

DOSSIÊ - PARTE II

Cadernos de Estudos Sociais e Políticos

INTERFACES ENTRE RAÇA, GÊNERO E CLASSE SOCIAL

v.07, n.13, 2017

**Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)**

EXPEDIENTE

Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Instituto de Estudos Sociais e Políticos - IESP

CADERNOS DE ESTUDOS SOCIAIS E POLÍTICOS

www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/CESP

COMITÊ EDITORIAL

Giovana Esther Zucatto, IESP-UERJ

Helio Cannone, IESP-UERJ

Marcelo Borel, IESP-UERJ

Marcia Rangel Candido, IESP-UERJ

Marina Rute Pacheco, IESP-UERJ

Mariane Silva Reghim, IESP-UERJ

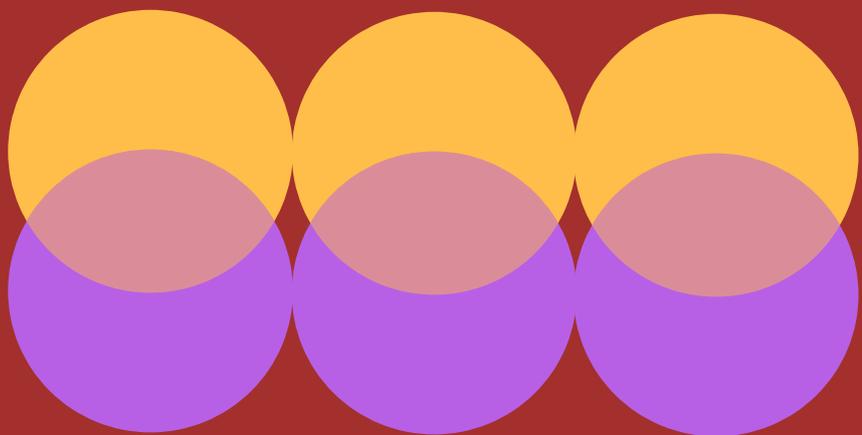
Paulo Joaquim Da Silva Rodrigues, IESP-UERJ

Raul Nunes de Oliveira, IESP-UERJ

CAPA, LAYOUT E DIAGRAMAÇÃO

Marcia Rangel Candido

Raul Nunes de Oliveira



Apresentação

Mariane Silva Reghim e Marcelo Borel 3-4

Dossiê

As Expressões Do Racismo Institucional Nas Universidades Federais Do Estado Do Rio De Janeiro: Mulheres Negras Trabalhadoras e Intelectuais 5-19
Cibele da Silva Henriques

Ressignificando As Raças: Os Deuses Pretos e Os Demônios Brancos No Discurso Nacionalista Preto Da Nação Do Islã nos Estados Unidos Da América 20-57
Rafael Filter Santos da Silva

Feminismo Negro e a Interseccionalidade de Gênero, Raça e Classe 58-75
Eunice Lea de Moraes Lucia Isabel Conceição da Silva

A Corporeidade e a Liberdade: Mulheres Negras e a Coragem De Ser 76-94
Joyce Gonçalves Restier da Costa Souza

Artigos

Os Governos Do PT e As Agências De *Rating*: Os Percalços De Treze Anos De Relação 95-114
Pedro Lange Netto Machado

Apropriação Cultural: Novas Configurações das Identidades na Era da Globalização 115-128
Bárbara Lopes Heleno e Rafaella Max Reinhardt

Resenha Crítica: O Segredo como Conceito Político: a propósito de Democracia e Segredo de Norberto Bobbio 129-134
Ronaldo Tadeu de Souza

Apresentação

Mariane Silva Reghim¹

Marcelo Borel²

As ciências sociais, de maneira geral, são marcadas por um caráter androcêntrico e eurocêntrico. Frequentemente partem de premissas nas quais a masculinidade branca e europeia são tidas como universais e totalizantes no que se refere aos fenômenos sociais. Desse modo, as elaborações epistemológicas, bem como as teóricas e metodológicas se restringem a um grupo hegemônico histórica, social e politicamente: a do homem branco euro-americano. Tendo isto posto, o **Dossiê Interfaces entre Raça, Gênero e Classe Social** tem por objetivo mobilizar as agendas de pesquisa das ciências sociais em prol de análises que considerem raça, classe e gênero enquanto categorias de análise basilares.

Devido à grande relevância do tema proposto e ao grande número de submissões, o corpo editorial dos Cadernos de Estudos Sociais e Políticos optou por lançar este segundo volume dedicado ao **Dossiê Interfaces entre Raça, Gênero e Classe Social**. Entre os trabalhos que compõem o dossiê, Cibele Henriques discute as expressões do racismo institucional no cotidiano profissional das assistentes sociais das universidades federais do Estado do Rio de Janeiro. Rafael Silva analisa os textos sagrados do Islã, discutindo como a noção de raça foi ressignificada nos discursos de Elijah Muhammad, visando a uma reestruturação da situação social da população preta dos Estados Unidos da América. Eunice Lea de Moraes nos apresenta com um estudo teórico sobre o pensamento feminista afro-americano e brasileiro, discutindo como o feminismo interseccional influencia na luta das mulheres contra os sistemas de opressão. Já Joyce da Costa Souza argumenta discute a produção de sentidos sobre a liberdade, igualdade e solidariedade, a partir dos corpos de mulheres negras, levando em conta uma perspectiva político teórico que passa pelas transformações sociais promovidas pela modernidade e pelo sistema capitalista.

1 Doutoranda em Sociologia no Instituto de Estudos Sociais e Política da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP/UERJ). Editora dos Cadernos de Estudos Sociais e Políticos.

2 Doutorando em Ciência Política no Instituto de Estudos Sociais e Política da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP/UERJ). Editor dos Cadernos de Estudos Sociais e Políticos.

A segunda sessão deste volume conta com um artigo de Pedro Machado, no qual é investigada a relação entre os governos petistas e as agências de *rating*, argumentando que essas agências utilizam seus critérios de avaliação como forma de disciplinar os governos em benefício do mercado financeiro. Já Taís Pellegrini e Paula Machado fazem um estudo etnográfico sobre o atendimento a autores de violência em um serviço de apoio às vítimas de violência intrafamiliar, considerando as práticas discursivas entre os/as operadores/as do serviço e os usuários. Encerra a edição uma resenha do livro “Democracia e Segredo”, de Norberto Bobbio, elaborada por Ronaldo Souza. O livro conta com quatro ensaios de Bobbio sobre a política como “segredo”, argumentando que a política não se faz apenas à luz da democracia, mas também por meios subterrâneos e opacos, como por meio de organizações criminosas, serviços secretos, e esquemas de corrupção.

Desejamos a todas e todos uma ótima leitura!

As Expressões Do Racismo Institucional Nas Universidades Federais Do Estado Do Rio De Janeiro: Mulheres Negras Trabalhadoras e Intelectuais

The expressions of institutional racism in the federal universities of the state of Rio de Janeiro: black female workers and intellectuals.

Cibele da Silva Henriques¹

RESUMO

O presente artigo é fruto de reflexões sobre o objeto de pesquisa da tese de doutorado que consiste na análise das expressões do racismo institucional no cotidiano profissional das assistentes sociais das universidades federais do Estado do Rio de Janeiro, as quais têm promovido lutas pelo direito ao trabalho sem caráter doméstico, sem discriminações de classe, gênero, raça e etnia. Enfim, a obtenção de recursos que as instrumentalizem na luta contra o racismo institucional, tão funcional ao sistema capitalista e estrutural nas relações sociais na sociedade brasileira

PALAVRAS-CHAVE: Mulheres Negras; Trabalho; Racismo Institucional

ABSTRACT:

This article is the result of reflections on the research object of the doctoral thesis that consists of the analysis of the expressions of institutional racism in the professional daily life of the social workers of the federal universities of the State of Rio de Janeiro, which have promoted struggles for the right to work without domestic character, without discrimination of class, gender, race and ethnicity. Finally, the obtaining of resources that instrumentalize them in the fight against institutional racism, so functional to the capitalist and structural system in social relations in Brazilian society

KEYWORDS: Black Women; Job; Institutional Racism

¹ Doutoranda no Programa de pós-graduação da Escola de Serviço Social da UFRJ, Assistente Social do Instituto de Psiquiatria da UFRJ (IPUB-UFRJ) e Docente da Universidade Castelo Branco. Email: cibhenriques@gmail.com

INTRODUÇÃO

O processo de hierarquização das relações sociais entre homens e mulheres de diversas raças e etnias não é exclusivo do sistema capitalista, houve experiências precedentes no período feudal², mas sem dúvida, tal processo de organização do trabalho coletivo ganhou maior capilaridade no modo de produção capitalista, no qual o trabalho passou a ser concebido a partir de uma nova determinação social – a expropriação – fundante no processo da chamada “acumulação primitiva”, que se deu por meio da expropriação da terra, dos meios de produção, do produto final do trabalho coletivo, do corpo das mulheres, dos saberes milenares das curandeiras e bruxas, em contraposição à crescente apropriação dos bens socialmente produzidos por uma minoria de homens brancos, europeus e católicos que representavam a nascente burguesia mercantil (FEDERICI, 2017).

Marx (2004) destaca que essa dicotomia no que tange à apropriação da terra, capital e renda arregimentou o processo de assalariamento e a formação de duas classes: a classe de proprietários (provida dos meios de produção) e a classe de trabalhadores (desprovida de propriedade e riqueza). No entanto, não aponta a distinção de raça e gênero que perpassou o processo de expropriação dos trabalhadores e fixou as mulheres na divisão social do trabalho como meras responsáveis do processo de reprodução social dos trabalhadores, que inclui, a produção em larga escala de força de trabalho para o capital.

É a partir desse pressuposto das “expropriações permanentes” inerente ao modo de produção capitalista, as quais estão submetidas às mulheres negras trabalhadoras no Brasil desde a escravidão até os dias atuais, que desenvolveremos nossa análise sobre os “racismos e sexismos” que incidem no cotidiano profissional das mulheres negras trabalhadoras que atuam no serviço público federal, em especial, no itinerário profissional das assistentes sociais negras trabalhadoras que conjugam duplamente o ethos do “servir”.

A escolha das assistentes sociais negras trabalhadoras como público-alvo da presente pesquisa não foi aleatória, mas sim para contrapor o mito de “os racismos e os sexismos” não

² Ver FEDERICI (2017).

incidem no cotidiano profissional das mulheres negras com um alto grau de instrução, bem como não são alvos de resistência por parte dessas mulheres no serviço público federal.

Para além, a presente pesquisa visa à sistematização de dados sobre a inserção das mulheres no serviço público federal, bem como comparar tais dados gerais com a inserção da mulher negra no mercado de trabalho, com vistas a construir um estudo comparativo, haja vista que se avoluma o quantitativo das mulheres negras trabalhadoras no serviço público federal, quer seja pela adoção de cotas étnico-raciais na educação e no serviço público federal.

No que tange à categoria racismo utilizaremos a conceituação utilizada por Silvio Almeida (2016), contida no dossiê marxista sobre raça, o qual concebe o “Racismo como uma relação social, que se estrutura política e economicamente”. Não obstante, também problematizaremos a expropriação da categoria raça do processo de construção da categoria “questão social” no Brasil. Consideramos que tal “expropriação conceitual” dificulta a percepção do racismo como uma relação social e econômica, que é funcional ao modo de produção capitalista, que produz “expropriações permanentes”.

Ademais, para explicitar “os racismos”, as quais estão submetidas às mulheres negras trabalhadoras no Brasil, faremos um resgate histórico do processo de constituição do racismo institucional no Brasil que se imbrica com a gênese dos serviços públicos no Brasil, que se forjaram a partir do recrutamento das mulheres negras libertas para a realização de atividades braçais em Hospitais, Hospícios, Casas de Correção, Santas Casas, Fábricas de Ferro e nas Obras públicas (BERTIN, 2006, p. 50).

Portanto, compreendemos que no Brasil a iconografia das mulheres negras trabalhadoras é constituída pela representação do “servir” desde a escravidão até os dias atuais, a qual está na gênese dos serviços públicos, que se constituiu como locus fundante para a perpetuação do racismo institucional.

Mediante o exposto, tecemos como hipótese central do presente estudo que – *a “expropriação servil” que consubstancia a imagem e auto-imagem das mulheres trabalhadoras negras no Brasil desde a escravidão até os dias atuais, fruto no processo de colonização sexista, racista e heteropatriarcal que incutiu que as mulheres afro-descendentes deveriam “servir” aos colonizadores, bem como colaborar com o desenvolvimento do capitalismo a partir das “expropriações permanentes, potencializa ‘os racismos’ que estão na raiz da formação sócio-brasileira, em especial, o racismo institucional que se imbrica e interconecta com a constituição dos serviços públicos no Brasil”.*

Esta indagação, ainda sem respostas, nos motiva a ensaiar o itinerário dessa pesquisa que tem como eixos norteadores: o resgate sócio-histórico do processo de inserção das mulheres negras trabalhadoras “libertas” no mercado de trabalho no Brasil, em especial, nos serviços públicos; o resgate da gênese das protoformas do racismo institucional no Brasil; a identificação dos “racismos” existentes no serviço público federal, que incidem no cotidiano profissional das mulheres negras trabalhadoras; Reconhecer as formas de perpetuação do racismo institucional para as mulheres negras trabalhadoras que possuem nível superior, em especial àquelas que desempenham funções ligadas ao cuidado, como por exemplos as/os assistentes sociais; difundir as formas de enfrentamento possíveis do racismo institucional no serviço público federal.

No que tange à relevância da pesquisa, reiteramos que a presente pesquisa é de suma importância porque ainda, as mulheres negras trabalhadoras no Brasil que ousaram romper com o ethos do “servir” sofrem cotidianamente com o racismo estrutural e institucional que está no cerne das relações sociais no Brasil, as quais são estruturadas por desigualdades de classe, gênero, raça e etnia.

Se analisarmos como se gesta no mercado de trabalho essas relações sociais de classe, gênero e raça verificamos que de acordo com os dados divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), sobre o período referente ao quarto trimestre de 2016, as mulheres negras e pardas ganham menos de dois salários-mínimos, em contraposição às mulheres brancas, cujo valor remuneratório é de cerca de dois salários-mínimos e meio, enquanto os homens brancos ganham cerca de três salários-mínimos. (IBGE, 2016).

Contudo, não é somente a diferença salarial que exprime as hierarquizações de classe, gênero e raça no Brasil, mas também as situações de racismo institucional e injúria social que incidem no cotidiano profissional dos trabalhadores negros. Recentemente, a modelo Nériida Cocamaro, 25 anos, nascida em Guiné-Bissau, na África relatou numa reportagem a uma emissora de TV que “Ninguém nunca fala explicitamente: ‘a gente não quer trabalhar com você por conta da cor da sua pele’, mas eu percebo que o tratamento comigo é diferente pelo meu tom de pele. São coisa que a gente tem que quebrar todos os dias” (GLOBO, 2017).

Desse modo, se faz urgente a identificação dos racismos que acometem as mulheres negras trabalhadoras no Brasil, que acontecem diariamente no cotidiano profissional, bem como reconhecer as formas de enfrentamento, haja vista que nem sempre as situações de racismo e de “injúria racial” são percebidas pelas mulheres e, por conseguinte denunciadas. E ainda, quando

são denunciadas as situações de “racismo e de injúria racial” se travestem em casos de “assédio moral”, o que esvazia o teor racial da denúncia.

