a invenção racial discursiva do negro como “um problema” e a intimação de sua consciência sobre essa condição de “ser *essencialmente* um problema” (“como se sente”, “como se percebe”, “como se vê”), que lhe é imposta desde a exterioridade branca. Ser definido como um *problema* – de maneira hesitante ou com olhar curioso ou de piedade – significa ser responsabilizado por toda sorte de mazelas racialmente inscritas na experiência subjetiva do povo negro – uma estranha experiência. Não se trata, contudo, de uma experiência individual, Du Bois a amplia para uma sociologia da experiência do povo negro em uma América de supremacia racial branca. A experiência vivida na condição de ser apartado da vida em grupo da sociedade americana é, em sua concepção, “para todos os afroamericanos, uma experiência de falsa autoconsciência e conflito interior”. Como ele já havia identificado em “The conservation of races”:

Após os egípcios e os indianos, os gregos e os romanos, os teutônios e os mongóis, o negro é uma espécie de sétimo filho, nascido com um véu e dotado de uma clarividência, neste mundo americano - mundo que não lhe permite produzir uma verdadeira autoconsciência, que apenas lhe assegura se descubra através da revelação do outro. É uma sensação peculiar, essa dupla consciência, esse sentido de sempre olhar a si próprio através dos olhos de outros, de medir sua própria alma pela medida de um mundo que o contempla com divertido desprezo e piedade. É sentir sempre a dualidade - ser americano, ser negro. Duas almas, dois pensamentos, dois embates irreconciliáveis; dois ideais conflitantes, num corpo negro, impedido, apenas por um obstinado esforço, de bipartir-se (Du Bois, 1897; 1998: 39).

Se nos tornamos humanos porque nos reconhecemos humanos na experiência partilhada com o outro, quando este nos impele, sistematicamente, para fora de qualquer comunhão (*‘você não é um de nós’*), essa humanidade não se realiza plenamente. Ao ser *devolvido* para si mesmo, se está impedido de partilhar a reciprocidade entre iguais. Trata-se da “revelação” dramática de si como *Outro* (indesejado como semelhante, desejado como objeto).

O reconhecimento possível é o de estar entre dois mundos, atravessado pelo véu da racialização. Essa experiência permitirá que se constitua a

consciência de que seus próprios desejos são os desejos do outro que foram racializadamente internalizados. O que vejo em mim é seu. Eu me vejo por meio do olhar do branco, tal como ele me vê. Então, o negro é compelido a se interrogar constantemente: *quem sou eu, na realidade?*¹² Du Bois analisa tal experiência como geradora da distensão das almas, provocadora de um sentido peculiar de dúvida, hesitação e desorientação quanto a quem se é. Dessa experiência emergirá uma *segunda visão*, fonte de cura e clarividência, que o sétimo filho herda como uma graça lhe permite ver além da materialidade que percebemos fisicamente (Gooding-Williams, 2009: 70; Pittman, 2016: 06). Assim, o negro, dotado de uma segunda visão no mundo americano, será capaz de ver a si mesmo.

Contudo, essa graça é também uma maldição porque lhe *revela* a si mesmo pelo mundo branco, tal como os brancos o veem. Trata-se da percepção de estar sendo construído como *Outro*. O que ele verá é um *si mesmo* desfigurado pelas intervenções racializantes nessa América dos linchamentos e dos vagões e regulações *Jim Crow*. Nessa perspectiva, o processo de subjetivação é, fundamentalmente, derivado das sucessivas experiências de rejeição, “um inferno”¹³, dirá ele, na medida em que o negro é construído na chave da dessemelhança e inferioridade. Essa autoconsciência é, desse modo, para Du Bois, vacilante, uma “dolorosa autoconsciência, um quase mórbido sentido de personalidade e hesitação moral, o que é fatal para uma autoconfiança” (Du Bois, 1998: 179). Dessa experiência do desvelamento de si pelo olhar do outro emergirá a *dupla consciência*, como “a sensação de olhar para si mesmo pelo olhar dos outros”. Aqui podemos reconhecer a articulação de duas instâncias na constituição da *dupla consciência* – consciência e sensação. A dupla consciência inscreve-se, portanto, na dimensão da compreensão psíquica corpórea e consciente, derivada da experiência subjetivamente sentida, da experiência vivida do negro, como analisaria Fanon, mais tarde, no capítulo magistral de *Pele Negra, Máscaras Brancas*.

Não se trata, evidentemente, de quaisquer sentimentos, mas aquele que começa com a experiência da racialização, de ser lançado para fora e para baixo da humanidade, resultando nessa “dualidade fantástica: ser negro e ser americano”. A dupla consciência é essa consciência cindida entre duas experiências, a de se reconhecer como negro: atingido pela *sombra*, sob o véu, tal como experimenta toda comunidade racial negra, e a identificação com o *ethos* civilizatório da vida social americana, na qual, no entanto, ser americano não passa

12 FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. 1. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.

13 Esse inferno também será descrito por Fanon, como veremos.

da experimentação de uma parca cidadania, de uma mesma língua ou religião, quem sabe, porque inconciliavelmente “somos negros”, dirá Du Bois.

O véu interdita permitindo entrever qualquer coisa sob sua movência e opacidade, a sombra encobre mortificando – a *sombra do vale da morte* que desumaniza o negro pela subjugação mental, física, econômica e social onde “tudo o que faz da vida digna de ser vivida... têm como epíteto: somente para os brancos” (Du Bois, 1998: 183). A sombra é encobridora do *alvorecer* – como metáfora da liberdade, da vida nova – não permitindo que se veja mais o sujeito, mas apenas o objeto deslocado de seu sujeito. Mas, não só, a sombra duboisiana tem um alcance para além dos efeitos nos sujeitos e no povo negro na América, ela guarda ainda uma dimensão transnacional no jugo colonial, se estende sobre as nações colonizadas expropriando, violando, interditando, sancionando, tal como expõe Du Bois em *The negro mind reaches out* (1925) acerca da sombra das nações imperialistas sobre os territórios colonizados, nas Américas, África, Ásia e nas ilhas dos mares.

Du Bois afirma, enfim, que “a dissensão e a catástrofe mundiais ainda se escondem nos problemas não resolvidos das relações raciais”. Ele observa que a hegemonia da raça branca é cada vez mais um fenômeno global, portanto, o “problema negro” é um “problema *global* da linha de cor”, como interpreta Gooding-Willian (p. 20). De fato, em 1924, revendo sua proposição de 1900, Du Bois reafirmaria que “o problema do século XX é o problema da linha de cor”.

Frantz Fanon: da *sociogênese* do sujeito colonial

De acordo com Gordon, no seu premiado livro *What Fanon said: a philosophical introduction to his life and thought*¹⁴ (2015), o conceito de sociogênese/sociogenia é citado apenas duas vezes por Fanon, particularmente no seu primeiro texto, *Pele Negra, Máscaras Brancas* (PLMB) (2008 [1952]). Todavia, a despeito da ausência do termo em trabalhos posteriores, seria evidente em todos eles a fidelidade a essa perspectiva. O filósofo argumenta que Fanon, em sua análise da constituição do sujeito/subjetividade e do mundo colonial, retoma o cisma, clássico à teoria social, entre indivíduo e estrutura e faz uma importante distinção (Gordon, 1995: 22).

O estudo do negro como forma de estudo humano exigiria uma compreensão que coloca-se além das abordagens ontogenéticas e filogenéticas acerca da constituição do indivíduo. A primeira abordaria o organismo individual e a

14 O que Fanon disse: uma introdução filosófica à sua vida e pensamento.

segunda a espécie. A tal distinção, que sustenta uma oposição entre indivíduo e estrutura, Fanon adicionaria um, recorrentemente esquecido, terceiro fator: a *sociogênese*. Tratar-se-ia de um conceito capaz de produzir uma análise do colonialismo que correlaciona, por um lado, o impacto do mundo social (o mundo cultural, histórico, linguístico e econômico intersubjetivo) sobre a emergência do *eu*, e, de outro lado, a situação individual que se relaciona com o desenvolvimento e a preservação política e social das instituições.

Não seria possível, segundo Fanon, explicar a constituição de um tipo de “complexo de inferioridade” sem o situar sob o violento jugo colonial que produzia uma escala de humanidade, em cujo topo reinava a associação da perfeição, do sublime, da história, da razão, da realização e da humanidade com a branquitude. Portanto, mais do que uma dialética de inferioridade-superioridade, o colonialismo reiterava cotidianamente e institucionalmente a negação do outro, privando-o dos atributos de humanidade, como lemos em PLMB. Nessa publicação, de 1952 e, posteriormente, nos escritos sobre a internação diurna na psiquiatria e nas discussões metodológicas acerca da socioterapia¹⁵, ele argumenta pela *sociogênese* em que a dimensão social é central na estruturação e nos efeitos dos complexos psico-coloniais. Uma análise sociogenética permitiria explicar certas formações psíquicas como efeitos das clivagens e rupturas da vida social impostas colonialmente e percebê-las como alienação de grupos, sem, no entanto, perder de vista a constituição do próprio mundo colonial. “O objetivo do racismo não é o homem particular, mas uma forma de existir” ou ainda as modalidades de existência (Fanon, 1969: 35).