Cabe frisar que as situações de Racismo são aquelas que incidem sobre a coletividade, ou seja, geram preconceitos e discriminações que atingem a raça, enquanto, a injúria racial consiste na ofensa à honra de uma determinada pessoa, valendo-se de elementos referentes à raça, cor, etnia, religião ou origem. Contudo, compreendemos que ambas as situações expressam as desigualdades de gênero, raça e etnia que estruturam as relações sociais no Brasil.

No que concerne à metodologia adotada, utilizaremos a pesquisa militante que permite a valorização das vozes dos sujeitos participantes – as mulheres negras trabalhadoras – bem como nos possibilita divulgar as suas estratégias de enfrentamento ao racismo institucional. Em relação à coleta de dados, vamos utilizar questionários com uma estrutura mais flexível para que as mulheres negras trabalhadoras possam narrar sua trajetória profissional e os seus processos de resistência às opressões de gênero e raça (GOHN, 1987).

Para além, a relevância do presente estudo se renova na medida em que há poucos estudos sobre o racismo e o sexismo no serviço público federal brasileiro que incidem no cotidiano profissional das mulheres negras trabalhadoras, como nos mostra o quadro a seguir, no qual fizemos uma breve revisão bibliográfica sobre os artigos que abordam a temática racial, inclusive, de modo transversal pela feminização do cuidado e a produção de cuidado no âmbito da saúde.

Quadro 1 – Tema: Racismo Institucional – Subtema: Artigos que abordam a temática do racismo institucional. Total de 8 artigos.

Tema	Título	Revista	Ano	Autor/Autora
Racismo Institucional e saúde da população negra	Racismo institucional e Saúde da população negra	Saúde e Sociedade	2016	Jurema Werneck
Racismo Institucional e saúde mental	“De escravas à cuidadoras: a invisibilidade das mulheres negras na política de saúde mental	O social em questão	2017	Raquel Gouveia
Racismo Institucional e saúde	O conceito de racismo institucional: aplicações no campo da saúde	Interface entre comunicação, saúde e educação	2012	Laura Cecília López
Racismo Institucional	Violência de Estado e racismo institucional: a psicologia na produção científica nacional.	Revista do Conselho Regional de Psicologia	2010	Antonio Richard Carias; Rômulo Lopes da Silva
Racismo Institucional	Eichmann, o Racismo	Revista Gestão &	2013	Gislene Aparecida

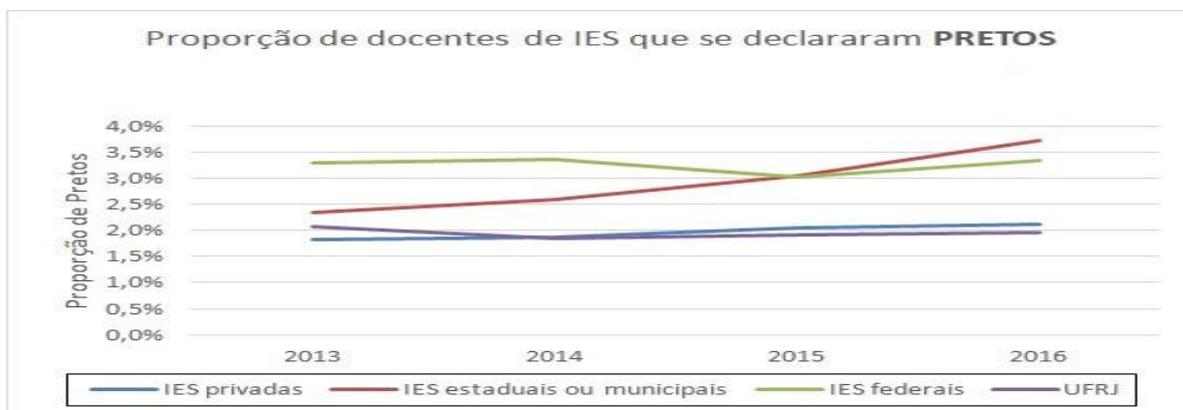
	Institucional e as Políticas Públicas: reflexões sobre o PIMESP e outras políticas	Políticas Públicas		dos Santos
Racismo Institucional e Formação em Educação	Racismo Institucional: pontos para reflexão	Laplage em Revista: Revista do programa de educação da UFSCAR	2017	<i>Marvos Antonio Batista da Silva</i>
Racismo Institucional e Políticas Públicas	Assistência Social, no enlace entre a cor e gênero dos (as) que dela necessitam	O Social em Questão	2017	Gracyelle Costa
Racismo Institucional e Formação em Serviço Social	A Questão Étnico-racial no Processo de Formação em Serviço Social	Revista Serviço Social e Sociedade	2009	Roseli da Fonseca Rocha

Total: 8 artigos. Fonte: www.scielo.org. Acesso em 29/10/2017.

Essa breve pesquisa não esgota a produção de artigos sobre o tema do Racismo Institucional, mas sem dúvida, nos mostra um panorama da produção acadêmica sobre o tema, bem como algumas lacunas na confecção de pesquisas, como, por exemplo, sobre o Racismo Institucional no Serviço Público Federal, especificamente sobre sua repercussão no cotidiano profissional das mulheres negras trabalhadoras que possuem nível superior.

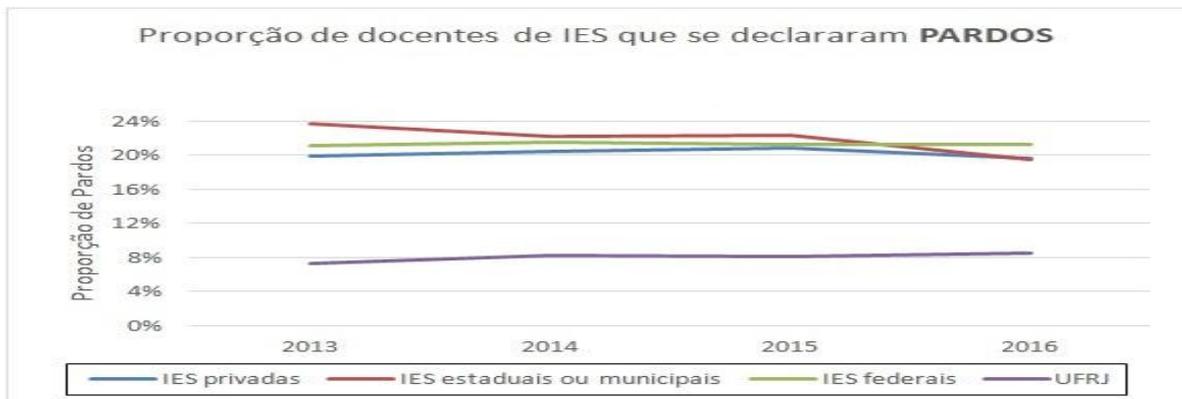
Não obstante, em recente pesquisa realizada pela Associação dos Docentes da UFRJ (AdUFRJ), cuja fonte de coleta de dados foi o Censo da Educação Superior (2013-2016), constatou-se que apenas 2% dos docentes da UFRJ se declaram negros, um percentual menor do que a média das universidades federais, estaduais e particulares, como mostra os gráficos 2 e 3, abaixo.

Gráfico 2



Fonte: Censo do Ensino Superior, segundo categorias administrativas e UFRJ – Brasil, 2013 a 2016. In: <http://www.adufrj.org.br/>. Acesso em 18/11/2017.

Gráfico 3



Fonte: Censo do Ensino Superior, segundo categorias administrativas e UFRJ – Brasil, 2013 a 2016. In: <http://www.adufrj.org.br/>. Acesso em 18/11/2107.

Em contraponto, o percentual de docentes da UFRJ que se declaram pardos é de 8%, um número significativo que expressa que ainda os intelectuais no Brasil tem a percepção da cor/raça baseada em critérios adotados pelo sistema classificatório do Instituto Brasileiro de Geografia e estatística (IBGE) que define “Raça e cor” a partir de cinco categorias: branca, preta, parda, amarela e indígena, pois tal classificação não permite a análise das desigualdades raciais.

De acordo com a pesquisa realizada pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) sobre “O sistema classificatório de ‘Raça e cor’ do IBGE” (2003), é inadequado, ao menos, para fins de pesquisa e caracterização das desigualdades raciais existentes no Brasil o uso da identificação racial por meio do uso simultâneo de “auto-atribuição e de heteroatribuição de pertença”. Contudo, frisam que no Brasil as pessoas têm a liberdade de declarar sua cor e raça e utilizam o sistema classificatório do IBGE, sem ao menos problematizar se, de fato, tal classificação, que introduz a categoria “parda e preta” em vez de “negra”, lhes representa realmente ou se contribui para mascarar as desigualdades sociais, econômicas e raciais existentes entre negros e brancos no Brasil (Ibidem, 2013, p. 7).

Nesse sentido, consideramos que a presente pesquisa além de nos possibilitar o reconhecimento dos racismos existentes no serviço público federal, pode também nos possibilitar outras chaves analíticas no que concerne às desigualdades raciais nas instituições públicas, que incide nas diversas carreiras profissionais, independente do grau de instrução/qualificação profissional.

MULHERES NEGRAS TRABALHADORAS & INTELLECTUAIS NAS UNIVERSIDADES FEDERAIS DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO: INVISIBILIDADE E RACISMO

A retórica de que as mulheres Afro-latino-americanas e Afro-caribenhas devem desempenhar as atividades domésticas, em detrimento das atividades intelectuais tem sua raiz no processo de colonização sexista, racista e heteropatriarcal, o qual incutiu que as mulheres não brancas deveriam “servir” aos colonizadores, bem como colaborar com o desenvolvimento do capitalismo, a partir da extração permanente de lucros por meio do trabalho não-pago, de preferência no âmbito doméstico e dos serviços é uma falácia.

A socialização sexista inicial que ensina as negras e na verdade a maioria das mulheres que o trabalho mental tem de ser sempre secundária aos afazeres domésticas ao cuidado dos filhos ou a um monte de outras atividades servis tornou difícil para elas fazer do trabalho intelectual uma prioridade essencial mesmo quando suas circunstâncias sociais ofereciam de fato recompensas por essa atividade (hooks, 1995, p.471).

No Brasil, a colonização também teve um teor racista, sexista e heteropatriarcal. A historiadora Bertin (2006) aponta que os dirigentes paulistas, no período de 1851-1889, para se desonerarem do custo da mão de obra utilizada nos serviços públicos, como por exemplo, o custo das férias e dos aluguéis de moradia exigido pelos imigrantes europeus e alemães, então se utilizaram dos africanos livres, homens e mulheres, nos serviços públicos, a saber: Obras Públicas (92), Casas de Correção (15), Hospícios (05), Jardim Público (10), Quartel do Campo Fixo (06), Santa Casa (03), Seminário das Educandas(10), Seminário de Santana (04), Tesouraria (01) e Fábrica de Ferro (95) (Ibidem, 2006, p. 50).

Tal cenário de cordialidade racial e benevolência propalada pelos dirigentes brasileiros através do “discurso mitológico da democracia racial” e por meio da instilação de “serviços sociais públicos” não promoveu a melhora das condições de vida e trabalho da população negra no Brasil, principalmente, das mulheres negras trabalhadoras que sempre tiveram que sustentar a família por meio de trabalhos aviltantes quer seja no âmbito doméstico, quer seja no setor de serviços (cf. as argumentações de FERNANDES, 1989; BARBOSA GOMES, 1999; HERINGER, 2002; PAIXÃO, 2006).

A partir dessa pesquisa realizada por Bertin (2006), consideramos que as protorformas do racismo institucional³ no Brasil se imbricam e se interconectam com a organização dos serviços públicos no país, que é anterior aos idos de 1930-1945, período em que há o processo de reconhecimento da “questão social” por parte do Estado com a institucionalização dos serviços sociais públicos e sua ampliação, mas também a dicotomização da questão racial e social, já que o Estado não reconheceu que a questão racial é basilar e emoldura a questão social no Brasil.

No que tange as mulheres negras trabalhadoras, nosso foco de análise, as estatísticas revelam que as condições de vida e trabalho das mulheres negras ainda são precárias, segundo a Pesquisa Nacional de Domicílios (PNAD/IBGE, 2015) as mulheres negras representam 25% do contingente feminino da população brasileira, possuem uma expectativa cinco vezes menor do que a das mulheres brancas, ocupam postos de trabalho com vínculos empregatícios precários, cerca de 60% do contingente de mulheres negras desempenham atividades domésticas remuneradas. Ademais, segundo o Mapa da Violência de 2010, são as mulheres negras que mais morrem vítimas de feminicídio no Brasil.

Mediante tais disparidades, os Movimentos feministas negros têm lutado por leis que assegurem o ingresso e a permanência da população negra na educação superior pública e no serviço público federal, por meio da adoção de cotas, respectivamente 50% nas universidades federais e 20% das vagas de concursos públicos da Administração Pública Federal.

Diferentemente da implementação das cotas raciais na educação superior que já alcança um contingente de 50% do das vagas desde 2016, a adoção de cotas no serviço público federal tem sido implementada aos poucos pelos órgãos públicos, ou seja, à conta-gotas, quer seja pela juventude da lei, quer seja pela retração de concursos na área federal desde 2014, como mostra o quadro abaixo, referente às universidades públicas do Estado do Rio de Janeiro:

Quadro 1 – Tema: Lei 12.990/2014 – Subtema: Lei sobre reserva de 20% de vagas para negros oferecidas para provimento de cargos efetivos e empregos públicos para técnico-administrativos no âmbito da administração pública federal, nas universidades federais do Estado do Rio de Janeiro.

³ Nesse estudo entendido como “qualquer sistema de desigualdade que se baseia em raça que pode ocorrer em instituições como órgãos públicos governamentais, corporações empresariais privadas e universidades (públicas e privadas)” (Wikipédia, 2017, grifos meus).

Ano	Instituição	Edital/ano	Total de vagas para assistentes sociais (nível superior)	Total de vagas para assistentes sociais negros (nível superior)
2013	UNIRIO	002/2013	2	0
2013	UFRRJ	124/2013	1	0
2014	UFRJ	70/2014	8	0
2017	UFRJ	445/2017	4	0

Total: 4 editais. Fonte: <http://www.planejamento.gov.br/>. Elaboração Própria. Acesso em 07/08/2017

Apesar da conjuntura desfavorável, do pós-golpe do mandato presidencial de Dilma Rousseff, na qual o presidente interino Michel Temer vem realizando cortes de verbas significativos do orçamento das Instituições federais, inclusive no que toca a concursos e provimento de vagas, é perceptível que mesmo após a promulgação da Lei de cotas no serviço público federal, os editais apontam um deficit de vagas para negros e negras, como verificamos no edital 445/2017 da UFRJ não há reserva de vagas para negros no Serviço Social, uma profissão majoritariamente negra e parda.

Não obstante, em relação ao edital 445/2017 num total de 61 vagas de nível superior somente se tem 04 reservadas vagas para negros e negras. Já em relação às vagas para nível médio/médio técnico e fundamental têm-se um total de 106 vagas, temos a reserva de 19 vagas. Assim sendo, percebemos que mesmo após a Lei 12.990/2014, ainda são reservados para os negros e as negras as funções de provimento com menor escolaridade/qualificação profissional no serviço federal. Essa observação está relacionada com o número de vagas em cada edital.