Nessa chave sociopsíquica, Fanon mostrou a “pobreza e os contra-sensos” da construção da suposta criminalidade e violência do argelino pelos discursos médicos, administrativos e policiais, “recolocando o problema no plano da história colonial”, como vemos aqui: “No alto, o céu com suas promessas de além-túmulo, em baixo os franceses com suas promessas bem concretas de cadeia, porretadas e execuções. Inevitavelmente, ferimo-nos a nós mesmos. Descubre-se aqui o núcleo desse ódio a si mesmo que caracteriza os conflitos raciais nas sociedades segregadas” (1979: 266). Já nos escritos reunidos em *Defesa da Revolução Africana*, em sua pretensão de demonstrar as bases de uma *teoria da inumanidade*, Fanon (1980: 07) evidencia as “fronteiras impalpáveis do reconhecimento integral mas terrivelmente nítidas com as quais se depara” o colonizado, este que é “dissimulado pela realidade social sob os atributos racistas”.

15 Textos do autor publicados no Brasil, em 2020, pela editora UBU, reunidos no volume intitulado “Alienação e liberdade. Escritos psiquiátricos”.

Fanon dedicaria parte significativa de seu trabalho, com especial atenção para o marco inaugural *PLMB*, ao que ele chama de falhas ou desintegração na personalidade daqueles submetidos à violência colonial, seja vivenciando-a diretamente, seja inspirando-a no ar cotidianamente, sentindo-a entrar, sobretudo, por todas as aberturas do corpo que, agora racializado, é atingido em vários pontos e desaba, cedendo lugar a um “esquema epidérmico racial”. Assim, as “falhas abertas no interior do ego” e a psicofragmentação corporal experimentada podem ser lidos como efeitos da erosão da vida social e das interdições à liberdade, de modo que para Fanon, a loucura fora compreendida como “patologia da liberdade”. Adoecia-se, no contexto do colonialismo, pela falta de liberdade e pelo estilhaçamento da vida social e cultural que esse sistema impôs em África. Em sua carta de demissão como Médico-Chefe de serviço no Hospital Psiquiátrico de Blida-Joinville, Argélia, escrevera: “Se a psiquiatria é a técnica médica que se propõe permitir ao homem não mais ser estrangeiro em seu ambiente, devo afirmar que o árabe, alienado permanentemente em seu país, vive num estado de despersonalização absoluta” (Fanon, 1956)¹⁶.

A intervenção colonial teve papel instituinte dessas narrativas sobre o que é a “Europa”, o “Ocidente” e seus *Outros* e representou o momento em que práticas discriminatórias passaram a ser racializadas, em que tanto o colono *fez* o colonizado quanto o branco *fez* o negro. Argumentaria Fanon que, o colonialismo, ao inventar racialmente o Outro e sua condição negra, ou seja, a raça, o fez destituindo-o de si mesmo, na medida em que passou a significar negativamente tudo o que lhe pertencia. A *naturalização* é, com efeito, um mecanismo potente nesse processo de desumanização pois essa negatividade passa a ser insuperável tornando-se constituinte da “natureza” e, como sabemos, a “natureza” de um sujeito é tida como uma propriedade fixa e estável e o constitui incondicionalmente.

A impulsividade criminal do norte-africano é a transcrição na ordem do comportamento de um certo arranjo do sistema nervoso. É uma reação neurologicamente compreensível, inscrita na natureza das coisas, da *coisa* biologicamente organizada. A não-integração dos lóbulos frontais na dinâmica cerebral explica a preguiça, os crimes, os roubos, os estupros, a mentira (Fanon, 1979: 261).

É com desprezível familiaridade que o discurso sobre o “outro” o constitui como objeto de conhecimento. Essa ausência de intencionalidade

16 Carta ao Ministro Residente, Governador-Geral da Argélia (1956). Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/fanon/1969/defesa/05.htm>>. Acesso em: 08 fev. 2021.

ou constrangimento significa colocá-lo “em seu devido lugar”, enclausurá-lo. Como explica Fanon (1983: 31): “é justamente esta ausência de intenção, esta desenvoltura, esta despreocupação, esta facilidade em fixá-lo, aprisioná-lo, primitivá-lo, anticivilizá-lo que é humilhante”, é por isso também que tantos homens tinham sonhos de ação, de movimento e de agressão, como forma de muscularizar oniricamente a liberdade cerceada. Assim, para Fanon, a pretensão não era a admissão de que os negros eram iguais aos brancos, e sim “libertá[-los] do arsenal de complexos germinados no seio da colonização” (Fanon, 1983: 27).

Em outro trabalho, de 1956, Fanon escreveria que a construção racial do *outro* depende intimamente do esmigalhamento da alteridade, no lugar dela será erigida uma outra, com base em pedaços imagéticos e narrativos (*na metáfora do “olhar”*¹⁷), derivados de narrativas, anedotas, imagens esparsas, relatos de viajantes, revistas para crianças, a filmografia, as disciplinas, fornecidos pelos brancos. A literatura, as artes plásticas, as canções, os provérbios, a educação escolar, os hábitos restituem o racismo que repercute em todos os níveis de sociabilidade. A constituição da subjetividade negra, em Fanon, portanto, não está exatamente na chave da inferioridade, mas na da inexistência, do aviltamento da sua humanidade, da negação e das ausências que ele internaliza. Por meio da negação, tanto o *eu* quanto o *Outro* se tornam uma raça; uma delas, entretanto, no campo da humanidade, a outra a sua recusa.

Esse processo violento desarticulou o universo de percepção do colonizado e engendrou uma série de psicodestaques que tiveram impacto na constituição da subjetividade desse *Outro* que não será nunca semelhante ao *Eu* europeu colonizador, tampouco contemporâneo a este, já que o negro é remetido a um passado (deformado e desfigurado) na escala evolutiva da formação da humanidade, do surgimento da História e da racionalidade científica. Fanon mostra como o psiquismo colonizado internaliza a sucessão de sinais negativos que lhe são imputados e busca incessantemente atingir a “brancura” como destino de humanidade ou acaba por corresponder ao que lhe é destinado como *si mesmo*. Ocorre ademais, desde essa perspectiva, a *epidermização* dessa sub-humanidade, processo que estabelecerá vínculos dados como *naturais* entre cada centímetro da sua epiderme, cada traço do seu corpo, à concepções negativas, como da imoralidade, criminalidade, irracionalidade, animalidade, promiscuidade, agressividade, primitividade, em uma postulação ambivalente de ausências e excessos; desejo e recusa.

17 “Ao primeiro olhar do branco, ele [o negro] sente o peso de sua melanina” (p. 125).

Fanon analisou diversas situações em que observou fragmentações psíquicas derivadas das rupturas colonialmente provocadas aos vínculos afetivos e sociais que sustentam o pertencimento a uma comunidade cultural. A instalação colonial militarizada nas comunidades africanas muçulmanas, por exemplo, não só alterou profundamente a relação destas com a terra e com as formas e relações de produção, como criou também os miseráveis, introduziu sentimentos e alterou o seu patrimônio afetivo e cultural; dissociação das modalidades de existência, ridicularização dos sistemas de referência. O dispositivo colonial gerava uma tensão psíquica permanente, porque o mundo colonial era um mundo de violações e hostil cujos múltiplos signos rejeitavam o colonizado, ao mesmo tempo em que lhe despertava inveja.

Diz-nos Fanon (1979: 42): “no mundo colonial a afetividade do colonizado se mantém à flor da pele como uma chaga viva que evita o agente cáustico”. Nesse contexto, ele pôde identificar que uma das dimensões dos efeitos do colonialismo era a subjetiva, como escrevera em *PNMB*. Esse processo de clivagens e interdições à existência, como experiência vivida, institui a desconfiança e a incerteza de quem se é. Afinal, o referente de identificações já não está mais na comunidade de vínculo cultural, tampouco na sua história e, sim, em uma relação em que lhe colocam: *Você não é. Você é um negro*.

Essa densa socioanálise que Fanon realiza acerca de como a constituição subjetiva do norte-africano é impactada pelo empreendimento econômico, político, social, cognitivo e psíquico colonial considera esse sistema em termos da série de “ameaças” que o colonizado experimenta, em sua afetividade, na atividade social e no exercício da cidadania e do sentimento de não ter um lugar. Mais ainda, observa que, tendo dilacerados os vínculos mais significativos da vida humana com aqueles referentes sociais e culturais que sustentam a construção da identidade, esse homem vivenciará a vida sob o espectro da morte. Adoece-se da perda da vida em comunhão e, em decorrência, do esvaziamento de sua própria substância:

O norte africano reúne todas as condições que tornam um homem doente. Sem família, sem amor, sem relações humanas, sem comunhão com a coletividade, o primeiro encontro consigo próprio far-se-á de um modo neurótico, de um modo patológico, sentir-se-á esgotado, sem vida, em corpo a corpo com a morte, uma morte aquém da morte, uma morte na vida, e que haverá de mais patético do que este homem de músculos robustos que nos diz com sua voz verdadeiramente quebrada: “Doutor, vou morrer”? (1969: 17).