Desse modo, no Brasil o racismo institucional se imbrica com a organização dos serviços públicos, cumpre uma funcionalidade na sociedade heteropatriarcal, racista e sexista de manter uma pretensa cordialidade entre as “classes sociais racializadas e assexuadas”, bem como manter as mulheres negras trabalhadoras em posições fixas no mercado de trabalho, o que contribui para a perpetuação da iconografia do “servir”, principalmente entre assistentes sociais – profissionais com nível superior cuja imagem social é “servir aos necessitados”.

Nesse sentido, compreendemos que a institucionalização e a implementação de ações afirmativas, como meras semelhanças nas áreas de direito da mulher e igualdade racial, não minorou as desigualdades de raça/etnia e gênero nas instituições públicas, em especial, nas universidades federais.

Na breve pesquisa empírica que realizamos para a coleta de dados, que se deu por meio de enquete num dispositivo de mensagem virtual, em julho de 2017, com as assistentes sociais da

UFRJ (54 mulheres), que atuam em diversas áreas: saúde, educação, assistência estudantil, algumas participantes falaram que conhecem casos de colegas que sofreram “assédio moral com viés racista”. Ao indagarmos “o que seria essa modalidade de assédio?” Não sabem explicar, mas dizem que as vítimas desconfiam que os obstáculos que sofrem para a progressão na carreira em alguns setores é porque são negras e pardas, pois vivem mudando de setor e sempre são acometidas pelos mesmos problemas: uma cobrança maior de produtividade; cobranças diferenciadas em termos de resultados e um controle rígido das chefias, o que não ocorre com funcionários mais antigos e que não são negros ou pardos.

Ao refletimos sobre tais dados preliminares, percebemos que os servidores nomeiam “racismo institucional” como “assédio moral com viés racista”, o que despolitiza o conceito de racismo, que deixa de ser uma discriminação étnico-racial de base institucional para ser um problema não institucional, de ordem pessoal, relacional que deve ser mediado pela equipe funcional da saúde do trabalhador, pois se trata de um caso de “não adequação comportamental” que pode ter influências fisiológicas ou subjetivas.

Enfim, consideramos que na medida em que não há o reconhecimento da comunidade acadêmica de que o racismo institucional não é assédio moral, mas sim uma desigualdade de raça/etnia e de gênero que está na gênese da constituição dos serviços públicos, não conseguiremos avançar nessa discussão nas universidades federais, ainda eurocêntricas, sexistas, racistas e heteropatriarcais, vide que ainda menosprezam e obstaculizam a produção intelectual de mulheres negras com formação em nível superior.

hooks (1995) aponta que quando publicou a sua coletânea de ensaios “Talking Back” (Retrucando) se surpreendeu com as muitas cartas que recebeu de negras discutindo o ensaio sobre as dificuldades de desenvolver um trabalho intelectual, então pode perceber como as mulheres negras trabalhadoras e intelectuais são ainda invisíveis, como cita abaixo:

As intelectuais negras que não são escritoras famosas (e nem todos os escritores são intelectuais) continuam praticamente invisíveis nessa sociedade. Essa invisibilidade e ao mesmo tempo em função do racismo do sexismo e da exploração de classe institucionalizados e um reflexo da realidade de que grande número de negras não escolhem o trabalho intelectual como sua vocação (hooks, 1995, p. 4).

Para hooks (1995) o intelectual não é apenas alguém que lida com ideias, mas sim aqueles que lidam com as ideias transgredindo fronteiras discursivas e as interrelaciona com a cultura

política mais ampla. No entanto, ao falar de sua autobiografia relata que como esse processo de ruptura com o instituído é perpassado pelo racismo e sexismo, enraizado nas instituições sociais.

[...] enfrentei como estudante universitária perseguição de professores pares e colegas profissionais. A norma geral eram relatos sobre negras sendo interrogadas pelos que procuravam determinar se ela era capaz de concluir o trabalho pensar logicamente escrever coerentemente. Essas formas de importunação muitas vezes solapam a capacidade das negras de transmitir a certeza de talento e domínio intelectual. Depois havia as histórias — contadas através de cartas — de depressão e desespero que ameaçavam a própria vida. No todo essas cartas confirmam que a opção de seguir uma carreira acadêmica e/ou intelectual da maneira socialmente legítima continua a ser uma árdua tarefa para negras. Embora hoje mais que nunca haja, sem dúvida, muito mais negras acadêmicas elas são na maioria das vezes anti-intelectuais (uma posição que é frequentemente consequência do sofrimento que suportaram como alunas ou professoras encaradas com desconfiança e desprezo por seus pares). Na vida diária podem insistir em que o trabalho que fala diretamente a experiência concreta e mais valioso que as formas de trabalho intelectual não produzidas para ser comercializadas para um público de massa. Diante da falta de endosso e apoio públicos constantes as negras que escolhem vocações intelectuais quando enfrentam esse trabalho em isolamento em espaços privados não admira que negras individualmente se sintam oprimidas por dúvidas que esses espaços intensifiquem receios de incompetência, receios de que suas ideias talvez não mereçam ser ouvidas. (hooks, 1995, p. 472)

No Brasil, as mulheres trabalhadoras negras que ousam transpor as desigualdades de raça através dos recursos intelectuais também se deparam constantemente com os obstáculos advindos do sexismo e racismo institucional que invisibiliza o itinerário acadêmico dessas mulheres desde a formação universitária até a inserção no mercado de trabalho, as silencia e as subalterniza.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Safiotti (2004) aponta que o patriarcado consiste num esquema de dominação-exploração, o qual é transversal a toda sociedade e que incide sobre homens e mulheres na sociedade capitalista por meio das relações sociais, ou melhor, por meio das relações de poder, na qual o feminino é tido como “ser genérico”, “abstrato” e “invisível”.

Mediante isso, a autora supracitada salienta que devemos estudar as “mulheres na sociedade de classes” a partir da ótica da indissociabilidade do gênero, raça e patriarcado. A partir de tal pressuposto compreendemos que inscrever essa tríade “patriarcado-gênero-raça” no campo

das relações de poder pode ser um analisador potente para desvelar as situações de racismo e sexismo pelas quais as mulheres negras trabalhadoras passam na sociedade de classes, em especial as mulheres negras trabalhadoras do serviço público federal que ousam romper com o invólucro da servidão doméstica compulsória para a imersão na intelectualidade.

Desse modo, se faz indispensável as lutas empreendidas pelas feministas negras no Brasil contra as desigualdades de raça e pela igualdade racial, as quais têm promovido “práticas sociais transgressoras”, no sentido de minorar a sujeição das mulheres negras ao trabalho servil por meio da qualificação profissional, porém a instilação das ações afirmativas no âmbito jurídico-legal não têm afiançado de fato a mudança do “status quo” do contrato social, ou melhor, “contrato sexual” nos termos de Parteman (1993) que produz liberdades para os homens e a sujeição para mulheres, sujeições estas hierarquizadas pela raça e gênero (hooks, 1995; PATERMAN, 1993).

Assim sendo, concluímos que para além das ações afirmativas os movimentos feministas negros precisam promover “rupturas” nesse processo de dominação-exploração que assujeita as mulheres negras trabalhadoras ao servilismo, o qual é tão funcional ao sistema capitalista, bem como se faz urgente criar mecanismos de denúncia das situações de racismo institucional, o qual cordializa os corpos negros para o processo de “superexploração” do capital.

Submetido para avaliação em 28 de março de 2018

Aprovado para publicação em 12 de junho de 2018

BIBLIOGRAFIA

ARAÚJO, Renato (2015). **Apostila para os Educadores da Expo. “Zumbi: a guerra do povo negro”**. Editora SESC. Acessado em 26/09/2018 e disponível em: <http://museuafrobrasil.org.br/docs/default-source/publica%C3%A7%C3%B5es/-nbsp-arquivo-em-pdf.pdf?sfvrsn>.

BARBOSA, Alexandre de Freitas (1999). **A formação do mercado de trabalho no Brasil**. São Paulo: Alameda.

BERTIN, Edenilce (2006). **Os meia-cara: africanos livres em São Paulo no século XIX**. Tese de Doutorado. São Paulo, FFLCH-USP.

CARVALHO, José Murilo de (2008). **Cidadania no Brasil: o Longo caminho**. 11. ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CHAUÍ, Marilena (2014). Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária. In: CHAUÍ, Marilena & Rocha, André (Orgs). **Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica; Editora Fundação Perseu Abramo.

FEDERICI, Silvia (2017). O Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação produtiva. São Paulo, Elefante Editora.

FERNANDES, F (1989). **O negro no mundo dos Brancos**. 2. ed. ver. São Paulo: Global.

HERINGER, R (2002). Desigualdades raciais no Brasil: Síntese de indicadores e desafios no campo das políticas públicas. **Caderno de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, n.18, p. 57-68.

hooks, bell. **Intelectuais Negras** (1995). ESTUDOS FEMINISTAS, UFSC, 477 n.2. Acessado em 26/09/2018.e disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465>

INSTITUTO DE PESQUISAS ECONÔMICAS APLICADAS – IPEA (2013). **Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil**. Marcondes, Mariana M. [et al.].- Brasília: IPEA. Acessado em 26/09/2018 e disponível em: www.ipea.gov.br.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE (1996). **Pesquisa Mensal de Trabalho, ano 1996**. Rio de Janeiro: IBGE. Acesso em 26/09/2018 e disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/mapa_mercado_trabalho/default.shtm

_____. **Pesquisa mensal de Emprego 2006**. Rio de Janeiro: IBGE. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/mapa_mercado_trabalho/default.shtm Acessado em 26/09/2018.

_____. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD)**, 2015 apud Revista Exame, 2015. Disponível em: <http://exame.abril.com.br/economia/noticias/emprego-domestico-volta-a-crescer-no-brasil-mostra-ibge>. Acesso em 19/01/2017.

LUGONES, M. (2015). Colonialidad e género. In: **MUÑOZ, K. CORREAL, D. e MIÑOSO, Y. Tejiendo de outro modo: Feminismo, epistemologia y apuestas descoloniales**. Editorial UC. Acessado em 26/09/2018 e disponível em: <http://seminariodefeminismonuestroamericano.blogspot.com.br/2015/04/pdf-tejiendo-de-otro-modo-feminismo.html>.

NASCIMENTO, ABDIAS (2017). **O genocídio do povo brasileiro: processo de um genocídio mascarado**. I reimpressão da 2. Ed. – São Paulo: Perspectiva.

PAIXÃO, M. (2006). **Manifesto anti-racista: idéias em prol de uma utopia chamada Brasil**. Rio de Janeiro: DP&A; LLP/UERJ.

PARTEMAN, Carole (1993). **O contrato sexual**. Tradução: Marta Avancini. Editora; Paz e Terra.

SAFFIOTI, Heleieth (2013). **A mulher na sociedade de classes**. São Paulo: Expressão Popular, 3. Ed., 528p.

_____ (1992). Rearticulando gênero e classe social. IN: COSTA, Albertina de Oliveira e BRUSCHINI, Cristina. **Uma Questão de gênero**. 183-215. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos e São Paulo. Fundação Carlos Chagas.

_____ (2004). Descobertas da área das perfumarias. IN: **Gênero, patriarcado, violência**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 39-68.

_____ (2016) **Patriarcado-capitalismo a partir da Ideologia Alemã**. Link: <http://lavrpalavra.com/2016/02/12/patriarcado-capitalismo-heleieth-saffioti-a-partir-de-a-ideologia-alema/>. Acesso em 17/07/2017

SINGER, Paul (1977). **Economia política do Trabalho**. São Paulo: Hucitec, p. 99-197.

TELLES, Lorena Féres da Silva (2013). **Libertas entre sobrados: mulheres negras e o trabalho doméstico em São Paulo (1888-1920)**. São Paulo: Alameda.

WIKIPÉDIA. **Conceito de Racismo Institucional**. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Racismo_institucional. Acesso em 17/07/2017. Acessado em 26/09/2018.

Ressignificando As Raças: Os Deuses Pretos e Os Demônios Brancos No Discurso Nacionalista Preto Da Nação Do Islã nos Estados Unidos Da América

Resignifying Races: Black Gods And White Devils In The Nation Of Islam's Black Nationalist Discourse In United States of America

Rafael Filter Santos da Silva¹

RESUMO

O presente artigo faz uma análise do discurso dos livros sagrados da Nação do Islã, que buscou reformular os sentidos das relações inter-raciais. Discutirei como as representações acerca do marcador social da diferença raça foram ressignificados pelo discurso de Elijah Muhammad, visando a uma reestruturação da situação social da população preta dos Estados Unidos da América.

PALAVRAS-CHAVE: representação; nacionalismo preto; raça; Estados Unidos da América.

ABSTRACT

The present article analyzes the discourse of the sacred books of Nation of Islam, which aims to reformulate the meanings of inter-racial relations. It discusses how representations on social marker of difference race was resignified by Elijah Muhammad discourse with the objective of restructure black people social situation in United States of America.

KEY-WORDS: representation; black nationalism; race; United States of America.

¹ Mestre em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: rafilter1988@gmail.com

INTRODUÇÃO

“Vamos tentar ser nós mesmos primeiro e parar de tentarmos ser como o demônio. Homem Preto, você foi criado Preto. Você, homem Preto, é o primeiro e o último. Homem Preto pare de tentar ser branco”² (MUHAMMAD, 1973: cap. 3, § 8). O excerto revela-nos uma vontade de ruptura identitária e assunção de uma nova postura de aceitação de si. Vontade de ruptura, pois Elijah Muhammad, autor em questão, exorta seus interlocutores a renunciarem ao desejo de ser branco; de conformarem-se a concepção ontológica de sujeito erigida por uma outra raça que se pensa como padrão universal. Negar tal ontologia quebraria a suposta homogeneidade iluminista da pessoa humana, trazendo à tona uma nova forma de construção identitária que destaca a pluralidade e a fragmentação dos diferentes grupos e indivíduos. O ser humano criado preto³ por Alá deveria aceitar o marcador social da diferença associado à cor de sua pele para constituir-se subjetivamente. Classificação produzida socialmente, os marcadores categorizam os indivíduos, identificando-os em determinado nível com uma posição de privilégio/desvantagem social, o que acaba por influir sobre a organização das vivências de cada um (ZAMBONI, 2014). Ao assumir sua condição diversa daquela do branco, o Preto colocou em debate as instituições vigentes, preparadas para atender somente às demandas de seus “pais fundadores” euro-americanos.

O discurso nacionalista preto que fundamentou a identidade apregoada por Elijah procurou desbancar a branquitude, elemento basilar da identidade dos Estados Unidos da América. A

2 No original: “Let us try and be ourselves first and stop trying to be like the devil. Black man, you are created Black. You, Black man, are the first and the last. Black man stop trying to be white”.

3 Usarei a palavra “Preto”, realizando, portanto, tradução literal, em vez de “negro/Negro” quando me referir aos membros da Nação do Islã ou as ideias de seus livros religiosos, pois Elijah Muhammad emprega a expressão “*Black man*”, demonstrando repúdio pelo termo “*Negro*” em seus textos. Segundo o dicionário Oxford (Oxford Dictionaries, 2016), a palavra “*Negro*”, relacionada à cor da pele, proveio da língua espanhola, sendo os primeiros registros do século XVI. Na língua inglesa, o termo não se refere a uma cor em si (espectro de onda visível), mas apenas a uma cor de pele e à classificação racial associada a este traço físico. “*Black*” (Ibidem), por sua vez, de origem linguística germânica, refere-se à cor em si e à raça. Na língua portuguesa (Houaiss, 2009), a palavra “negro” é utilizada de forma semelhante ao “*Negro*” em inglês, sendo pouco empregada para referir-se a uma cor em si. “Preto”, originado do latim, denomina (Ibidem) a cor em si, a raça e a cor da pele. Preferi, levando esses significados em consideração, usar “Preto” como tradução de “*Black*”. “Negro” (português) e “*Negro*” (inglês) têm a mesma escrita e origem etimológica, mudando somente a pronúncia de forma sutil. Empregar “negro” no lugar de “*Black*” poderia gerar confusão no leitor.

branquitude é, dentro de sociedades em que predomina a identidade da pessoa branca como padrão, o “lugar de privilégios simbólicos, subjetivos, objetivos, isto é, materiais palpáveis que colaboram para construção social e reprodução do preconceito racial” (CARDOSO, 2010: p. 611). Os privilégios brancos podem ser obtidos por não-brancos, colocando-os mais próximos da branquitude – por exemplo, através do enriquecimento econômico –, porém a falta da brancura dos traços fenotípicos barra o acesso aos níveis mais altos de privilégio. Numa sociedade estruturada dessa forma, o branco praticamente é sem cor e sem raça, pois, por ser o tipo paradigmático para o qual a sociedade foi planejada, não é marcado como outro, logo, não se pensa sobre como seus marcadores influenciam sua constituição subjetiva e sua inserção na sociedade. Estudos acerca da branquitude retiram o marcador “branco” de uma condição de invisibilidade, revelando seu *status* de hegemônico e de padrão imposto de normalidade, para criticá-lo. Conforme tempo e espaço, há distintas classificações raciais, logo, diferentes concepções de branquitude (GARNER, 2007). Nem todo movimento nacionalista preto é de cunho religioso, ou repudia o termo “negro”, contudo todos questionam as representações calcadas na supremacia branca.

Os escritos de Elijah Muhammad, líder da *Lost-Found Nation of Islam in America*⁴ entre 1934 e 1975, discorrem sobre um mito de antropogonia, no qual se proclama a pessoa de tez preta sagrada e a branca é considerada obra do demônio Yakub. Ressignificou-se a identidade estereotipada daqueles negativamente conotados pelo simbolismo estadunidense acerca da raça: negro como ser infantil, perigoso, subcidadão, etc. A divinização procurou reformular o simbolismo atribuído à sua raça pelos brancos, retirando-se o afro-americano de uma condição de infra-humanidade para proclamá-lo descendente de deidades antigas, almejando romper privilégios. O discurso dos muçulmanos pretos alterava o sentido atribuído aos características raciais negros, agregando-lhes um tom positivo, ou seja, praticavam uma “*strategy of uplift*”⁵ (CORBOULD, 2009: p. 4), de soerguimento moral e

4 Nome completo da Nação do Islã, cuja tradução livre é: “Nação Perdida-encontrada do Islã na América”. A genealogia pré-adâmica da Nação do Islã foi uma tentativa, de estipular uma origem diferente do inimigo. Repudiou-se a origem humana bíblica. Um Preto de terras asiáticas criou Adão e Eva para executar seus objetivos sórdidos de conquista do poder. A origem dos muçulmanos pretos estava em Alá e na Tribo de Shabazz, os quais não eram europeus, nem semitas. Assim como o mito ariano que buscava a fonte do gênero humano em terras asiáticas – Índia, principalmente, de onde teria vindo os arianos indo-europeus – desligadas dos mitos semíticos, a Nação do Islã afirmava que a origem da humanidade acontecera em um local ora chamado de Ásia Oriental, ora de África, em um paraíso distinto do Éden da Bíblia.

5 Tradução livre: “estratégia de exaltação/soerguimento”.

espiritual. Uma reconstrução do imaginário social para quebrar a representação do Preto como inferior, revigorando o corpo e a alma de sua gente, no intuito de fortalecer os Pretos para lutarem contra a marginalização social.

O presente artigo faz uma análise do discurso dos livros sagrados da Nação do Islã – I) *Message to the Blackman in America* (1965) II) *The Fall of America* (1973); III) *Our saviour has arrived* (1975) –, que buscou reformular os sentidos das relações inter-raciais num período da história dos Estados Unidos no qual vigoravam leis de segregação racial que impediam os não-brancos de exercerem cidadania plena. Discutiremos como as representações acerca do marcador social da diferença racial foram ressignificadas pelo discurso de Elijah Muhammad, visando a uma reestruturação da vida social da população preta. Esse movimento nacionalista preto dos Estados Unidos, do qual participaram figuras como o pugilista Muhammad Ali-Haj e Al-Hajj Malik Al-Shabazz – mais conhecido como Malcolm X – permaneceu atuante até a presente data.

MOVIMENTOS NEGROS E NACIONALISMOS PRETOS

Indicar surgimentos é algo difícil em História, porque embora pareça fato objetivo facilmente comprovável para o senso comum, nunca se sabe quem primeiro pensou uma ideia, ou praticou determinada ação. O historiador trabalha com fontes que se renovam através de novas descobertas e interpretações cujos registros contidos não revelam tudo. O que de alguma maneira não for registrado, se perderá no tempo, ausente de datas e comprovações. Desse modo, tentar dizer quando surgiu o nacionalismo preto é uma tarefa de grande dificuldade, pois os negros escravizados nem sempre tiveram acesso à escrita, ou, até mesmo, à preservação da memória por outras vias, devido à violência que atravessava suas vidas. Talvez nunca se saiba quem foi o primeiro nacionalista preto do mundo, entretanto, podemos apresentar certas informações sobre a história dessa ideia e dos movimentos por ela estimulados a partir de algumas referências bibliográficas que buscam estabelecer uma cronologia consoante suas interpretações.

Pinkney (1976) acredita que manifestações de certas características do nacionalismo preto já estavam presentes em alguns movimentos do século XVI – primeira rebelião de trabalhadores escravizados em San Miguel de Gualdape, no território do que é hoje a Carolina do Sul, antes mesmo da legalização da escravidão nas Treze Colônias –, apesar de a maioria dos autores defenderem que o nacionalismo preto apareça no século XIX em território estadunidense. Diante das interdições de direitos e proibições de seus padrões culturais, os negros organizaram-se de modo a fortalecerem seus laços e lutarem por mudanças. A concentração em determinadas áreas urbanas e rurais, as quais, em diversas ocasiões, foram abandonadas pelos brancos, facilitou a formação de um espírito comunitário.

A solidariedade negra aparece nas conspirações de cativos, como a de 1773 em que os trabalhadores escravizados de Massachusetts reivindicaram liberdade para ganhar dinheiro e comprar passagem para a costa africana, onde se assentariam. Após a independência dos Estados Unidos da América, laços de solidariedade racial conceberam organizações negras – como a *Free African Society of Philadelphia*⁶, fundada em 1787 – de auxílio mútuo com organização cooperativa de propósitos variados. A Sociedade do Africano Livre da Filadélfia ajudava os doentes, as viúvas e os órfãos negros.

Perante a segregação em igrejas cristãs, Richard Allen montou a *African Methodist Episcopal Church*⁷ na Filadélfia no final do século XVIII. Posteriormente, formaram-se outras igrejas que pregavam o Cristianismo de acordo com uma interpretação dos Evangelhos feita por negros. Essien-Udon (1995) sublinha que essas eram ambientes de grande participação afro-americana, cujas lideranças eram independentes do controle branco. Igrejas eram importantes centros de convívio social, relevantes para a formação de uma identidade de grupo e de um pensamento autônomo.

Em 1796, a Sociedade Africana foi fundada. Ela incentivava a emigração dos negros, visando a formação de uma nação africana governada pela raça negra. Protestos contrários à escravização ocorreram, nos quais, por exemplo, afro-americanos enviaram petições ao Congresso se opondo a leis da Carolina do Norte que proibiam a manumissão de cativos em 1797. Negros livres da

⁶ Tradução livre: “Sociedade do Africano Livre da Filadélfia”.

⁷ Tradução livre: “Igreja Metodista Episcopal Africana”.

Filadélfia, em 1800, elaboraram uma petição contra a escravização, o comércio escravista e o ato sobre cativos fugidos de 1793.

Victor Ullman (1971) acredita que o nacionalismo preto nos Estados Unidos tenha surgido com os esforços de Paul Cuffee (1759-1817), capitão de uma embarcação, nascido em uma ilha na costa de Massachusetts. Ele queria a emigração dos negros para a África; a abertura de rotas comerciais com aquele continente; extinção do comércio escravista e espalhar o Cristianismo entre os africanos.

Cuffee foi o primeiro afro-americano a ganhar um caso na justiça envolvendo direitos civis em nome da população negra. Recusou-se a pagar impostos durante a Revolução Americana. Ele entrou com uma petição contra o excesso de impostos cobrados dos negros, o que, no fim, resultou em uma lei declarando que negros livres tinham os mesmos direitos e privilégios que os brancos. Fundou escolas para promover a educação especialmente para crianças negras e indígenas.

Ao longo de suas viagens, participou da montagem de várias sociedades de auxílio mútuo entre negros. Ao conhecer Serra Leoa, interessou-se pela ideia de levar afro-americanos para povoar a região. Ela foi uma área da costa oeste africana para onde o Império Britânico mandou ex-cativos, para reduzir, por exemplo, o número de negros nas ruas de Londres. Cuffee tentou, sem sucesso, conseguir apoio do governo estadunidense para que um navio ficasse encarregado de levar afro-americanos para se estabelecerem em Serra Leoa. Sem financiamento público, ele não pôde realizar seu desejo.

Cuffee e outras lideranças negras fizeram oposição à Sociedade de Colonização Americana, essa, sim, recebeu apoio do governo. Acusavam-na de colocar em prática uma política de deportação de afro-americanos, pois negros que desejavam permanecer em solo estadunidense foram levados para África a mando de algum patrocinador, principalmente afro-americanos que reivindicavam direitos (PINKNEY, 1976).

O *Negro Convention Movement*⁸, surgido em 1817, também se opôs à Sociedade de Colonização Africana, pois defendia o auxílio mútuo e a emigração para o Canadá. Pregava o boicote a produtos feitos com mão de obra escravizada; era contra a escravidão e discriminação; não aceitava que os

⁸Tradução livre: “Movimento da Convenção Negra”.

negros fossem chamados de “pessoas de cor” ou “africanos”; era contrário ao repatriamento na África, porque acreditava na imagem propalada pelo branco de um continente selvagem.

Um dos membros do *Negro Convention Movement*, Martin Robinson Delany (1812-1885), é intitulado, por autores como Scott (2012), o primeiro a publicar um livro nacionalista preto, no ano de 1852: “A condição, elevação, emigração e o destino da pessoa de cor dos Estados Unidos”⁹. Médico descendente de chefes africanos escravizados, publicou sobre a questão negra em periódicos, fazendo parceria com Frederick Douglass. Opôs-se à Sociedade de Colonização Africana, pois pensava que ela estava transformando a Libéria numa colônia povoada por negros libertos, para sustentar o escravagismo, mantendo os alforriados distantes e impedindo manifestações. Entretanto, defendia a repatriação dos afro-americanos na África de uma maneira diferente da feita pela Sociedade de Colonização Africana. Acreditava que o afro-americano deveria sair de sua condição de subserviência nos EUA e ir assentar-se na África Oriental. Ansiava pela construção de uma ferrovia que conectasse todo continente africano. Usava como bordão a frase: “África para os africanos”. Posteriormente, sustentou a ideia de assentamentos no Canadá, América Central e Caribe. Queria que negros fossem para um lugar em que brancos não comandassem suas vidas. Enfim, abandonou a postura emigracionista, todavia continuou trabalhando em prol da libertação do negro.

Outro defensor da emigração para a África foi Alexander Crummell (1819-1898). Ministro da Igreja Episcopal, estudou na Universidade de Cambridge por meio de financiamento de abolicionistas estadunidenses, tornando-se o primeiro negro a graduar-se naquela instituição. Viveu na Libéria, onde trabalhou na catequização dos africanos nativos. Pregou a ideia da emigração dos afro-americanos para a Libéria, local no qual realizariam a missão civilizacional negra. Os insucessos na África o fizeram retornar para os Estados Unidos, onde defendeu a ideia de uma economia autônoma negra e o acesso à educação. Trabalhou na *American Negro Academy*¹⁰, organização que prestava ajuda aos afro-americanos em busca de educação formal (MOSES, 2004).

Henry McNeal Turner (1834-1915) foi um bispo da Igreja Metodista Episcopal Africana, que serviu como capelão do exército da União durante a Guerra Civil estadunidense. Posteriormente

⁹ No original: “The Condition, Elevation, Emigration, and Destiny of the Colored People of the United States”.

¹⁰ Tradução livre: “Academia do Negro Americano”.

envolveu-se com a política, ajudando a formar o Partido Republicano da Geórgia. No entanto, diante do fracasso do período da Reconstrução, do racismo estrutural que não esmaeceu e de ameaças da Ku Klux Klan, Turner assumiu uma postura emigracionista de retorno para África. Frente à declaração de inconstitucionalidade do ato de Direitos Civis de 1875 (previa tratamento igual em acomodações públicas, transporte público e acesso ao serviço de júri para todas as raças) pela Suprema Corte dos Estados Unidos da América, que afirmou ser inconstitucional a tentativa do governo de proibir a discriminação feita por pessoas e organizações privadas, Turner disse que o afro-americano não devia mais prestar lealdade ao país. Os negros deveriam realocar-se ou prepararem-se para o extermínio (ANGELL, 1992).

Turner apoiou o projeto de lei do Senador Matthew Butler, que exigia que o governo providenciasse transporte para fora do país para qualquer negro que desejasse se tornar cidadão de outro Estado. O projeto sofreu oposição de brancos – medo da perda de mão de obra barata – e de negros – receio de deportação de todos os afro-americanos. Organizou a *International Migration Society*¹¹, com o respaldo de empresários brancos, para auxiliar na emigração para África, Libéria principalmente.

Turner declarou que tinha o direito bíblico de acreditar que Deus era negro, pois todas as raças descrevem seus deuses como semelhantes a si, logo, o negro também poderia crer em um deus cujas características se parecessem com a sua. O bispo foi, portanto, uma das primeiras pessoas a representarem uma divindade de base cristã como negra.

Noble Drew Ali, cujo nome registrado fora Timothy Drew (1886-1929), é considerado o primeiro líder islâmico negro relevante a surgir nos Estados Unidos. Foi um dos tantos afro-americanos a trilharem o caminho para o Norte, no período das Grandes Migrações. Pregava um Islã heterodoxo, pois via nessa religião a possibilidade de inclusão racial. No *Moorish Science Temple of America*¹², a identidade racial possuía alta importância, porque Drew Ali acreditava que o autoconhecimento permitiria a salvação e a vitória sobre os opressores. Identificava-se como Mouro,

¹¹ Tradução livre: “Sociedade de Migração Internacional”.