Essa morte, explica-nos Fanon, é experimentada cotidianamente: na consulta, nos estabelecimentos, no cinema, nos jornais, no medo que os outros têm do negro, nos “séculos de verdade branca”. Aqui também Fanon é incisivo, a produção patológica da experiência vivida do negro é obra do sistema branco-colonial europeu que, ao alinhar a estrutura psíquica e familiar à estrutura da nação, no negro produzirá as anomalias. “Quando não há mais o ‘mínimo humano’, não há cultura” (1983: 150).

Stuart Hall: articulação, racialização e as interpelações à subjetividade negra

O sociólogo e crítico cultural, de origem caribenha, Stuart Hall, apoiado nas formulações de Du Bois e Fanon (Silvério, 2020), levaria, supomos, tais reflexões em torno da subjetividade negra mais adiante. Ao lidar com a questão da “raça” diretamente e/ou analisar as formações sociais em que “raça” é uma característica saliente, o texto *Race, articulation and societies structured in dominance* (1980) nos parece um fundamental e não menos complexo ponto de início da reflexão. Preocupado em interpelar as duas tendências dominantes na abordagem desse campo de estudos, naquele momento, a “econômica” e a “sociológica” (recorrentemente tomada como pluralista), Hall investiria naquilo que veio nomear de *teoria da articulação*, como alternativa, um deslocamento, parcial, senão total, em relação a cada uma dessas tendências dominantes, estabelecendo uma reestruturação desse campo teórico e de estudos.

Assim, a fim de romper com ambas as limitações analíticas anteriormente enunciadas, o crítico cultural elaboraria o seu argumento em três complexos passos. O primeiro concerne a uma aproximação às formulações do sociólogo sul-africano, radicado na Inglaterra, John Rex (1970, 1973). Diferente da narrativa, digamos, clássica, o capitalismo na África do Sul não se instalou e desenvolveu-se por meio da expansão do mercado baseada no trabalho livre, mas em meio à conquista e à colonização dos povos de origem Bantu e sua incorporação por meio do trabalho não livre ao sistema capitalista de produção. Tal forma supostamente atípica da instituição do trabalho possibilitaria uma forma mais precisa de delinear os mecanismos econômicos que serviram para incorporar a classe de trabalhadores sul-africanos no sistema capitalista de modo a, no entanto, preservar a estrutura racial/colonial. A análise tem seu início na esfera do econômico, porém não se resume a ela, diferenciando-se dos pressupostos do tipo clássico.

Subjacente a essa distinção analítica, argumenta Hall, reside uma controvérsia teórico-política: “ou seja, uma recusa em reconhecer o ‘eurocentrismo’ do

marxismo, baseado na extrapolação para outras formações sociais de formas de desenvolvimento, caminhos e lógicas peculiares, generalizadas ilegitimamente, para casos não europeus”. O argumento de Rex não é de todo satisfatório, entretanto, de acordo com Hall (1980: 315-316), o seu trabalho seria um ganho indubitável em relação às perspectivas marxistas simplistas (*simple Marxism*) e o seu reducionismo eurocêntrico. O resultado dessa projeção moderna/colonial teria levado a supor-se que, onde quer que houvesse acumulação de capital, haveria também uma acelerada e teleológica transformação social com destino às relações modernas capitalistas de trabalho e de sociabilidade.

Assim, reconhecendo o mérito do trabalho de Rex e o tomando como ponto de partida, Hall (1980: 316) empreenderia seu esforço analítico (aqui entramos no segundo dos três passos) a fim de requalificar e oferecer uma teorização mais adequada acerca da correlação entre raça/racismo/colonialismo e modo de produção. O que é extremamente significativo para Hall é a articulação de dois modos de produção, uma estrutura articulada complexa que é, ela própria, estruturada em “posição dominante”. Ao caminho, entramos no terceiro e último passo elaborado por Hall na construção do seu argumento, que começa neste texto de 1980, mas que, podemos dizer, permeia e ganharia cada vez mais centralidade no conjunto de suas produções posteriores, a saber, a *representação*.

Trata-se de uma ampla passada no pensamento do autor, que engloba tanto a inflexão gramsciana e althuseriana quanto a aproximação de Hall com o pós-estruturalismo com base nos trabalhos de Foucault, Derrida e a *différance*. Definido como muito mais do que uma simples relação entre coerção e consenso, o conceito de “hegemonia” de Gramsci (1971) tornaria inteligível, de acordo com Hall, a luta pela autoridade e pelo consentimento. Ao citar Althusser (1971) em meio à discussão, Hall sugere que também Gramsci não só compartilharia da formulação do filósofo de que a hegemonia operaria por meio de instituições, aparatos e relações entre a sociedade civil e o Estado, mas que a ideologia é também mobilizada como uma esfera específica da (re)produção do social. Ela (a ideologia) seria um nível distinto, um mecanismo relativamente autônomo.

Com respeito, especificamente, às sociedades racialmente estruturadas em dominância, isto significa oferecer uma teorização mais adequada do racismo que seja capaz de lidar a um só tempo tanto com as características econômicas quanto com as supraestruturais de tais sociedades. Hall leva a reflexão mais adiante ao afirmar que o racismo, tão ativo no nível econômico, no qual Gramsci insiste que “a hegemonia deve primeiro ser garantida, terá ou contrairá relações elaboradas em outras instâncias – nos níveis político, cultural e ideológico”

(HALL, 1980, p. 338). Isso, segundo Hall, dá a dimensão da centralidade prática e teórica da raça e do racismo. O racismo e a raça são, em outras palavras, um meio dominante de representação. A teoria da articulação faria, enfim, a raça emergir como categoria de análise; no entanto, agora não mais subsumida formalmente à classe.

Esse deslocamento é também um descentramento de fundamental importância para a nossa reflexão, pois contribui para desnaturalizar a presumível e substantivamente dada relação entre brancos e negros. Essa desnaturalização exige que voltemos a nossa atenção para as condições de emergência dessas categorias (negro/branco). Esse descentramento, entretanto, não para aqui. A análise, com efeito, necessitaria ser suplementada pela investigação das formas específicas com que as representações raciais (negro/branco) foram construídas e desempenharam seu trabalho por meio dos diferentes níveis (político, ideológico, econômico) e sob diferentes condições históricas.

Os trabalhos posteriores elaborados por Hall (2003 [1992], 2017 [1994], 2016 [1997]) se preocupariam em investigar a história da diferença, as condições de emergência e as práticas de representação que foram designadas a começar do ocidente (*West*) para classificar e posicionar o negro (*o outro, rest*) no interior de um estrutura de dominação organizada racialmente. Essa agenda de investigação, atravessada pelo contato do autor com o pensamento pós-estruturalista francês (*différance*) e com o trabalho de Fanon (1952 [2008]), possibilitou uma renovada e poderosa analítica da cultura.

Esta crítica, antes endereçada apenas ao reducionismo da perspectiva marxista no texto de 1980, ganha centralidade na constituição e agenda do pensamento pós-colonial e passa a ser estendida ao cânone da teoria social, particularmente ao literário (romances nacionalistas/colonialistas), ao antropológico e ao sociológico (notadamente as teorias da modernização e as tradição de pensamento acerca da constituição do sujeito/indivíduo moderno). De outro lado, Hall (2017 [1994], 2016 [1997]) torna a investigação em torno da representação (particularmente aquelas normativas e fechadas) e da preocupação com suas condições de emergência parte integrante da sua crítica. Levando em consideração essa posição teórico-política, o crítico cultural nos oferece a seguinte definição do conceito de “raça”, ou, melhor dizendo, de “racialização”:

Quero avançar no argumento escandaloso de que, social, histórica e politicamente, a raça é um discurso (um signo, uma representação); que opera como uma linguagem, como um significante deslizante; que seus significantes fazem referência não a fatos geneticamente estabelecidos, mas aos

sistemas de significado que vieram a ser fixados nas classificações da cultura; e que esses significados têm efeitos reais, não por causa de alguma verdade inerente à sua classificação científica, mas por causa da vontade de poder e do regime da verdade instituídos nas relações cambiantes do discurso que esses significados estabelecem com nossos conceitos e ideias no mundo, no campo significante. Essa vontade de verdade da ideia de raça alcança seus efeitos através das maneiras pelas quais os sistemas discursivos organizam e regulam as práticas sociais de homens e mulheres em suas interações diárias (Hall, 2017 [1994]: 45).