¹² Tradução livre: “Templo Americano da Ciência Moura”.

Asiático ou Mouro-americano. Fundou templos em Detroit, Pittsburgh, Filadélfia, Nova Iorque e Chicago.

Turbante amarelo e capa de fios dourados eram os trajés de Sufi Abdul Hamid, um afro-americano que se dizia egípcio, cuja vida se estendeu do ano de 1903 a 1938 (GILROY, 2007). Fundou em Nova Iorque o *Universal Holy Temple of Tranquility*¹³, cujo nome não convinha com seu comportamento agressivo – foi preso por esfaquear um seguidor de Marcus Garvey. Sufi Abdul Hamid foi apelidado de “*Black Hitler*”¹⁴ pela mídia, alcunha aceita por ele, pois, em seus discursos, afirmava ser o único capaz de acabar, por meio de uma guerra sangrenta, com os judeus, considerados por ele o pior tipo de branco existente. Os negros deveriam ocupar o lugar dos judeus, que espalhavam doenças e sujeira pelo mundo. Além disso, pressionava os empresários brancos não-judeus a contratarem negros. A queda de seu avião, pilotado por ele próprio, levou ao seu óbito. Sua secretária, uma mulher branca – símbolo de subjugação do branco – sobreviveu.

Partidos políticos também tiveram apelo entre os afro-americanos. O Partido Comunista dos Estados Unidos da América, fundado em 1919, defendeu, inicialmente, que os negros se identificassem como nação e reivindicassem um Estado. Posteriormente, posicionou-se a favor de um mundo pós-nacionalista, tentando convencer seus membros a abandonarem a ideia de soberania estatal (SCOTT, 2012).

O partido elaborou estratégias para ganhar adeptos entre distintas raças, nacionalidades e etnias. Todos seriam libertados do Capitalismo, contudo, os proletários que compartilhassem traços que pudessem identificá-los como uma nação seriam considerados uma nacionalidade oprimida. Seria dado suporte para que essas nacionalidades adquirissem autodeterminação e formassem um Estado-nação não capitalista, que, depois, seria desfeito. Stálin estava de acordo com a ideia de que os negros dos Cinturões Pretos dos Estados Unidos fossem considerados uma nacionalidade oprimida e não uma minoria, o que lhes dava a condição de reclamar nacionalismo e autodeterminação.

No VI Congresso Mundial da Internacional Comunista (1928), foi feita uma resolução sobre a questão do negro nos Estados Unidos, a qual propugnava a autodeterminação dos afro-americanos

13 Tradução livre: “Templo Sagrado Universal da Tranquilidade”.

14 Tradução livre: “Hitler Preto”.

nos Cinturões Pretos do Sul. No entanto, o partido preferiu, no fim, apoiar a luta pelos direitos civis em vez de a formação de um Estado negro. A ideia de solidariedade entre trabalhadores deveria sobrepor-se à problemática racial, por isso, questões referentes à segregação racial não eram pautas recorrentes. O credo de que a revolução proletária era iminente, fez o Partido Comunista dar um respaldo às reivindicações por direitos, não mais para práticas nacionalistas.

O proletariado norte-americano, porém, encontrava-se afastado da máxima marxista. A segregação prevalecia sobre a união. Diversos sindicatos proibiam a associação de negros, ou deixavam suas reclamações em último plano. A *Brotherhood of Sleeping Car Porters*¹⁵, criada pelos empregados afro-americanos da Companhia Pullman de vagões ferroviários em 1925, foi a primeira organização trabalhista composta e liderada por negros (Asa Philip Randolph e Milton Price Webster) a receber autorização de funcionamento da Federação Americana de Trabalho. Atividades sindicais que envolvessem negros não podiam escapar da luta pelos direitos civis, porque as relações patrão-empregado eram atravessadas pelo racismo. Em seus comícios, a segregação era pauta contínua. Devido à relação do movimento de trabalhadores negros com a questão ligadas aos direitos civis, autores, como Paula Pfeffer (1996), chamam Asa Philip Randolph de pioneiro do Movimento pelos Direitos Civis estadunidense.

Um dos grandes promotores da ideia “*Black is beautiful*”¹⁶, arrolado como primeiro a enfatizar a beleza negra por autores como Scott (2012), foi o dominicano Carlos A. Cooks (1913-1966), que faleceu no Harlem, em Nova Iorque. Discípulo de Marcus Garvey, fundou o *African Nationalist Pioneer Movement*¹⁷, cujos objetivos eram, em prol da autodefesa e da sobrevivência: revitalização da nobreza, coragem e engenhosidade preta por meio da hegemonia de sua raça em seu lar e no estrangeiro; rejeição de teorias de melhoramento racial que não fossem produzidas pelo próprio grupo; negação de todo padrão de beleza que não representasse as características pretas como belas; concessão de apoio apenas aos representantes de sua raça quando o assunto envolvesse políticas raciais; denúncia de religiões que difundissem o mito da supremacia branca. Cooks realizava concursos de beleza para exaltar a mulher negra e combater padrões estéticos que menosprezavam a

15 Tradução livre: “Irmandade dos Bagageiros de Vagão Ferroviário”.

16 Tradução livre: “Preto é lindo”.

17 Tradução livre: “Movimento Pioneiro Nacionalista Africano”.

pessoa preta. Os concursos deveriam premiar a beleza natural, não adaptações à estética euro-americana. Fazia campanhas para que seus seguidores comprassem de outras pessoas afro-americanas (HARRIS et. al., 1992).

Um grupo inter-racial de estudantes de Chicago organizou-se, em 1942, para atuar a favor da dessegregação. Foi um dos primeiros movimentos a utilizar táticas de não-violência nos Estados Unidos, denominando-se *Congress of Racial Equality*¹⁸ (CORE). Firmou parceria com Martin Luther King Junior em ocasiões diversas, como no boicote dos ônibus em Montgomery. Ajudaram a organizar as “Viagens de Liberdade”, que transportavam brancos e negros do Norte num ônibus em direção ao Sul, para quebrar, simbolicamente a segregação no transporte público interestadual. A primeira viagem aconteceu em 1961, de Washington para Nova Orleans. A polícia e brancos racistas responderam com brutalidades. Em meados da década de 60, o CORE abriu mão do pacifismo e assumiu uma conduta separatista.

Stokely Carmichael, Ella Baker e Bob Moses coordenaram as ações do *Student Nonviolent Coordinating Committee*¹⁹ (SNCC). Formado em 1960, protagonizaram inúmeros protestos sentados, nos quais ocupavam pacificamente locais interditados aos negros, objetivando o fim da lógica “Iguais, mas separados”. Aguentavam agressões físicas e psicológicas sentados, sem responder ao agressor.

A expressão “*Black Power*”²⁰ popularizou-se através do discurso de Stokely Carmichael na Marcha Contra o Medo de 1966. No final da marcha, que começara com a caminhada solitária de James Meredith de Memphis, no Tennessee, para Jackson, no Mississippi, protestando contra o sistema eleitoral daqueles estados que prosseguiram evitando o registro eleitoral de negros, mesmo após a aprovação da Lei do Direito de Voto em 1965, Carmichael pronunciou-se, após sair da cadeia e Meredith ter sido baleado. Seu discurso salientava a importância da solidariedade entre os negros e do orgulho racial, para que, unidos, alcançassem o poder de controlar e criar instituições sem esperar pela sanção do branco. O poder preto precisava atingir o patamar de força dos brancos, senão sua eficiência seria nula dentro da sociedade. Carmichael começava a duvidar do caminho demorado da não-violência (RISSMAN, 2015; PINKNEY, 1976).

18 Tradução livre: “Congresso para Igualdade Racial”.

19 Tradução livre: “Comitê de Coordenação Estudantil Não-violenta”.

20 Tradução livre: “Poder Negro”.

Em Oakland, na Califórnia governada por Ronald Reagan, um grupo de afro-americanos, vestidos com suas jaquetas de couro preto, formaram uma equipe de autodefesa, com o intuito de vigiar os guetos, impedindo abusos policiais e outros tipos de violência embasada em ideais de branquitude. Huey Newton e Bobby Seale, juntos de seus companheiros, perambulavam nas ruas armados, para coibir a opressão contra o negro, não para atacar pessoas. Valeram-se da Constituição estadunidense e de leis locais, as quais permitiam o porte de armas, desde que não estivessem ocultas. As atividades expandiram-se (auxílios na alimentação, saúde e segurança da população local) e o grupo tornou-se o *Black Panther Party for Self-Defense*²¹. Ademais, os Panteras Negras tiveram um importante papel no reforço da representação e da estética negra, porque apareciam bastante na mídia com seus cabelos *Black Power* e um estilo de vestir próprio. O partido chegou a lançar candidatura política, mas sem sucesso. Influenciados pelo maoísmo, desejavam “*All power to the people*”²² (BLOOM e MARTIN JR., 2013: p.241), o que muito apavorou o governo dos Estados Unidos da América.

A mentalidade descolonizadora – ressaltada pela Conferência de Bandung – e as independências africanas no decorrer do século XX influíram sobre movimentos negros (SCOTT, 2012). Lograr a libertação dos afro-americanos dos grilhões da colonização sofrida no território dos Estados Unidos era meta perseguida, valendo-se da força ou não. Os guetos levantaram-se contra a opressão branca, exigindo, em alguns casos, a formação de um Estado-nação de base racial, em outros, respeito à diferença e verdadeira representação política.

Movimentos de nacionalismo preto adotaram distintos posicionamentos, que ambicionavam a consecução de objetivos diversos como: emigração para a África ou outra região que aceitasse o negro, ou fosse por ele governado; colonização de alguma área, para a implantação de um Estado negro; estatismo interno, ou seja, participação e representatividade negra dentro dos Estados Unidos da América; pluralismo cultural (criação de instituições próprias para o negro, em que sua diferença fosse respeitada). Pinkney (1976) afirma que houve nacionalismos pretos em um âmbito cultural, que exaltava a herança cultural afro e cobrava dos afro-americanos a valorização dessa diferença,

21 Nome original: “Partido dos Panteras Negras para Autodefesa”.

22 Tradução livre: “Todo poder para o povo”.

combustível para uma posterior revolta contra seus opressores. O *Congress of Afrikan People*²³ e o *Committee for a Unified Newark*²⁴ foram exemplos desse tipo.

O autor escreve que existiram grupos voltados para um nacionalismo preto educacional. Eles estavam voltados para mudanças culturais a partir da alteração das estruturas educacionais, pois pensavam que o sistema de educação do país não preparava o negro para a libertação. Entre esses grupos estavam: *Institute of Black World*²⁵ (Atlanta) e o *Black Educational Center*²⁶ (Washington).

O nacionalismo preto de cunho religioso é outra categoria, conforme Pinkney (1976). Enfatizava transformações na maneira de crer dos afro-americanos, porque isso contribuiria com a libertação espiritual, o que poderia resultar em uma maior consciência sobre a realidade material. A Nação do Islã e o *Shrine of the Black Madonna*²⁷ são exemplos desse nacionalismo.

O nacionalismo preto revolucionário seria aquele que clama por revolução, almejando o fim do racismo, imperialismo, capitalismo, entre outros. Alguns desses grupos combinavam nacionalismo preto com Marxismo, Leninismo e Maoísmo. Alguns movimentos desse estilo foram o Partido dos Panteras Negras e a *League of Revolutionary Black Workers*²⁸.

ELIJAH, FARD E A NAÇÃO DO ISLÃ

A história da Nação do Islã é dividida por autores como Maboula Soumahoro (2008), em dois períodos: Primeira e Segunda Ressurreição. O enfoque aqui centra-se na Primeira, delimitada entre a fundação da seita em 1930 pelo *mahdi* Fard e a morte de seu mensageiro, Elijah Muhammad, em 1975. A Segunda Ressurreição engloba os conflitos sucessórios após a morte do honorável ministro entre, especialmente, Wallace D. Muhammad – filho de Elijah – e Louis Farrakhan, um dos

23 Tradução livre: “Congresso da Pessoa Afrikana”.

24 Tradução livre: “Comitê por uma Newark Unificada”.

25 Tradução livre: “Instituto do Mundo Preto”.

26 Tradução livre: “Centro para a Educação Negra”.

27 Tradução livre: “Templo da Madona Preta”.

28 Tradução livre: “Liga dos Trabalhadores Negros Revolucionários”.

colaboradores mais expressivos depois do afastamento de Malcolm X. Sherman Jackson (*apud* SOUMAHORO, 2008) fala de uma Terceira Ressurreição após a queda das torres gêmeas em 11 de setembro de 2001, na qual os muçulmanos pretos tiveram de lidar com o aumento da perseguição ao Islamismo, além da questão racial.

Soumahoro (2008) subdivide a Primeira Ressurreição em 4 estágios. Entre a aparição (1930) e o desaparecimento (1934) de W. D. Fard, o fundador da seita, o autor delimita o primeiro estágio, marcado pela tradição oral. O segundo engloba os anos 1934-1951, quando Elijah Muhammad assumiu o posto máximo de honorável ministro, enfrentando a oposição e impondo sua interpretação das lições de Fard.

A conversão de Malcolm X inaugurou o terceiro estágio (1951-1964), caracterizado pelo enorme crescimento do número de membros, devido ao aumento do número de comícios e da potente oratória do novo acólito. A Nação do Islã expandiu seu raio de ação pelo território estadunidense, despertando a atenção da mídia. Do afastamento de Malcolm X até a morte de Elijah é o quarto estágio, no qual preponderaram as disputas internas diante da saúde debilitada do mensageiro de Alá, que o distanciou dos púlpitos.

Ao fundar o *Allah Temple of Islam*²⁹ (nome da Nação do Islã até 1933), em 1930, o *mahdi* – Alá encarnado – tinha o intuito de conduzir o negro de volta à sua religião oficial. Ele mesclou suas ideias ao Islamismo. Surgiu uma religião heterodoxa, não reconhecida por muitos muçulmanos ortodoxos, onde o preto assume um caráter divino, pois descendente direto de Alá, o maior de todos da nação preta asiática da Tribo de Shabazz, enquanto o branco fora criado por Yakub, um cientista louco demoníaco membro da mesma tribo (MUHAMMAD, 1965, cap. 18).

Fard, o *mahdi*, segundo a crença da Nação do Islã (MUHAMMAD, 1965; 1972a; 1972b; 1973; 1975), veio à Terra em uma missão messiânica-milenarista de despertar o povo original, os muçulmanos pretos da Tribo de Shabazz, com o auxílio de seu profeta, Elijah Muhammad. No milenarismo messiânico, “a imaginação religiosa fomenta um deus renovado ou até mesmo um novo deus contestatário da ordem social e religiosa estabelecida ou dominante, atestatário de uma nova maneira de encarar ou mesmo de implantar o reino de um novo deus num homem novo”

29 Tradução livre: “Templo do Islã de Alá”.

(DESROCHE, 1985, p. 51). Tal concepção religiosa, pode desdobrar-se em uma revolução, ou movimento de resistência, distinguindo-se da utopia por possuir deus, ou algum ser de aura divina, como peça central.