O conceito de racialização – ou, como posteriormente Hall veio caracterizá-lo, de regimes racializados de representação – é aquele que analiticamente realizar ambas as seguintes tarefas: tem sido, ao mesmo tempo, o responsável por tornar inteligível o modo racializado pelo qual as epistemes modernas vieram a constituir-se e como sujeitos e grupos são inscritos em meio a representações normativas (e os problemas políticos daí oriundos), em identidades herméticas e fechadas. Portanto, ao reconhecer a representação como um momento de constituição e estruturação do social, inescapável, pois não há existência fora do mundo da cultura, Hall investiu nas duas seguintes críticas que são relacionadas entre si. A primeira diz respeito a investigar os modos pelos quais o Ocidente prestar-se-ia a representar, classificar, nomear e posicionar o negro (o *Outro*) dentro de suas narrativas ou, melhor dizendo, interpelações segundo as suas projeções colonialistas escamoteadas por meio de signos de universalidade e modernidade. Na segunda, Hall (2017 [1994], 2016 [1997]) torna a investigação em torno da representação (particularmente aquelas normativas e fechadas) e da preocupação com suas condições de emergência parte integrante da sua crítica à política cultural negra, sobretudo, na análise da identidade/subjetividade negra.

Quanto à primeira crítica, destaca-se, queremos argumentar, o clássico texto *Identidade cultural na pós-modernidade*, publicado originalmente em 1992, no qual Hall argumenta que, distinta dos dois tipos anteriores de identidade, organizados segundo os modelos “iluminista” e “sociológico” de sujeito, a identidade cultural pós-moderna, que opera por meio das novas condições de existência, estaria descentrada de forma sistêmica os dois principais elementos constitutivos do mundo moderno/colonial: o sujeito sociológico e o Estado-nação (Hall, 2015). As grandes narrativas/interpelações sociológicas e nacionais promoveram uma forma de identidade cultural que, dada a persistência de um núcleo estável, suturavam o sujeito à estrutura, estabilizando “tanto os sujeitos

quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis” (Hall, 2015: 12).

Essa equação essencial ao mundo moderno e a constituição das solidariedades políticas negras (Appiah, 1997; Gilroy, 2002, 2004) – identidade cultural relativamente estável e Estado-nação – têm, entretanto, passado por profundas transformações. O descentramento do sujeito sociológico devido à emergência de formulações teóricas como, por exemplo, no caso das formulações de Jacques Derrida e Michel Foucault, denunciaram os seus limites, especialmente a partir da segunda metade do século XX. A tomada da identidade como algo formado ao longo do tempo, por meio de processos inconscientes e não inatos, mais adequado, nesse sentido, falar de processos de identificação em vez de identidades, destacando a provisoriade desta constituição. Por fim, acrescenta-se a esse conjunto de descentramentos teóricos endereçados ao sujeito/identidade a crítica às narrativas homogeneizadoras da identidade cultural, isto é, uma profunda desconstrução das narrativas nacionais. Nesse sentido, vale chamar a atenção para o fato de que quando Hall (2015: 47) evoca o conceito de “identidade cultural”, ele está particularmente preocupado com a identidade nacional, com a noção de “cultura nacional” e como essa entidade política, produtora de sentido – um sistema de representação cultural – jamais fora tão homogênea quanto se supôs que ela fosse.

Se as nações e signos de solidariedades políticas supostamente naturais jamais foram homogêneos, também as solidariedades, a política (identidade) cultural e o sujeito negro não o foram. O que nos leva, enfim, ao segundo eixo crítico que anteriormente mencionamos. Hall publica dois textos seminais para a crítica da política-cultural negra, *Que negro é esse na cultura negra* (2015 [1992]) e *Quem precisa de Identidade* (2014 [1996]), nos quais salientaria a necessidade do fim da relação ingênua entre as exigências políticas que residem sobre a identidade cultural negra no mundo contemporâneo e a crítica pós-estruturalista do sujeito. Isto é, ao mesmo tempo que Hall (2003b [1999]: 347) afirma a necessidade de problematizarmos a inocência que reside sobre a ideia de um sujeito/subjetividade negro essencial, muitas vezes condescendente, intencionalmente ou não, com as práticas de representação estereotípicas ocidentais acerca do Outro e indispensável à constituição do Estado-Nação, o autor também nos convida a reconhecer (Hall, 2014 [1996]) a exigência de sustentar uma identidade cultural negra interessada.

Mas, isso não é tudo. Se o sujeito/subjetividade Negra substantiva foi e tem sido fundamental, de um lado, para sustentar aquelas narrativas literárias de identidade cultural e nação tidas como homogêneas e herméticas, do outro,

sem tal sujeito muitas daquelas grandes teorias das ciências sociais que se sedimentariam na primeira metade do século XX não viriam a funcionar. Sejam as teorias sociológicas acerca de “quem” ou “do que é” a modernidade (Hall, 2003 [1992]) ou as tradições antropológicas sobre a diferença e a natureza da cultura (Clifford, 1994 [2008]), para citar os exemplos possivelmente mais decisivos para a teoria social, elas articulam sob seus pressupostos a ideia de um sujeito centrado: o sujeito sociológico e/ou sujeito cultural.

As negações da negação e o tornar-se um sujeito afro-diaspórico

O debate acerca da constituição da subjetividade/sujeito negro é metonímico, trata-se de um problema mais geral à teoria social, pois coloca em evidência os limites das teorias emancipatórias à disposição desses sujeitos e grupos. Aquelas teorias cujo paladar do horizonte estético-político moderno aprecia e que a teoria social ocidental tem em alta estima, o universalismo liberal e a revolução proletária (classista), ambas centradas na Nação, não são menos do que o futuro branco inescapável do qual os africanos e seus descendentes seriam o passado. Defende-se, desculpem-nos o pleonasma, um “historicismo ontológico” (Flor, 2020). O justo e necessário reconhecimento e a igual dignidade (igualdade) que emergem desses historicismos (em que pesem as suas pretensões emancipatórias e democráticas) são, no limite, a permissão de “ser” ou “estar” sob registro do *Humano* apenas “se” e “quando” em parâmetros específicos.

Foi em resposta aos seus encontros com essa fatídica ligação entre conhecimento racializado, poder e as ideologias de desumanidade que intelectuais negros e africanos, com especial atenção ao pensadores antes referidos, ofereceram alternativas criativas – “saídas” – para essa subjetividade que é histórica e cotidianamente interdita. A despeito dos especialistas das ciências humanas que deliberadamente negaram tais alternativas, aos intelectuais negros, esse debate não é novo, pelo contrário. Desde a fundação daquela ciência social tida como responsável por explicar/narrar o mundo moderno, a *Sociologia*, ainda no final do século XIX, as antinomias da modernidade e da Nação já ocupavam o horizonte teórico-político e as lutas espirituais de Du Bois. A questão que nos parece crucial (uma dentre as motivações centrais a esse breve texto) é: como os intelectuais negros perspectivaram a busca por liberdade e qual a natureza dessas proposições político-filosóficas a fim de negar a negação nessa busca? Para tanto, continuemos trabalhando com Du Bois.

Um pária racial na casa da nação (americana). Como vimos, essa condição é fundamental à forma como Du Bois pensa a constituição da subjetividade

negra, na medida em que traduz a cisão ontológica promovida pela linha de cor, tornando irreconciliável ser negro e americano. O capítulo *Sobre o retorno de João*, em AAGN, talvez pudesse ser lido como a irrealizável integração dessa dualidade que atormentou o sociólogo e, ao mesmo tempo, como sinalizador das pistas de um momento limiar, não por acaso comum a Frantz Fanon (nas ruas de Lion) e Stuart Hall (nas ruas de Londres), responsável por fomentar o tipo de solidariedade política e étnica necessária para que a “mente do negro alcance a saída” (Du Bois, 1925). Com efeito, nesse ensaio, Du Bois expõe tanto a interdição branca aos sonhos, à existência socialmente partilhada e à possibilidade de viver uma geografia da cidade quanto a solidariedade negra de seus professores. Mais do que isso, o ensaio é uma alegoria teórico-biográfica da experiência de dispersão e deslocamento não apenas do período em que Du Bois transita pelo norte dos Estados Unidos, na Harvard University, como é uma forma de tradução do período em que permaneceu na Friedrich Wilhelms Universität, Alemanha, entre 1892 e 1894, e das lutas espirituais/subjetivas após seu retorno.