Entre os islamitas, o madismo é o tipo de milenarismo mais comum. Séculos antes de Fard, outras pessoas já haviam alegado ser o *mahdi*, palavra cujo significado é “guiado por Alá no rumo certo”: Abu Muslim (ano de 746), Abdu Adg Alá (908), Al Hakim (1023), etc. Esse ser, que na Nação do Islã se confunde com o próprio Alá, consubstancia a esperança numa outra ordem social e religiosa, distinta daquela em vigor, a qual pode ter sido produto de algum fatalismo religioso anterior. Ele surge para guiar o povo rumo a um mundo melhor, reivindicando a liberdade de todos os tipos de sujeição e a salvação de um aniquilamento histórico-cultural, bens esses de importância vital para uma vida digna. (DESROCHE, 1985; LANTERNARI, 1974).

Os movimentos messiânicos, portanto, abrangem a presença de um profeta-guia (por vezes, a figura de um verdadeiro messias em forma humana, com a função de regenerar o povo; continuar o mito; restaurar a ordem; recriar o mundo) incentivado por alguma visão ou revelação a fundar um culto embasado em um mito de origem. A revelação provém da ação de um ser supremo, ou outra entidade mística, que iniciam seu arauto nesses saberes mitológicos. Entre os conhecimentos revelados está o de um mito de retorno às origens, que instiga a espera pela era de ouro existente outrora, ou seja, o futuro iminente guarda – para os escolhidos – a volta para uma situação paradisíaca experimentada num tempo mitológico pretérito. A instauração do paraíso, anunciada pelas profecias escatológicas e apocalípticas, dar-se-ia através de “catástrofes, retornos dos mortos, subversão da ordem (eventualmente expulsão dos brancos [no caso de profecias de povos não-brancos que sofreram o processo de colonização], fim do mundo e sua regeneração, isto é, início de uma era de opulência e de beatude” (LANTERNARI, 1974, p. 321).

Elijah, ao se deparar com a exclusão e o não-pertencimento ao povo estadunidense, necessitou empreender a tarefa de reelaborar sua identidade, de reinventar a sua história com o intuito de transformar sua condição e a de seus irmãos. A identidade é um processo contínuo de inventar e reinventar a própria história, em que o eu se diferencia do outro. Isto ocorre

principalmente nos momentos de crise de pertencimento, sendo que o anseio por identidade vem do desejo de segurança (BAUMAN, 2005).

Elijah perdeu o emprego em 1929. Começou a beber após longo período desempregado. A situação aviltante fê-lo ir atrás de ajuda em organizações voltadas para o auxílio ao negro. Entrou em contato com a Associação Universal para o Progresso do Negro, sob comando de Marcus Garvey, e com o Templo Americano da Ciência Moura, fundado por Noble Drew Ali (EVANZZ, 1999).

Um ano depois, continuava sua procura por reabilitação, foi até um amigo de seu pai, Abdul Mohammad – antigo membro do Templo Americano da Ciência Moura e, naquele momento, seguidor de W. Fard Muhammad –, junto de seu irmão, aspirando obter respostas para seus dilemas. Fard havia fundado o Templo do Islã de Alá em 1930, com o intuito de ressuscitar o preto e conduzi-lo de volta à sua religião oficial. Ele mesclou suas ideias ao Islamismo. Surgiu uma religião heterodoxa, não reconhecida por muitos muçulmanos ortodoxos, onde o negro assumiu um caráter divino (EVANZZ, 1999).

Soumahoro (2008) afirma que Fard apareceu nos Estados Unidos na data simbólica de 4 de julho de 1930, dia da independência do país num ano no qual a crise econômica perdurava. A falta de fontes sobre Fard o tornou uma figura envolta em dúvidas. Acredita-se que ele tenha nascido em 1877, em algum local fora dos Estados Unidos. Seu nome permanece um mistério, sendo chamado de diversas maneiras: Farrad Muhammad; F. Mohammad Ali; Professeur Ford; Wali Farrad; W. D. Fard; Wallace D. Fard Muhammad; Wali Dodd Fard; Wallace D. Ford; Fred Dodd; Fard Muhammad; George Farr³⁰.

O discurso oficial da Nação do Islã diz que o *mahdi* era originário de Meca, contudo outros autores (EVANZZ, 1999; LINCOLN, 1961; SOUMAHORO, 2008) desacreditam. Conforme os autores, Fard podia ter sido um jamaicano, filho de um islamita sírio; um palestino militante dos direitos raciais na Índia, África do Sul e outros lugares do mundo; um rico homem coraixita; um ex-diplomata do Reino do Hejaz, que abandonara o cargo para dedicar-se a salvação da Tribo perdida de Shabazz; um neozelandês de descendência inglesa e paquistanesa; um estadunidense cujos pais eram havaianos ou polinésios; um imigrante ilegal que entrou nos EUA pelo Canadá.

30 Nesta dissertação se opta pela maneira como Elijah Muhammad se refere ao seu mestre em seus livros.

Vasculhando os supostos nomes, os autores (EVANZZ, 1999; LINCOLN, 1961; SOUMAHORO, 2008) acreditam que Fard possa ter sido, a partir de 1921, membro da loja maçônica de Nova Iorque, *Theosophical Society*³¹, e, posteriormente, da Associação Universal para o Progresso do Negro. Teria sido preso de 1926-1929 por pequenos delitos, seguindo, depois, para Chicago, onde ele foi membro do Templo Americano da Ciência Moura e frequentou a mesquita ahmadi municipal.

Em Chicago, Fard teria trabalhado como vendedor de seda. O trabalho de porta em porta possibilitou a ele aproximar-se da vizinhança afro-americana, mulheres principalmente. Dizia-se detentor de poderes de cura e recomendava aos seus clientes que se abstivessem dos alimentos fornecidos pelos brancos, pois, por serem demasiados gordurosos, envenenavam o sangue negro. Alterar a alimentação é, segundo Kepel (*apud* SOUMAHORO, 2008), uma ruptura com o modo de vida estadunidense branco, sendo uma primeira atitude para o desenvolvimento de uma mentalidade de pertencimento comunitário.

Seu carisma, aliado à sua fama de curandeiro, o tornou popular na comunidade negra de Chicago. O aumento da demanda por visitas domiciliares fez Fard buscar um local, onde as pessoas pudessem ir ouvi-lo ou consultá-lo. O primeiro templo foi fundado em Detroit.

Randolph Hohle (2013) explica que o nacionalismo preto ganhou prestígio na década de 1930, atraindo negros que, anteriormente, faziam parte de organizações de classe e partidos políticos (Partido Comunista, por exemplo) com o objetivo de lograrem seus direitos. “Detroit, Michigan, em particular, teve muitos grupos nacionalistas pretos competindo por influência. [...] Dos muitos grupos nacionalistas pretos da década de 1930, apenas a Nação do Islã sobreviveu”³² (Op. Cit., p. 85).

A presença de vários grupos nacionalistas pretos em Detroit e Chicago se deu porque ambas as cidades receberam um afluxo enorme de afro-americanos desde o início do século XX. Eles estavam abandonando o Sul fortemente racializado com a esperança de refazerem suas vidas em um suposto Norte acolhedor e próspero. A maioria saiu de zonas rurais rumo às zonas urbanas que mais cresciam à época. Milton Sernett (p. 3, 1997) explica que “A cidade tornou-se a arena crítica na qual o

³¹ Tradução livre: “Sociedade Teosófica”.

³² No original: “Detroit, Michigan, in particular, had several black nationalist groups competing for influence. [...] Of the many black nationalist groups of the 1930s, only the Nation of Islam survived”.

esforço dos afro-americanos de encontrar a “Terra Prometida” aconteceu”³³.

O DISCURSO NACIONALISTA PRETO DA NAÇÃO DO ISLÃ

O conceito “raça”, conforme Michael Banton (1977), foi produzido na Europa como uma categorização mutável para interpretar novas relações sociais, a qual acabou por se impor sobre os demais povos por meio do colonialismo. O autor defende que a doutrina racial não surgiu da oposição entre europeu e não-europeu, mas como uma forma de distinção sociopolítica entre os próprios povos daquele continente. A classificação racial foi produzida socialmente ao longo da história e imposta ao outro para distinguir as qualidades morais, biológicas e políticas de cada categoria. Inicialmente o conceito se atrelava ao local de origem da pessoa; o contato ultramarino associou a raça cada vez mais ao fenótipo, tendo em vista a expressiva miscigenação ocorrida e o desligamento dos descendentes das terras natais de seus pais. Os traços morfológicos, revestidos de representações, passaram a delinear as qualidades de cada raça. O corpo converteu-se num significante sobre o qual se condensa subjetividades e normatividades consoante a classificação racial – sendo que as categorias de raça variam no espaço-tempo, assim como os significados associados aos significantes referentes a essas categorias. No século XX e XXI, o genótipo ganhou relevância para a definição da raça, ou seja, a representação racial ultrapassou o campo do visível, adentrando o plano molecular e o virtual-tecnológico, sendo a engenharia genética tachada por alguns estudiosos de “Nova Eugenia” (SILVA, 2009).

A Nação do Islã foi uma dentre tantas organizações de afro-americanos a lutar pela reformulação da autoimagem da raça negra. A condição subalterna ao qual fora lançado o negro durante a vigência do escravagismo nas Américas impactava a representação sobre ele na mentalidade da população, não importando a tonalidade da pele. Demetrius Eudell (2014) assevera que a escravidão estruturou a concepção das sociedades americanas, sendo ela uma instituição básica do

³³No original: “The city became the critical arena in which the struggle of African Americans to find the "Promised Land" took place”.

sistema econômico, social, político e legal das colônias europeias, logo, influenciando a formação dos Estados que posteriormente se independentizaram. Distintamente dos sistemas escravistas dos reinos islâmicos e africanos, “Apenas nesta “nação Cristã” dos Estados Unidos aos escravos seria dito que eles não eram parte da Família humana”³⁴ (WALKER *apud* EUDELL, 2014, p. 96). A natureza não completamente humana concedida à pessoa de pele escura a excluía da comunidade, lhe sendo tolhido o controle sobre sua própria vida, porquanto propriedade de alguém. A secularização da ideia de “ser humano” ao longo do desenvolvimento do pensamento humanista moderno, relacionado com uma metafísica naturalista, não alterou a situação negra (EUDELL, 2014). Aquele que antes era amaldiçoado por mitos religiosos – por exemplo, descendência do maldito filho de Noé, Cam –, passou a ser, a partir de teorias surgidas entre o século XVII e o XX, de forma laica, a contraparte identitária do europeu racional. Escravizava-se o supostamente irracional, degenerado, infantil, preguiçoso, primitivo, incapaz de grandes feitos, de lograr o progresso por si (Op. Cit.). No pós-abolição, negava-se a plenitude de direitos a essas mesmas pessoas, tratando-as como cidadãs de segunda categoria. Tal maneira de pensar gerou consequências na formação da nacionalidade estadunidense e da representação do afro-americano para ele mesmo e para o não-negro.

Perante o discurso de superioridade branca incrustado na mentalidade do povo estadunidense, a atitude de alguns descendentes de africanos escravizados³⁵, a partir do século XIX, foi de “proclamar a negritude de sua cultura e identidade” (GERSTLE, 2008, p. 440). Líderes negros conclamaram seus irmãos para reivindicarem melhorias. Organizações diversas, de cunho religioso ou não, formaram-se com o intuito de prestar assistência aos negros, desenvolvendo uma solidariedade racial, além de promover a autoestima destruída pelos anos sob o jugo da escravidão e do racismo.

34 No original: “only in this “Christian nation” of the United States would slaves be told that they were not part of the human Family”.

35 Tomando como pilar epistemológico as ideias de Florence Carboni e Mário Maestri (2012) acerca da potência da linguagem, devido à criação de representações, o que repercute em relações de poder e dominação, optou-se pelo uso de uma linguagem que tenta romper com um tipo de escrita colonizadora, capaz de produzir preconceitos e estereótipos. Com esse objetivo, empreguei termos como “escravizado” e “escravizador” em vez de “escravo” e “senhor de escravo”, pois os primeiros remetem a uma ideia de processo histórico de dominação e exploração, enquanto os dois últimos, a uma noção de essência ontológica.

Esses movimentos organizados são chamados de “*black nationalisms*”, traduzidos aqui como “nacionalismos pretos”. Não há uma tipologia unívoca, porque cada autor encaixa diferentes grupos ou pessoas dentro do conceito de modo diverso, conseqüentemente, não se consegue definir um precursor desses movimentos de maneira veemente. Além disso, cada grupo e liderança possuem práticas, ideias e formas distintas de identificação.

O nigeriano, Essien Udosen Essien-Udon (1995), conceitua a expressão como o credo de um grupo negro de que ele possui, ou deveria possuir, um país. Ademais, os membros teriam de compartilhar uma herança cultural comum, assim como uma língua e uma religião. A identidade étnica³⁶ derivada desses elementos herdados é distinta daquela de outros grupos.

Eric Foner (1970) considera “nacionalismo preto” ações que almejam à afirmação de valores, tradições e heranças culturais únicas por parte dos afro-americanos. São atos de recusa de uma sociedade que os repudia, ao mesmo tempo em que há a procura de afirmar-se como diferente dos de ascendência não-africana.

O desejo de comando de seus destinos, controlando suas próprias instituições e organizações; a unidade do grupo em uma comunidade; resistência à opressão; reavaliação de si são características necessárias para que um movimento possa ser adjetivado de nacionalista preto, segundo James Turner (1969). Além disso, a comunidade negra deve se sustentar em um modelo de auxílio mútuo (por exemplo, comprar apenas do mercado de um coirmão que compartilhe características físicas e simbólicas).

Daryl Michael Scott (2012) afirma que o nacionalismo preto faz da solidariedade racial, nas diversas dimensões da vida humana (política, cultural, religiosa, econômica, etc.), o seu fator basilar, não estando preso à reivindicação de soberania ou autogoverno. A expressão refere-se à consciência de ser/sentir-se negro e valorizar-se, superando o jugo das pechas lançadas por pensamentos colonialistas, que tachavam de inferiores as pessoas de pele escura. Consoante Scott (2012), o paradigma clássico (associado principalmente aos nacionalistas pretos do século XIX, como, por exemplo, Marcus Garvey³⁷) configura-se conforme velhas concepções de nacionalismo, nas quais a nação reclama um território exclusivo, almejando à autodeterminação. No modelo moderno

³⁶ Apesar de eu pensar que as questões sobre nacionalismo preto giram em torno de aspectos raciais, alguns autores se referem à etnia ao tratarem do tema.

(vinculado aos grupos surgidos no século XX mormente), os objetivos são mais modestos. Busca-se, além de participação na administração pública, o estabelecimento de laços de solidariedade econômica, cultural, religiosa e política. Aspira-se ao fortalecimento da comunidade negra sem a fundação de um Estado independente, isto é, quer-se algum tipo de inserção na sociedade vigente.

Consoante Edwin Redkey (1969), a expressão possui como núcleo o protesto contra o nacionalismo branco – nação ancorada em bases raciais brancas – difundido nos EUA. Convocam-se os afro-americanos para se defrontarem com a opressão, a qual os acomete coletivamente, causada por uma sociedade capitalista tomada pela branquitude. O aumento da solidariedade intragrupal e do poder é necessário para esse embate.

Um dos membros fundadores do *Socialist Workers Party*, George Breitman (1967), restringe o conceito espacialmente, declarando que o nacionalismo preto é um fenômeno estadunidense, em que os afro-americanos se unem como um povo contra as práticas de segregação existentes naquele país. Eles visam a obter liberdade, justiça e igualdade por via do controle de suas instituições políticas, econômicas e sociais. Entre os atributos centrais dos movimentos, o autor destaca: ódio à ideia de supremacia branca; independência da influência dos brancos; orgulho racial; consciência de grupo e identificação com o Terceiro Mundo.

O trinitário-tobaguense radicado no Bronx e membro de movimentos nacionalistas pretos, como o Comitê de Coordenação Estudantil Não-violenta e o Partido dos Panteras Negras, Stokely Carmichael (1971), tratava nacionalismo preto e nacionalismo africano como sinônimos, não enclausurando o conceito. O militante do Movimento dos Direitos Civis acreditava que o ápice era o Pan-africanismo, onde se alcançaria a unificação comunitária de todos os africanos e seus descendentes de mesma raça dentro da África, assim como o controle de todas as instituições que regem a vida dessas pessoas por elas mesmas.

O embate nacionalista preto ocorria no campo material e no subjetivo. A falta de controle dos afro-americanos sobre a imagem de si, projetada e percebida, é destacada por bell hooks³⁸ (1992,

37 Jamaicano fundador da Associação Universal para o Progresso do Negro e Liga das Comunidades Africanas (UNIA), que viveu nos Estados Unidos entre 1916 e 1927. A UNIA foi um dos principais movimentos nacionalistas pretos a defender a autonomia através do retorno para a África.

38 Pseudônimo da escritora negra, **Gloria Jean Watkins**, escrito em letras minúsculas, pois a autora diz que a atenção deve ser dada à mensagem, não à pessoa do autor ou autora.

p. 4) como “as fissuras em nossos psiquismos são os espaços onde a cumplicidade negligente, raiva autodestrutiva, ódio e desespero paralisante entram”³⁹. A autora acusa a mentalidade estadunidense de estar dominada pelo ideal de supremacia branca, o que se reflete na institucionalização de imagens opressoras sobre a negritude através dos meios de comunicação de massa. Bell hooks salienta que supremacia branca não é a existência de preconceito apenas, todavia, sim, todo um sistema de dominação e subjugação do não-branco através de instituições embasadas em representações que depreciam o negro e as demais raças vindas de fora da Europa. A libertação do negro exige a descolonização do imaginário para que haja a produção de uma identidade positiva negra, respaldada em representações construídas por eles mesmos, sem estarem submetidas à lógica de dominação racista.

A luta ideológica consiste na tentativa de obter um novo conjunto de significados para um termo ou categoria já existente, de desarticulá-lo de seu lugar na estrutura significativa. Por exemplo, é justamente por conotar aquilo que é mais desprezado, despossuído, ignorante, incivilizado, inculto, maquinador e incompetente que o termo “negro” pode ser contestado, transformado e investido de um valor ideológico positivo. O conceito de “negro” não é propriedade exclusiva de qualquer grupo social específico ou discurso isolado. [...] Esse processo tem consequências e implicações concretas na maneira como a formação social como um todo se reproduz ideologicamente. A luta em torno de “negro”, caso este se torne forte o suficiente, pode impedir a sociedade de se reproduzir funcionalmente daquela forma antiga (HALL, 2013, p. 213 e 215).

A dinâmica dos signos atinge diretamente as relações sociais e as instituições, induzindo formas de interação e de afetação. Sua desconstrução quebra a reprodução das relações.

A difusão da cultura branca nos bairros negros fortalecia a autoimagem negativa carregada pelo afro-americano. Os guetos negros detinham duas dimensões:

As dimensões objetivas do gueto urbano americano são: moradia superpopulosa e deteriorada; alta mortalidade infantil, crime e doença. As dimensões subjetivas são: ressentimento, hostilidade, desespero, apatia, autodepreciação e, sua irônica companhia, a mania de grandeza compensatória⁴⁰ (CLARK, 1967, p. 11).

³⁹ No original: “the gaps in our psyche that are the spaces where mindless complicity, self-destructive rage, hatred, and paralyzing despair enter”.

⁴⁰ No original: “The objective dimensions of the American urban ghettos are overcrowded and deteriorated housing, high infant mortality, crime, and disease. The subjective dimensions are resentment, hostility, despair, apathy, self-depreciation, and its ironic companion, compensatory grandiose behavior”.

Além dos problemas físicos enfrentados, o imaginário, permeado por ideais colonizadores, agregava uma subjetividade nociva à população. Os negros se viam como vítimas de si mesmos e, por consequência, nutriam a vontade de se branquear, ao menos culturalmente.

O nacionalismo preto empregava símbolos ligados à raça e, no caso da Nação do Islã, à religião para montar um discurso que desenvolvesse a autoestima negra. O revisionismo histórico, calcado em mitos, buscava explicar o sofrimento do negro, ao mesmo tempo em que o exaltava como um ser divino. Considerar o branco demônio era uma “representação da branquitude que não é formada como reação aos estereótipos, mas emerge como uma resposta a dor traumática e a angústia que persiste como uma consequência da dominação racista branca”⁴¹ (hooks, 1992, p. 169), ou seja, o outro é demoníaco, não por causa dos estereótipos produzidos sobre o preto, mas porque causou-lhe traumas. A manipulação do conhecimento, disseminado nos templos e nas escolas ligadas ao movimento, servia para enfraquecer a influência da cultura branca hegemônica que invadia os guetos através dos meios de comunicação de massa, da cultura popular e do sistema formal de educação (CLARK, 1967; ESSIEN-UDON, 1995).

O líder da Nação do Islã fundamentou sua doutrina em uma narrativa trágica e redentora, a qual servia de alternativa a ideologias como o comunismo, o integracionismo em bases burguesas da NAACP, o assimilacionismo de Booker T. Washington, etc. (EYERMAN, 2003). Por meio dessa narrativa, se reinterpreto a história e a memória coletiva dos afro-americanos para se criar uma nova identidade preta desatrelada de representações negativas, o que também afeta o comportamento e o modo de pensar dos indivíduos.

A reinterpretação, ou melhor, a reconceituação da história foi assim combinada com um programa muito prático para mudança de comportamento, que se construísse a partir da estrita execução de autodisciplina e visasse a transformar hábitos derivados da escravidão, que asseguravam a continuação da subordinação. Esse programa fornecia um “*ethos*” e novos hábitos; prescrevia um conjunto de comportamentos e uma estrutura de interpretação e avaliação, através da qual o indivíduo, com o suporte do coletivo, poderia ser, ao menos parcialmente, resgatado aqui e agora⁴² (EYERMAN, 2003, p. 172).

⁴¹ No original: “representation of whiteness that is not formed in reaction to stereotypes but emerges as a response to the traumatic pain and anguish that remains a consequence of white racist domination.”.

A base doutrinal do movimento está no Islamismo, pois esse é tido como uma religião verdadeiramente negra, dado que a maioria dos africanos, segundo Elijah Muhammad em *Message to the blackman in America* (1965), era islâmica, por conseguinte, Elijah afirma que Fard acreditava que os afro-americanos seriam naturalmente maometanos. Já o Cristianismo, para Fard (MUHAMMAD, 1965), seria um culto branco responsável pelo sofrimento dos seres humanos de tez escura. A igreja cristã jamais se opôs à escravidão, inclusive, apoiou a exploração do trabalho compulsório. Ela iludiu e conspurcou o negro ao convertê-lo a uma religião falsa, cuja interpretação dos textos sagrados era controlada pelos brancos para evitar o acesso à verdade e revoltas negras. Somente o Islã seria verdadeiro, todos os profetas – Jesus, Moisés, Maomé, etc. – eram islamitas em realidade e pregavam o retorno de Alá, que assumiu forma imanente de homem: Fard, o *mabdi*. Em várias passagens dos livros, Fard é chamado de Alá, como, por exemplo: “Apenas Alá, nosso Amado e Mais Misericordioso Deus, que veio, na pessoa do Mestre Fard Muhammad em 1930, nos aceitará”⁴³ (MUHAMMAD, 1974, cap. 9, § 2).

Elijah Muhammad, no prefácio do livro “*Our saviour has arrived*” (1975), informava ensinar a sabedoria suprema revelada a ele pelo próprio Alá, personificado em Wallace Fard. Avisava que nenhum outro homem podia transmiti-la, porque ele foi o encarregado desta mensagem. Com o apoio de Alá, ele levaria ao inimigo sua condenação. O prefácio já coloca um homem preto como o único detentor da verdade suprema capaz de sentenciar o branco ao inferno. Os demais movimentos negros, Elijah dizia à época: “têm boas intenções, mas eles apenas não têm os instrumentos corretos para trabalhar e eles não sabem como usar os instrumentos, porque não foram designados para o trabalho”⁴⁴ (MUHAMMAD, 1965, cap. 133, § 28). No decorrer dos livros, o afro-americano abandona a posição subalterna ao qual fora relegado dentro do discurso racializante elaborado pelo

42 No original: “The reinterpretation, or rather reconceptualization of history was thus combined with a very practical program for changing behavior, one that built on strictly enforced self-discipline, and aimed at transforming habits stemming from enslavement which ensured continued subordination. This program provided an “ethos,” and new habits, proscribed sets of behaviors, and a framework of interpretation and evaluation, through which the individual with the support of the collective could be, at least partially, redeemed here and now”.

43 No original: “Only Allah, our Loving and Most Merciful God Who came in the person of Master Fard Muhammad in 1930, will accept us”.

44 No original “have good intentions, but they just don't have the right instruments to work with, and they do not know how to use the instruments, since they were not appointed to do the job”.

euro-americano, passando a representar-se como descendente do próprio Alá e sua tribo preta de Shabazz, guiado pela sabedoria do profeta e do *mahdi*.

Elijah reconhecia sua situação de não-membro da nação em seu texto: “vocês não são nacionais; vocês não são cidadãos deste país! O único cidadão aqui é branco. Vocês não são americanos; o único americano é branco. Vocês não podem ser americanos a não ser que vocês sejam brancos. Mas você pode ser um escravo dos americanos”⁴⁵ (MUHAMMAD, 1975, cap. 11, § 42). A identidade nacional não abarcou os inferiorizados pelas representações sustentadas pelos construtores da nação dos Estados Unidos. Elijah (Op. Cit.) ressaltava que essa exclusão se mantinha, por isso, o negro continuava a ser explorado pelo branco em condições semelhantes à de um cativo, destarte, caberia aos afro-americanos se organizarem em prol de mudanças. Teriam de montar uma economia própria para poderem sustentar, futuramente, um Estado próprio, que poderia ou não ser na África. Cabe lembrar que o programa de contra inteligência do FBI, COINTELPRO, investigou a Nação do Islã e outros movimentos negros, como os Panteras Negras, por praticarem atos tachados de antiamericanos.

No capítulo onze de “*Our Savior has arrived*”, Elijah (MUHAMMAD, 1975, §42) pedia o retorno dos Pretos para seu país nativo fazendo menção ao continente africano, região de alta concentração de pretos de onde se retirou os trabalhadores escravizados levados para a América, tratando-o como um todo homogêneo, porém valorizado positivamente: “*You have to make yourself now a citizen of Africa, your native country*”⁴⁶. Essa homogeneidade africana foi parcialmente herdada do imaginário europeu colonial, que pensava a África como amorfa, de regiões e povos indistintos em sua condição primitiva. “O termo África é [...] uma construção moderna, que se refere a uma variedade de povos, tribos, culturas e línguas cujo principal ponto de origem comum situava-se no tráfico de escravos” (HALL, 2013, p. 34). A Libéria havia sido erigida naquele continente para abrigar negros retirados dos Estados Unidos, talvez isso fizesse Elijah enxergar naquele continente uma possibilidade de criação do Estado que ele reivindicava. Além disso, outras lideranças afro-

45 No original: “You are no national; you are no citizen of this country! The only citizen here is white. You are not American; the only American is white. You can’t be Americans unless you are white. But you can be a slave for the Americans”.

46 Tradução livre: “Vocês têm de fazer vocês mesmos agora um cidadão da África, seu país nativo”.

americanas anteriores à Nação do Islã, como Alexander Crummell, Henry McNeal Turner e Marcus Garvey, haviam desejado e, até mesmo, tentado pôr em prática tal ideia de emigração para formação de um Estado negro na África.

O desejo de fazer-se cidadão africano aparece nesse que é o último dos livros de Elijah, entretanto, em seus textos anteriores, ele assume uma postura aberta a outras medidas, aceitando a possibilidade de que alguns Pretos optassem por permanecer nos Estados Unidos, ou o recebimento de boas terras, providenciadas pelos antigos senhores escravizadores. Ele resumia os desejos dos islamitas pretos bradando em nome de todos:

Nós queremos liberdade. Nós queremos uma ampla e completa liberdade. Nós queremos justiça. Justiça igual sob a lei. Nós queremos justiça aplicada igualmente a todos, independentemente da crença, classe ou cor. Nós queremos igualdade de oportunidade. Nós queremos ser membros iguais, com o melhor da sociedade civilizada. Nós queremos que nosso povo na América, cujos pais ou avós foram descendentes de escravos, sejam consentidos a estabelecer um estado separado, ou território deles mesmos – neste continente ou em outro. Nós acreditamos que nossos antigos mestres de escravos são obrigados a fornecer tal terra e que a área deve ser fértil e mineralmente rica. Nós acreditamos que nossos antigos mestres escravizadores são obrigados a manter e suprir nossas necessidades neste território separado pelos próximos 20 ou 25 anos, até nós estarmos aptos a produzir e suprir nossas próprias necessidades. [...] Nós queremos que todo o homem e mulher negro tenha a liberdade de aceitar ou rejeitar ser separado dos filhos dos mestres de escravos e estabeleça uma terra para eles mesmos⁴⁷ (MUHAMMAD, 1965, cap. 74, § 1, 2, 3, 4, 5).

Permanecer ou separar-se era uma atitude voluntária, no entanto, ele aconselhava aqueles que quedassem em território estadunidense a organizarem-se de modo cooperativo para escapar do domínio ideológico branco e alcançar uma integração justa. Uma classe política negra precisaria formar-se para defender os interesses da raça no congresso e demais órgãos governamentais. Os

⁴⁷ No original: “We want freedom. We want a full and complete freedom. We want justice. Equal justice under the law. We want justice applied equally to all regardless of creed, class or color. We want equality of opportunity. We want equal membership in society with the best in civilized society. We want our people in America whose parents or grandparents were descendants from slaves to be allowed to establish separate state or territory of their own – either on this continent or elsewhere. We believe that our former slave master are obligated to provide such land and that the area must be fertile and minerally rich. We believe that our former slave-master are obligated to maintain and supply our needs in this separate territory for the next 20 or 25 years until we are able to produce and supply our own needs. [...] We want every black man and woman to have the freedom to accept or reject being separated from the slave-masters’ children and establish a land of their own”.

anseios expressos delineavam uma posição contrária ao integracionismo anti-racialista⁴⁸, ao branqueamento, à assimilação cultural, pois Elijah acreditava “a oferta de integração é hipócrita e é feita por aqueles que que estão tentando enganar os povos pretos para acreditarem que, depois dos 400 anos como inimigos da liberdade, justiça e igualdade, eles se tornaram, de repente, amigos”⁴⁹ (MUHAMMAD, 1965, cap. 74, § 9). A permanência naquele país não deveria perpetuar condições de dependência, submissão e exploração.