O texto/alegoria do retorno de João analisa uma identidade absolutamente relacional que vai se deslocando entre o desejo de tornar-se, pertencer, participar e responder ao reconhecimento como um semelhante. João deixará mãe e irmã e irá para o Norte para estudar e retornar professor. Por muito tempo, a sua volta era comentário na redondeza – aguardavam o João negro arquetípico colonial. No Norte, entretanto, João participou da vida social que forjava a cidadania americana. João estudara, a duras penas tomara consciência de quem ele era e do que poderia realizar. Sonhou e retornou. Na realidade, diríamos que João jamais retornara. Aquele que chega não era mais o que havia deixado a comunidade anos antes, as experiências que vivenciara, os pensamentos que foram alargados, reformulados, questionados, os espaços que frequentou, constituíram um João que agora chega pela porta da frente, ousa ensinar, conhece a importância das escolas, arrisca ser humanamente negro americano no Sul, mas sua condição fora inscrita em seu corpo e na história social desse Sul: João é um negro e terá de se dirigir à porta de trás da casa do senhor. Só há um lugar para si nessa sociedade, o de negro. João veio para realizar, tal como nos coloca Fanon (1983: 91), chegou preocupado em dar um sentido às coisas, querendo participar na criação do novo mundo, no entanto, seu desejo de realização é rejeitado e eis que se descobre objeto no meio de outros objetos.

A autoconsciência possível, nesse caso, é distorcida por se reconhecer a si mesmo diante do mundo branco e os embates dessa alma serão de tal maneira tempestuosos e tensos que Du Bois nos diz que esse corpo só não dilacera por um obstinado esforço – que esforço? O de tentar, a despeito da sistemática

interdição que lhe imputam, buscar alguma integralidade: “Duas almas, dois pensamentos, dois embates irreconciliáveis, dois ideais conflitantes, num corpo negro, impedido, apenas por um obstinado esforço, de bipartir-se” (1998: 39). Além de evidenciar o contínuo debate que Du Bois estabeleceu com a dialética do senhor e do escravo hegeliana como método de formulação de um sentido de eu/*self*/subjetividade não alienado de si, tal esforço pela integridade entre as duas almas que habitam esse corpo negro e a sua integração à sociedade americana também demarcaria uma espécie de “primeiro momento” da sua proposição político-filosófica.

Essa subjetividade cindida, essa falsa autoconsciência pode dar lugar a uma “verdadeira autoconsciência”. A rejeição da falsa autoconsciência apenas se realizará historicamente quando as condições que inscrevem a negação do negro forem superadas (o racismo e o preconceito) e a supremacia branca (que é outra forma de falsa autoconsciência) for demolida. “A história do Negro americano é a história dessa luta [por reconhecimento] – este anseio por atingir a humanidade consciente, por fundir a sua dupla individualidade em um *eu* melhor e mais verdadeiro. [...] Este, então, é o propósito da sua luta em ser um *colaborador no reino da cultura*” (Du Bois, 1998 [1903]: 54; grifos nossos).

Contudo, o ideal de integração sofre dois duros golpes, a Grande Guerra (1914-1917) e o *crash* da bolsa de 1929 que culminaram, primeiro, em um questionamento generalizado do, aparentemente incontestável, progresso científico, ético e moral do mundo moderno e, segundo, no amplo empobrecimento da comunidade nacional americana. Desestabilizadores, ambos os processos, haveriam de abrir novamente a possibilidade de incorporar o negro, enquanto um segmento que deu uma contribuição à formação daquele estado nacional, no entanto, essa transição não ocorreu. A linha de cor permanece. Como resultado, a perspectiva da integração, seja no seu sentido, digamos, mais fenomenológico, como um movimento em direção à constituição de um “*eu* melhor e mais verdadeiro” e no seu sentido mais sociológico passa a ser interrogada por Du Bois, compelindo-o a adereçar sua proposição com outros predicados suplementares, não menos fundamentais.

A solidariedade almejada por Du Bois, esse sociólogo atento à permanência transfigurada das taxinomias raciais e à sua operatividade na economia política, será finalmente projetada para além das fronteiras da nação, entre uma comunidade racial transnacional - no seio da qual a África emergirá como um signo que tornará possível narrar essa ‘comunidade’ e que sua origem comum e re-humanizar o negro. Du Bois está criando uma perspectiva de memória longa, de um ponto de vista para além das formações nacionais. A constituição dessa

comunidade é possibilitada pela situação histórica, sabendo que a África tem dado, ao longo dos séculos, uma crucial contribuição ao mundo. A ideia de comunidade de longa memória, em Du Bois, deve-se salientar, não se assenta em nenhuma substância biológica, e sim na compreensão de como os povos criam identidades não substantivas, por um lado, por outro a base dessa memória é a situação em que esse povo se encontra, sabendo da diversidade interna ao negro e africano de origem e sem pensar tal comunidade essencialmente. Questionado sobre o quê, para ele, África significa¹⁸, pondera o sociólogo, estabelecendo um diálogo crítico com as suas formulações iniciais, ainda da transição do século XIX ao XX:

Eu haveria respondido à pergunta de modo simples: eu teria dito a “pátria” (fatherland) ou talvez melhor a “pátria mãe” (motherland) porque nasci no século em que as paredes da raça eram claras e retas; quando o mundo consistia de raças mutuamente exclusivas; e mesmo que as bordas pudessem ser borradas, não havia dúvida de definição e compreensão exata do *significado da palavra*. Um dos primeiros panfletos que escrevi em 1897 foi sobre “A Conservação das Raças”, onde estabeleci como o primeiro artigo de um credo racial proposto: “Acreditamos que o povo negro, como raça, tem uma contribuição a dar à civilização e a humanidade que nenhuma outra raça pode fazer”. Desde então, o conceito de *raça mudou tanto* e apresentou tantas contradições que, ao encarar a África, me pergunto: o que há entre nós que constitui um laço que eu posso sentir melhor do que explicar? [...] Mas uma coisa é certa e é o fato de que desde o século XV esses meus ancestrais e seus outros descendentes têm uma história comum, sofreram um desastre comum e têm uma longa memória. Os verdadeiros laços de herança entre os indivíduos desse grupo variam com os ancestrais que eles têm em comum e muitos outros: europeus e semitas, talvez mongóis, certamente índios americanos. Mas o vínculo físico é mínimo e o emblema de cor relativamente

18 Vale mencionar que, segundo Simon Gikand (2005), mais do que isso, a atenção de DuBois a aspectos relativos à arte e à estética foi, sobretudo, parte da busca por um meio pelo qual “o negro pudesse entrar na cultura da modernidade como um sujeito não alienado”. Nesse sentido, a própria África teria esse papel enquanto uma categoria estética, “DuBois parecia acreditar que na arte, e especialmente naquilo que via como a natureza essencialmente artística do africano, podia ser encontrada uma saída significativa para fora da clausura da racionalidade” - a de uma ideologia estética. “DuBois esforçou-se, especialmente nas primeiras obras, por estetizar a África. Foi apenas na sua estetização que o continente pôde ter valor para aqueles que dele estavam desligados. E assim, o africano entrou pela primeira vez na consciência de DuBois sob a forma de canção”.

Ver: GIKANDI, Simon. W. E. B. Du Bois and the Identity of Africa. *GEFAME Journal of African Studies*. University of Michigan Library. vol. 2, no. 1, 2005.

sem importância, *exceto como um emblema*; a verdadeira essência desse parentesco é sua *herança social de escravidão; a discriminação e o insulto; e essa herança une não apenas os filhos da África*, mas se estende pela Ásia amarela e pelos mares do sul. É essa unidade que me atrai para a África (Du Bois, 2007 [1940]: 59; grifos nossos).

É para *além das colinas*, a leste do Atlântico, para um lugar antes do Véu, na longa memória, que Du Bois lançará uma de suas preces¹⁹: “Escuta, ó Ilhas, estas Vozes de dentro do Véu, pois elas retratam o sofrimento mais humano do XX Ciclo daquele pobre Jesus que foi chamado o Cristo!” (Du Bois, 1920: 221) e erigirá um Hino aos Povos²⁰ suplicando a *divina humanidade*. É sob esses termos, que podemos observar em Du Bois, se não a presença acabada de um sujeito e/ou uma subjetividade diaspórica, certamente as condições e fundamentos para a sua emergência, primeiro como horizonte semântico para a constituição de um senso de pertencimento e identidade, posteriormente, como conceito e categoria de análise da experiência histórica e coletiva dos africanos e seus descendentes – em que as notas da partitura do futuro serão criadas²¹ nos ‘tambores falantes’ dos viajantes não mais cansados, “como a mais bela expressão da experiência humana nascida deste lado dos mares” (1998: 216).

O pensador afro-americano não apenas esteve entre os presentes da reunião da *African Association* ocorrida em Londres no ano de 1900, nomeada *Conferência Pan-Africana*, momento em que não só o termo é usado pela primeira vez, como a sua desinência, *pan-africanismo*, é por Du Bois popularizada (Dufoix, 2017: 200; Decraene, 1962: 14), mas, devido ao seu “prodigioso corpo de trabalho, que inclui novelas, poesia, peças, ensaios e estudos de história, sociologia e economia”, ele é claramente identificado como um dos principais arquitetos da construção dos estudos da diáspora africana (*african diaspora studies*) (Gomez, 2004: 177).

19 A última prece de Fanon, em *Pele Negra*, é para o corpo: “*Oh! corpo, faça de mim um homem que questione sempre!*” (1983: 190).

20 *A Hymn to the Peoples*. And hearing, seeing, knowing all, we cry: Save us, World-Spirit, from our lesser selves! Grant us that war and hatred cease, Reveal our souls in every race and hue! Help us, O Human God, in this Thy Truce, To make Humanity divine!

21 A apresentação de transcrições musicais sem letra na abertura dos ensaios em *Souls* expressa a concepção de Du Bois de que as melodias têm uma vida e carregam um valor que podem viajar pela longa memória desde a “avó de seu avô” (Carter-Enyi, 2018).

“The child sang it to his children and they to their children’s children, and so two hundred years it has travelled down to us and we sing it to our children, knowing as little as our fathers what its words may mean, but knowing well the meaning of its music” (Du Bois, 1998: 219).

Ver: CARTER-ENYI, Aaron. “Music More Ancient than Words”: W. E. B. Du Bois’s Theories on African Aurality. *Sounding Out!*, 2018.

Nesse sentido, Du Bois e muitos outros formuladores do pan-africanismo, tais como Carter G. Woodson, Alexander Crummell, Martin Delany e Edward Blyden, por meio de uma perspectiva, muitas vezes, genealógica, aproximaram a dispersão violenta da terra de origem, causada pelo tráfico de escravizados, e a experiência dos africanos escravizados no novo mundo à narrativa judaica da dispersão e exílio. A relação entre êxodo, sofrimento, memória coletiva e redenção se tornaram os elementos responsáveis por fornecer os primeiros recursos semânticos (narrativa comum) para a elaboração da identidade e da historicidade dos escravizados, possibilitando-os se conceber enquanto povo (Shepper-son, 1994; Edwards, 2001, 2003; Dufoux, 2017).

O fanonismo, ao formular o princípio *sociogênico* que insere os efeitos do colonialismo na constituição da análise da experiência vivida do negro, pode ser pensado como um momento de superação crítica da perspectiva anterior. Fanon também aposta alto na *consciência* que não só deve conduzir à luta anticolonial, mas à libertação do negro da sua própria negrura substancializada – novamente aqui o diálogo crítico com a dialética do senhor e do escravo hegeliana é tomado como método de formulação de um sentido de eu/self/subjetividade não alienada. A libertação deve ser ao mesmo tempo individual e social, política, material e psíquica, deve ser, em suas palavras, uma libertação total. O homem novo triunfará com a nação liberta, quando esta triunfar. A luta anticolonial é também a luta por essa libertação no campo psíquico, desarticulando as noções de sub-humanidade ou não humanidade naturalizadas e infiltradas na consciência do colonizado. O desprezo branco-colonial europeu é expulso de dentro de si, “liquida[ndo] todas as mentiras cravadas em seu corpo pela opressão” (Fanon, 1979: 266). Esse é o momento em que o negro e/ou africano construídos hetero-hierarquicamente com base em relações de saber/poder/diferença encontra a possibilidade de desconstruir as condições impostas de *outridade*, de *coisa*. Nesse sentido, desfazer-se da dupla determinação a que foi exposto, a da *cultura* colonialmente imposta (sobredeterminação) que ele internaliza por meio das representações que circulam no mundo colonial e a da *biologia*²², no contínuo da epidermização à genitalização²³. Aqui, na dialética especular de reconhecimento, “o olho não é apenas espelho, mas espelho retificador. O olho deve nos permitir corrigir os erros culturais” (1983: 164).

22 “Sempre me surpreendeu ver com que rapidez passa-se de ‘belo jovem negro’ ao ‘jovem potro garanhão’ (Fanon, 1983: 137).

23 Analisando um escrito da época, Fanon diz: “não mais se percebe o negro, mas um membro: o negro eclipsou-se. Tornou-se um pênis” (1983: 139).

A descoberta de sua própria humanidade introduz um abalo essencial no mundo e também a revolucionária segurança que o colonizado terá para o combate. Descendo aos verdadeiros infernos, à *zona do não ser*, o homem negro vai poder olhar²⁴ verdadeiramente para como se constitui todo esse conjunto de aberrações e violações de si, a usurpação de sua consciência, o adoecimento de sua gente – daí o privilégio tal como da segunda visão duboisiana²⁵, mas é com a coragem de quem encara essa descida, que ele poderá emergir livre da clausura na qual fora encerrado - o extraordinário, então, acontece²⁶ – emergir humano: “Há uma zona do não ser, uma região extremamente estéril e árida, uma rampa totalmente despojada de onde um autêntico nascimento pode advir. Na maioria dos casos o Negro não tem o privilégio de realizar esta descida aos verdadeiros Infernos” (Fanon, 1983: 10). E para quê? Para a refundição total do seu mundo, com a exclusão irreversível do estatuto colonial, de suas “terras” e do seu pensamento, para reconstituir o mundo e a sua integridade psíquica e poder dar, finalmente, um sentido à vida vivida dos danados da Terra, porque no “regime colonial [...] viver não é de modo algum encarnar valores, inserir-se no desenvolvimento coerente e fecundo de um mundo. Viver é não morrer. Existir é manter a vida” (1979, p. 265).

A exigência fanoniana, como projeto histórico político e psíquico revolucionário, portanto, será a de estarem – os negros – no mundo plenos de humanidade, restabelecer a “consustancialidade do nós e do eu” (Fanon, 1979: 279), “por homens novos, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é, em verdade, criação de “homens novos”, em que “os últimos serão os primeiros” (1979: 26-27). Redescobrir sua humanidade significa reconhecer que sua vida – a

24 Aqui também o “olhar” se situa para além do que os olhos podem apreender, diz mais respeito à interpretação daquilo que a mente pode perceber por meio da sua constituição sócio-cultural. Aliás, a apreensão de como o negro é representado é parte do olhar como sistema perceptório amplo na dialética fanoniana do reconhecimento. Em PLMB (1983: 122-124), referindo-se aos periódicos ilustrados escritos por brancos e destinados às crianças brancas, mas devorados pelos jovens negros nas colônias, Fanon escreve: “E o Lobo, o Diabo, o Gênio Mau, o Mal, o Selvagem são sempre representados por um negro, por um índio, e como há sempre identificação com o vencedor, [...] o jovem negro se identifica com o explorador, com o civilizador, com o Branco que traz [...] uma verdade toda branca”.

25 Entre as obras pessoais de Fanon, encontrava-se um exemplar de W. E. B. Du Bois: *Pan - Africanism and the liberation of Southern Africa*, de Edouard Glissant: *Les Indes poème de l'une et l'autre terre* e de C. L. R. James: *The black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. O catálogo das obras de Fanon pode ser acessado na página do *Centre National de Recherches Préhistoriques Anthropologiques et Historiques* (CNRPAH). Disponível em: <<http://www.cnrpah.org/images/catalogues/fanon.pdf>>. Acesso em: 08 fev. 2021.

26 “[...] só tenho uma solução: ignorar este drama absurdo que os outros criaram ao redor de mim, afastar estes dois polos que são igualmente inaceitáveis e, através de um particular humano tender para o universal. Quando o negro [...] desce, acontece algo de extraordinário” (1983: 161).

vida de todos – importa. O olhar branco colonial não mais o fulmina e o imobiliza, sua voz já não o petrifica, sua presença não perturba e não mais intimida.

“Não tenho o dever de ser isto nem aquilo [...] Descubro-me no mundo e me reconheço com um único direito: aquele de exigir do outro um comportamento humano” (Fanon, 1983: 187): esse projeto de humanização tem coerência e amplitude em Fanon que o estende para a tessitura da vida cotidiana, para os hospitais psiquiátricos onde a desumanização/despersonalização continuava. Fanon, em seus escritos, argumentou que a “integração dissolvente em um hospital psiquiátrico[...] abre caminho aos fantasmas da fragmentação corporal ou da erosão do ego” (Fanon *apud* Khalfa, 2020: 55), analisada também em *Pele Negra*. A luta anticolonial era também uma luta pela liberdade psiquiátrica porque não era somente “contra as forças inimigas como também contra os núcleos de desespero cristalizados no corpo do colonizado” (Fanon, 1979: 254). A loucura, como soube Fanon, é uma patologia da liberdade e a privação da liberdade é um dos resultados dramáticos da colonização que chega a privar o sujeito de sua própria consciência, de si mesmo.

Por isso, lemos os movimentos da antipsiquiatria nos trabalhos de Fanon, a sua formulação do hospital-dia era um projeto psiquiátrico político que fazia parte do projeto de libertação mais amplo. “A doença situa o doente num mundo em que sua liberdade, sua vontade e seus desejos são constantemente violados por obsessões, inibições, contra ordens e angústias” (Fanon *apud* Khalfa, 2020: 54). Como os contextos de referência culturalmente informados são violados no colonialismo, a psiquiatria deve ser uma prática política. Era esse o seu trabalho psicoterapêutico – a *socioterapia* como textura da vida cotidiana, no Hospital em Túnis: “reconstruir a personalidade e reconduzir o paciente a uma existência social o mais normal possível” (Khalfa, 2020: 38).

Para tanto, a construção de uma estrutura social era fator essencial na reconstrução da personalidade/subjetividade. Assim, a luta anticolonial era pela reconstrução nacional e pela reconstituição subjetiva, pela reestruturação da personalidade e da nação. A libertação, almejada e lutada por Fanon, tinha de ser total, dizer respeito a todas as dimensões da personalidade e da existência de homens e mulheres, à propriedade dos meios materiais para que a transformação radical da sociedade fosse possível (Fanon, 1979: 267).

Com base nas proposições de Fanon é possível tanto dar inteligibilidade aos processos de dominância impostos pelo colonialismo, com base na construção do outro enquanto *ausência* de similaridade quanto vislumbrar e/ou construir as saídas, no sentido de reler, ou reinterpretar, a experiência dos descendentes de africanos no novo mundo. Por tais razões, Fanon também pode ser lido

como operador prático dos diferentes sentidos que o conceito de diáspora africana, em germinação à época²⁷, está adquirindo, uma vez que a emancipação é o caminho para a realização da liberdade: a identidade dos *condenados da Terra* não dependeria apenas da superação da exploração econômica, ela também depende da desracialização da experiência humana que tem como protagonista, a partir daquele momento, os africanos e negros. Dito de outra forma, em Fanon encontramos, por um lado, a possibilidade de analisar as lutas negras para além da concorrência econômica ao enfatizar que a luta política gera transfigurações no âmbito da cultura vernácula negra americana e, por outro lado, a ideia de que há um momento fundacional, individual e coletivo, em que o negro apreende a si mesmo e ao mundo de um outro modo. Tal momento, para ele, faz nascer a esperança e, ao mesmo tempo, impõe um recuo ao universo racista.

Já Stuart Hall, para nos aproximarmos das metáforas que utiliza para pensar as transformações, sejam sociais, econômicas, culturais ou teóricas, não necessariamente estabelece uma posição de superação em relação às fases anteriores. A ideia de “ruptura” deu lugar à metáfora política do *deslocamento*, principalmente aqueles, segundo Hall, capazes de deslocar relações de poder. Assim, o crítico cultural trabalharia com, ao menos, as três seguintes tradições de pensamento, a fim de oferecer uma nova agenda para a política cultural e, sobretudo, novos parâmetros para se pensar a constituição dessa subjetividade negra.

A primeira diz respeito às proposições e às críticas pós-estruturalistas de Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jacques Derrida acerca do sujeito/identidade centrada e de Édouard Glissant em torno do conceito de cultura como um sistema hermético e fechado (Flor, 2020). A segunda se refere às formulações de Frantz Fanon, às suas críticas relacionadas à relação entre modernidade e colonialismo, aos problemas ontológicos e existenciais decorrentes dessa relação colonial e, cabe sublinhar, ao conceito de “racialização” e, por fim, às contribuições de Du Bois, ao frisar, recontextualizando a emblemática proposição, de que o problema do século XXI é o da *linha da diferença*. É trabalhando com essa multiplicidade que emergiria uma posição de novo tipo, melhor dizendo, um devir – o sujeito afro-diaspórico.

Hall não mais se restringiria a tornar inteligível os limites do reducionismo econômico classista e o historicismo ontológico enquanto possibilidade de liberação da clausura posta pela hierarquia racial, que conduz à exploração econômica, desumanizando o africano e o negro. Em meio a sua ampla

27 Ver: DUFOIX, S. Next Year in Ethiopia: Blacks in the Jewish Mirror. In: *The dispersion: a history of the word diaspora*, Brill Leiden/Edition, 2017.

e complexa discussão sobre a natureza da *diferença*, a disseminação do signo linguístico e a *différance*, que torna inteligível a instabilidade inerente à produção do significado, Hall tem argumentado que os regimes racializados de representação – as epistemes impostas pelo Ocidente – podem ser deslocadas. Assim, ele investiria na *desconstrução*, a princípio, da polaridade *West/the rest*. Posição que, posteriormente, viria a comportar-se não só como metodologia entre os seus trabalhos como também um dos seus mais importantes e declarados projetos políticos. Isto é, o *método desconstrutivista* não circunscreve só a distinção explícita entre *West/rest*. As soluções teóricas elaboradas por Hall já não mais contentam-se, por exemplo, com as estratégias de oposição e/ou inversão elaboradas pelos movimentos anticoloniais e antirracistas históricos. Não se trata mais de tão só dar voz aos oprimidos, mas de descolonizar a própria imaginação e a maneira de pensar. Segue-se, nesse sentido, que a natureza da crítica social não deva mais restringir-se apenas à luta anticolonialista. Exige-se agora outra atitude.

Muito dessa outra atitude, supomos, encontra-se sob os dois seguintes termos. Diferentemente de seus antecessores, que estabeleceram um diálogo crítico com a dialética do senhor e do escravo de Hegel, a aproximação de Hall com o pós-estruturalismo não fez dele, necessariamente, um pós-hegeliano, contudo, possivelmente seja razoável dizer que tal relação o colocou em uma outra direção. Isto é, a dialética hegeliana não só estabelece um sujeito humanista, como seu jogo de negação e recíproco reconhecimento é, necessariamente, um movimento reativo. Em oposição a essas ideias, Hall investiria no conceito de “diferença” e o afirma como a base de um pensamento não hegeliano. A afirmação da diferença significa, portanto, uma profunda problematização da noção da ideia de unidade e identidade, o “nós” e “eu” que emergem da dialética do reconhecimento de Hegel. São por essa e outras razões²⁸, que Hall veio a trabalhar com “posições de identidade/identificação” e “experiência”.

O segundo termo sobre o qual assenta-se essa outra atitude é a mobilização da raça, ou melhor, a racialização como um tropo significante. Trabalhar raça como significante flutuante significa dizer que a relação entre o conjunto de características supostamente naturais, competentes e próprias a cada grupo é inscrita por meio da cadeia de equivalência entre significantes que o tropo da raça outorga relacionar e fixar. E, certamente, nenhuma outra cadeia de equivalências, estabelecida no seio da política cultural negra, ao menos desde o final

28 Ver: HALL, S. Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates, Critical Studies. *Mass Communication*, v. 2, n. 2, 1985, pp. 91-114.

do século XIX, ocupou tanto a atenção de Hall (2017 [1994]) do que o *triângulo fatídico* entre raça, etnia e nação – para usar a síntese por ele mesmo formulada.

Apoiado na relação entre esses termos, Hall (2017 [1994]) articulava uma crítica severa aos signos e às linguagens nacionalistas que acompanharam a política cultural negra. Segundo o autor, embora não se reconheça, de forma clara, o legado da modernidade euroamericana, esta tem determinado de forma contundente a maneira pela qual as ideias de “nação” e de “nacionalidade” são entendidas no interior do discurso político negro. Mais particularmente, esse legado tem provocado um intenso investimento de energia para o estabelecimento de uma identidade fixa e substantiva. Esta identidade invariavelmente é a premissa de um eu racial pensante, socializado e unificado com outras almas aparentadas. Tal conformação é normalmente encontrada dentro das fronteiras fortificadas do Estado-nação, o único capaz de fazer coincidir os seus limites com as fronteiras do grupo étnico, garantindo a sua continuidade por meio de solidariedades políticas, nesse sentido, racializadas.

É com essas preocupações teórico-metodológicas, políticas e ontológicas no seu horizonte que Hall, enfim, evoca o conceito de diáspora africana como capaz de oferecer uma alternativa de outro tipo para a negação racial. A diáspora emerge para Hall como uma categoria de análise e como marco de uma experiência coletiva e particular. Tal perspectiva e posição aparece de maneira mais acentuada em duas produções biográficas acerca da vida e da obra de Hall, a saber, *Stuart Hall Project*, documentário dirigido por John Akomfrah, exibido em 2013, destacando o seu papel como um dos fundadores da *New Left* e dos *English Cultural Studies*, e a famosa entrevista oferecida a Kuan-Hsing Chen (1996), intitulada *A formação de um intelectual diaspórico: uma entrevista com Stuart Hall*. Cabe chamar a atenção para um trecho em particular dessa entrevista:

Depois que meus pais morreram, ficou mais fácil estabelecer uma nova relação com a nova Jamaica que emergiu nos anos 70. Esta não era a Jamaica onde eu tinha crescido. Por exemplo, tinha se tornado culturalmente uma sociedade negra, uma sociedade pós-escravocrata e pós-colonial, enquanto que eu havia vivido lá no final da era colonial. Portanto, pude negociá-la como um “estrangeiro familiar”. Paradoxalmente, eu tinha a mesma relação com a Inglaterra. Tendo sido preparado pela educação colonial, eu conhecia a Inglaterra de dentro. Mas não sou nem nunca serei um inglês. Conheço intimamente os dois lugares, mas já não pertencço completamente a nenhum deles. E esta é exatamente a experiência diaspórica, longe o suficiente para experimentar o sentimento de exílio e perda, perto o suficiente para entender o enigma de uma chegada sempre adiada (Hall, 2003: 415).

Nota-se que, para Hall, a experiência diaspórica é uma condição irresoluta entre dois mundos, que (re)enquadra o modo como se concebe a identidade cultural e a subjetividade negra. Hall apresenta, de forma sistemática, o modo como concebe o conceito de “diáspora africana” e as suas implicações teóricas em dois textos seminais. O primeiro, publicado originalmente em 1990, chamado *Identidade cultural e diáspora* (2006); e o segundo, *Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior* (2003 [1999]). Entretanto, salvo engano, já em 1976, Hall publica, encomendado pela Unesco, seu primeiro texto, *Africa is Alive and Well and Living in the Diaspora*²⁹, no qual evoca o conceito. De acordo com o autor (Hall, 2006 [1990], 2017 [1994], 2003 [1999]), o conceito se mostra apto a rejeitar formas de pertencimento, identidade ou modelos culturais fixos ou substantivos. Investir nesses modelos significa ser convidado implicitamente a retomar os parâmetros normativos e/ou as alternativas políticas, agora classificados como racializados, que constituíram, simultaneamente, o projeto moderno e o mundo colonial.

O conceito de “diáspora africana” é, então, tomado pelo intelectual como recurso teórico-metodológico e como perspectiva fecunda para um pensamento antiessencialista, antinacionalista, crítico da modernidade e orientado para a disseminação. Havemos de ressaltar que, nessa perspectiva, a África não é aquela de um passado mítico essencial ou “um ponto de referência antropológico fixo”, tampouco a África contemporânea, mas sim a África que vive na diáspora, “reforjada na fornalha do painel colonial, [como] o significante, a metáfora, para aquela dimensão de nossa sociedade e história que foi maciçamente suprimida, sistematicamente desonrada e incessantemente negada [...] É a ‘África’ que tem tornado pronunciável a [raça], enquanto condição social e cultural de nossa existência” (Hall, 2003b[1999]: 41).

Ao situar a diferença como problema do século XXI, Stuart Hall nos fornece uma síntese das interações do significado de raça, como forma racializada de apreender o mundo e o deslocamento da *linha de cor* de Du Bois, que forneceu o modelo de ação social para se lutar contra as injustiças sociais e superar a dupla consciência, bem como um deslocamento em relação a Fanon, tanto ao operacionalizar a experiência vivida do negro, não apenas na chave da ruptura revolucionária, mas na construção de um regime de representação com base na experiência negra, em sua pluralidade. Assim, é na desconstrução da percepção sensorial racializada, que informa o circuito da produção da cultura

29 *A África está viva e bem e vivendo na Diáspora*. Tal texto, segundo a *Stuart Hall Foundation*, hospedada em Londres/Inglaterra, presente no documento que sumariza a produção bibliográfica do pensador, foi apresentado, mas não publicado, no UNESCO Seminar on “Social Structure, Revolutionary Change, and Culture in Southern Africa,” Maputo, Mozambique, 1976.

contemporânea, que se encontra a alternativa de construção de novas possibilidades de estar no mundo. Nesse sentido, e sem nenhuma garantia, é que tornar-se uma diáspora africana coloca-se como uma alternativa viável para dar uma nova inteligibilidade para o passado e possibilidade generativa de futuro.

Referências:

- ALTHUSSER, Lenin. *Lenin and philosophy and other essays*. London, New Left Books, 1971.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.
- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth e TIFFIN, Helen. *Post-Colonial Studies: the key concepts*. Routledge, 2007 [2000].
- CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2002 [1994].
- COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento Feminista Negro*. São Paulo, Editora Boitempo, 2019.
- DECRAENE, Philippe. *O Pan-Africanismo*. São Paulo, Difusão europeia do livro, 1962.
- DU BOIS, W. E. B. *As Almas da gente negra*. S/E, 1998 [1903].
- . *Darkwater: voices from within the vell*. Harcourt, Brace and Howe, 1920.
- . The Negro mind reaches out; In: LOCKE, Alain. *The New Negro: Voices of Harlem Renaissance*. Simon&Schuster, 1925 [1924].
- . *Dusk of Dawn: an essay toward an autobiography of a race concept*. Oxford University Press, 2007 [1940].
- DUFOIX, Stéphane. *The disperson: a history of the word diaspora*. Brill Liden/Edition, 2017.
- EDWARDS, Brent Hayes. The uses of diaspora. In: *Social Text*, v. 19, 2001, pp. 45-75.
- . *The practice of diaspora: literature, translation, and rise of black internationalism*. Harvard University Press, 2003.
- FANON, Frantz. *Carta ao Ministro Residente, Governador-Geral da Argélia* (1956).
Diponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/fanon/1969/defesa/05.htm>>.
Acesso em: 08 fev. 2021.
- . Racismo e Cultura. In: *Em defesa da revolução Africana*. 1. ed. Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1969.
- . *Os Condenados da Terra*. 1. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.
- . *Em defesa da revolução Africana*. 2. ed. Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1980.
- . *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro, Fator, 1983.
- . *Pele negra, máscaras brancas*. Bahia, EDUFBA, 2008 [1952].
- . *Alienação e Liberdade. Escritos Psiquiátricos*. São Paulo, UBU Editora, 2020.
- FLOR, C. G. *Diáspora Africana: por uma crítica transnacional da política cultural negra*. São Paulo. Tese (Doutorado) Faculdade de Filosofia e Ciências, Unesp/Marília. 2020.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. São Paulo, Editora 34, 2002.

- _____. *Entre campos: Nações, Culturas e Fascínio da Raça*. São Paulo, Anablume, 2004.
- GOMEZ, Michael. Of Du Bois and Diaspora: the challenge of African American Studies. In: *Journal of black studies*, v. 35, 2004, pp. 175-194.
- GOODING-WILLIAMS, Robert. *In the shadow of Du Bois: Afro-modern political thought in America*. Cambridge, Harvard University Press, 2009.
- GORDON, Lewis R. *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and THE Human Sciences*. New York and London, Routledge New York and London, 1995.
- _____. *An Introduction to Africana Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- _____. *What Fanon said: a philosophical introduction to his life and thought*. New York, Fordham University Press, 2015.
- GRAMSCI, Antonio. *Selections from the prison notebooks*. London, Lawrence & Wishart, 1971.
- HALL, Stuart. Race, articulation and societies structured in dominance. In: *Sociological Theories: Race and Colonialism*. Paris, UNESCO, 1980, pp. 305-45.
- _____. Que “negro” é esse na cultura popular negra? In: SOVIK, L. (Ed). *Da diáspora: identidade e mediações culturais*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2003 [1992].
- _____. *Identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, Lamparina, 2015 [1992].
- _____. *The fateful triangle: race, ethnicity, nation*. Cambridge, Harvard University Press, 2017 [1994].
- _____. Quem precisa de identidade? In: SILVA, T. T. (Ed). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, Editora Vozes, 2014 [1996].
- _____. O papel da representação. In: ITUASSU, Arthur (Ed). *Cultura e representação*. Rio de Janeiro, Editora Puc Rio, 2016 [1997].
- _____. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: SOVIK, L. (Ed). *Da diáspora: identidade e mediações culturais*. Rio de Janeiro, Editora UFMG, 2003b [1999].
- KHALFA, Jean. Introdução. In: FANON, F. *Alienação e Liberdade. Escritos Psiquiátricos*. São Paulo, UBU Editora, 2020.
- PITTMAN, John P. Double Consciousness. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/double-consciousness/>>. Acesso em: 08 fev. 2021.
- REX, John. *Race relations in sociological theory*. London, Weidenfeld & Nicholson, 1970.
- _____. *Race, colonialism and the city*. London, Routledge & Kegan Paul, 1973.
- SHAPPERSON, George. African Diaspora: Concept and Context. In: HARRIS, Joseph. (Ed). *Global dimensions of the African Diaspora*, Howard University Press, 1994.
- SILVÉRIO, Valter Roberto; HASANI, E.; COSTA, O. F. Racismo acadêmico e formação das ciências sociais na américa: W. E. B. Du Bois e a interseccionalidade entre ciência e política. In: *Revista da ABPN*, v. 12, n. 32, 2020, pp. 333-366.

WYNTER, Sylvia. Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom towards the human, after man, its overrepresentation - an argument. *The New Centennial Review*, v. 3, n. 3, 2003, pp. 257-337.

YOUNG, Robert J. C. *White Mythologies: Writing History and the West*. Londres, Routledge, 2004 [1990].

Recebido em: 02/12/2020

Aprovado em: 21/12/2020

Como citar este artigo:

FLOR, Cauê Gomes; KAWAKAMI, Érica Aparecida e SILVÉRIO, Valter Roberto. Tornar-se sujeito afro-diaspórico: *working with* Du Bois, Fanon e Stuart Hall. Contemporânea – *Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 3, set.- dez. 2020, pp. 1289-1322.