De certo modo, reclamava-se a formação de um Estado que prezasse pelas diferenças de sua população, ao invés de instituir uma uniformização cultural consoante o paradigma de Estado-nação modernos, dentro dos EUA, para tornar verdadeiro cidadão o Preto que lá ficasse. Todavia, a intenção de erigir um Estado oficialmente muçulmano preto inscrevia o pensamento da Nação do Islã numa lógica estatal moderna de separação de acordo com raça.

O nacionalismo preto da Nação do Islã reivindicava um território para o autogoverno da população preta, onde fosse possível a apropriação do espaço e a administração sem nenhum tipo de influência colonialista. Almejava a infundir uma solidariedade entre seus membros para consolidar uma comunidade dotada de autonomia, capaz de gerir seu funcionamento. A reavaliação de si a partir do discurso mitológico impulsionava um fortalecimento da autoestima, necessária para cristalização de um grupo de resistência. O orgulho racial era escudo e espada contra um imaginário repressor, o qual instigava o desejo de branqueamento nos não-brancos. A fé num deus preto congregava, abrindo caminho para uma possível superação da dominação branca. A descolonização da mente não implicava um apagamento completo da cultura norte-americana de suas mentalidades, assim como

48 O antirracismo era uma visão defendida por escritores como Jean Toomer e outros expoentes do Renascimento do Harlem (WOODSON, 1999), cuja premissa básica sustentava a ideia de que não havia diferenças entre os seres humanos, logo, a integração dos cidadãos estadunidenses deveria ser feita se apagando os marcadores sociais atrelados à concepção de raça no país. O antirracismo (Ibidem) divergia, no entanto, não se posicionava de maneira diametralmente oposta, porque arguia a favor da inserção racial; considerando, porém, o peso carregado por cada um dos grupos formadores da nacionalidade estadunidense ao longo da história. Embora se quisesse o fim da desigualdade social e jurídica, esse passado persistia, influenciando sobre a constituição do sujeito psíquico das pessoas, não podendo ser descartado. Os significados atribuídos aos caracteres físicos intervinham diretamente nas relações interpessoais, por conseguinte, o antirracismo combatia o preconceito sem cerrar os olhos aos marcadores raciais, ainda mais em um período marcado pela influência do racismo científico.

49 No original: “that the offer of integration is hypocritical and is made by those who are trying to deceive the black peoples into believing that their 400-year-old open enemies of freedom, justice and equality are, all of a sudden, their friends”.

não acarretava em uma retomada de um simbolismo étnico puro anterior ao tráfico negreiro, ou da adoção das práticas e costumes de algum país africano contemporâneo.

Elijah enfrentava a supremacia branca estrutural sem apagar os marcadores atrelados à raça. Pelo contrário, ele destacava os caracteres afro-americanos, atribuindo-lhes ares divinos. De certo modo, seus livros subvertiam o imaginário sociopolítico americano.

Wunenburger (2007) afirma que entre os ingredientes da confecção do imaginário estadunidense está um maniqueísmo ontológico e moral. Os cidadãos brancos dos Estados Unidos, sob influência de uma estrutura de base calvinista, percebem-se como os eleitos do novo reino de Deus na terra, conseqüentemente, como míticos homens bons. Cabe a eles enfrentarem o mal externo – o Diabo, o outro hostil – e o interno – as nódoas existentes dentro do próprio grupo. O bem, sempre vencedor, nega ou destrói o outro hostil; resgata/salva os males internos, devolvendo-lhes a bondade. A Nação do Islã apropriou-se do maniqueísmo estadunidense, refazendo-o de um modo em que o bem estava no muçulmano preto, cuja antropogênese provinha dos atos de Alá, uma das deidades originais. Era o negro quem teria sua essência ressuscitada e sobreviveria ao juízo final para guiar um mundo livre das maldades das pessoas brancas.

A tentativa de subversão ontológica deu-se por via da compreensão do simbolismo e de seu funcionamento. Castoriadis (1982) diz que o simbolismo não se constitui livremente, sendo influenciado pelos elementos da natureza e da história. As conexões entre significantes e significados podem ser alteradas caso se compreenda essas ligações, afirma o autor. Ao compreender que a ordem simbólica dos Estados Unidos não era neutra, mas, sim, permeada pela branquitude, Elijah Muhammad deslizou os sentidos, mudando os significados associados aos significantes raciais. No entanto, essa mudança não se constituiu de maneira livre, tendo sido influenciada pelo simbolismo ao qual eram expostos à época: Racismo Científico segregação, Nacionalismo, Esoterismo, etc. Desse modo, a subversão ontológica não se realizou, pois manteve-se presa a ideais colonizadores iluministas e cientificistas.

No capítulo onze (MUHAMMAD, 1975) é explicada a cosmogonia da Nação do Islã. Em meio a um universo mergulhado em completa trevas, surgiu um átomo de vida preto, porquanto não havia luz, nem quaisquer outras cores. O desenvolvimento dos átomos originou os elementos que

compõem o universo. Em certo instante, Alá autocriou-se e, então, iniciou-se a Tribo de Shabazz, formada pelos homens originais pretos criados através do esperma do primeiro ser, lançado na escuridão do universo. Por ser deveras antiga a existência da tribo, não há registros exatos de seu surgimento. O livro declara que o “*Black man*” surgiu há mais de sessenta e seis trilhões de anos. A crença na origem comum, Poutignat e Streiff-Fenart (2011) alegam, serve para naturalizar e reificar atributos como marcadores de pertencimento a um grupo.

Entre os primeiros homens encontrava-se Yakub. Dotado de alta inteligência, ele foi capaz de fazer humanos de outras cores a partir de experiências com o barro, concebendo por último – apenas seis mil anos atrás – o branco. A raça caucasiana é descrita da seguinte maneira por Elijah: “Os demônios feitos por Yakub eram realmente pálidos, com olhos bem azuis, que nós pensamos ser a cor mais feia para olhos humanos. Eles foram chamados Caucasianos – que significa, de acordo com alguns intelectuais árabes, aquele cujos efeitos maléficis não se restringem a si apenas, mas afetam os outros”⁵⁰ (MUHAMMAD, 1965, cap. 56, § 98). Demonstrava-se desdém pelos traços fenotípicos da outra raça, ao mesmo tempo em que se associou o nome “Caucasiano” à maldade, colocando-os como fonte dos problemas para si e para os demais. As representações negativas foram retiradas dos traços negroides para serem atiradas nos caucasoides, infamando o outro para se elevar.

A genealogia pré-adâmica da Nação do Islã foi uma tentativa, tal qual a do mito ariano⁵¹ (POLIAKOV, 1974), de estipular uma origem diferente do inimigo. Repudiou-se a origem humana bíblica. Um Preto de terras asiáticas criou Adão e Eva para executar seus objetivos sórdidos de conquista do poder. A origem dos muçulmanos pretos estava em Alá e na Tribo de Shabazz, os quais não eram europeus, nem semitas. Assim como o mito ariano que buscava a fonte do gênero humano em terras asiáticas – Índia, principalmente, de onde teria vindo os arianos indo-europeus – desligadas dos mitos semíticos, a Nação do Islã afirmava que a origem da humanidade acontecera em um local

50 No original: “The Yakub made devils were really pale white, with really blue eyes; which we think are the ugliest of colors for a human eye. They were called Caucasian – which means, according to some of the Arab scholars, One whose evil effect is not confined to one's self alone, but affects others”.

51 “Ariano” deriva de “arya”, “nobre” em sânscrito. Diversos pensadores, muitos deles buscando a construção de uma mitologia nacional, tentaram explicar a origem humana e situar a primeira língua a surgir. Refutaram a origem judaico-cristã e atribuíram à humanidade origem em regiões asiáticas, como Índia, Cáucaso e China. Alguns mitos arianos serviram como uma forma de negar parentesco com judeus, associando a origem de uma raça a um povo mítico supostamente bem desenvolvido, cuja perfeição foi alcançada ao se estabelecerem na Europa e lá evoluírem.

ora chamado de Ásia Oriental, ora de África, em um paraíso distinto do Éden da Bíblia. O parentesco entre Pretos e semitas inexistia. Segundo Elijah (MUHAMMAD, 1973), por mais que em alguns trechos ele compare seu povo aos judeus escravizados na antiguidade, os judeus haviam contribuído com a escravização dos Pretos e não mereciam confiança.

A Nação do Islã promoveu uma inversão do Racismo Científico, o qual hierarquizava as raças humanas, pondo o negro ora como a categoria humana mais primitiva, próxima aos macacos, ora como infra-humano. Elijah colocou o Preto como a raça originária pré-adâmica, cujos saberes e poderes mantinham a Terra um paraíso. O primeiro de todos, Alá, dotado de potência criadora, gerou vida e fundou a civilização a partir da Tribo de Shabazz. O caráter primevo da raça não a fazia primitiva, pelo contrário, era capaz, inclusive, de criar novas formas de vida humana a partir de matéria-prima comum. O branco, criado por Yakub, era produto da ciência dos Pretos, portadores de uma inteligência evoluída, e a menos agraciada das raças, porquanto maculada pelo mal, pela feiura e por sentimentos egoístas. De certo modo, o branco era o infra-humano na mitologia da Nação do Islã, porque fora feito do barro.

O pensamento científico perpassa o discurso da Nação do Islã, da antropogonia até a escatologia, mas invertendo a motivação colonial de ciências modernas eurocêntricas, como a Eugenia⁵². O Preto não deveria ser extinto por via de métodos de seleção artificial que selecionassem os atributos brancos europeus como parâmetros de perfeição.

A Nação do Islã opunha-se à miscigenação, convocando seus membros masculinos a zelarem para que as mulheres não se branqueassem.

A raça branca não quer que nós destruamos sua raça através do casamento inter-racial. Eles até te matariam para protegerem suas mulheres. Você pode culpá-los? Não, culpe seu tolo eu por não ter respeito suficiente por seu próprio eu e sua própria nação da mesma maneira. Impeça nossas mulheres de tentarem se parecer com eles, pela descoloração; pela maquiagem; pelo alisamento e pintura do cabelo; pintando seus lábios, bochechas e sobrancelhas; vestindo *shorts*; indo seminuas em lugares públicos; indo nadar com eles e

⁵² Eugenia aqui é tratada como ciência, pois não é a falha e as atrocidades que dela surgiram por consequência que a excluem de ser ciência. A racionalidade, o método empírico de repetição, a objetividade, entre outras características da ciência moderna positivista marcam as teorias eugênicas. Suas mazelas foram racionalmente elaboradas, não podendo ser atribuídas somente ao campo do irracional. Não se pode eximir a ciência e a razão de seus crimes considerando seus desvios como algo puramente irracional. Pelo contrário, deve-se reconhecer as falhas da razão e, também, sua crueldade (VARGAS, 2011).

permanecer na praia com homens. Tenha piscinas privadas para suas mulheres e as guarde de todos os homens. Impeça-as de ir em bares e tavernas, de sentar e beber com homens e estranhos. Impeça-as de sentar naqueles lugares com alguém. Impeça-as de usar linguagem suja em público (e em casa), de fumar e usar drogas⁵³ (MUHAMMAD, 1965, cap. 33, § 8-9).

O reconhecimento do Preto pelos outros grupos se daria mediante a proteção das mulheres. Dever-se-ia acabar com o casamento inter-racial, pelo qual o branco se apossava das afro-americanas. O patriarcalismo permeava as ideias de Elijah, como ressalta Cheney (1999). A normatividade e as instituições eram elaboradas pelos homens. As mulheres, analisando o discurso de Elijah Muhammad, ocupavam um lugar submisso, sendo-lhes reservadas as funções domésticas e um comportamento rígido, fechado à interação com homens alheios à sua família, ou ao seu matrimônio. A mulher preta precisava ser controlada e “protegida” pelos Pretos para a consecução dos objetivos da Nação do Islã.

A defesa da mulher envolvia combater políticas públicas de saúde. As políticas de branqueamento, como as leis de esterilização, por exemplo, atacavam a mulher com o intuito de extinguir a nação preta nos Estados Unidos da América. Disfarçada de método de controle de natalidade, era, em realidade, de extermínio. Elijah (MUHAMMAD, 1965, cap. 35, § 1, 2, 5) dizia:

“Fique atento com os truques que os demônios estão usando para estimular a ideia de falso controle de natalidade nas suas clínicas e hospitais [...] ESTERILIZAÇÃO NÃO É CONTROLE DE NATALIDADE [...] Eu digo: fique atento diante de ser pego neste tipo desgraçado de leis de controle de natalidade agora direcionado quase exclusivamente para as pobres e desamparadas pessoas pretas que não têm ninguém em quem confiar”⁵⁴.

53 Tradução livre: “The white race does not want us to destroy their race by inter-marrying with them. They will even kill you to protect their women. Can you blame them? No, blame your foolish self for not having enough respect for your own self and your own nation to do likewise. Stop our women from trying to look like them. By bleaching, powdering, ironing and coloring their hair; painting their lips, cheeks and eyebrows; wearing shorts; going half-nude in public places; going swimming with them and lying on beaches with men. Have private pools for your women and guard them from all men. Stop them from going into bars and taverns and sitting and drinking with men and strangers. Stop them from sitting in those places with anyone. Stop them from using unclean language in public (and at home), from smoking and drug addiction habits”.

54 Tradução livre: “Be aware of the tricks the devils are using to instill the idea of a false birth control in their clinics and hospitals [...] STERILIZATION IS NOT BIRTH CONTROL [...] I say beware of being trapped into the kind of disgraceful birth control laws now aimed almost exclusively at poor, helpless black peoples who have no one to rely on”.

As leis de controle de natalidade atacavam, pecaminosamente, o Preto através da inutilização do aparelho reprodutivo feminino mormente.

Consultas em hospitais podiam ser uma ameaça a população afro-americana. Pessoas encaminhadas para algum tipo de procedimento simples podiam passar, secretamente, por um procedimento de esterilização, saindo do hospital sem saber que seu corpo fora violado por médicos cúmplices de políticas eugênicas legalmente estabelecidas. Tais medidas começaram a ser postas em prática antes mesmo da ascensão dos partidos fascistas na Europa, sendo que alguns autores colocam o sistema de esterilização estadunidense como inspiração para os métodos nazistas de combate aos julgados indesejáveis (BLACK, 2003).

Elijah (MUHAMMAD, 1975) explica no capítulo 5 o funcionamento do tempo em ciclos de vinte cinco mil anos. Vinte quatro deidades pretas da tribo escrevem, antes do início de cada ciclo, o que acontecerá no decurso dos anos vindouros, preenchendo o tempo. A Bíblia original (não corrompida pelas fraudes das criaturas de Yakub) e o Corão contêm parte das escrituras divinas. A feitura dos brancos marcou o início de uma nova era que se estende até o presente.

Os primeiros espécimes brancos foram Adão e Eva (MUHAMMAD, 1965). A raça adâmica era constituída por pessoas devassas e dissimuladas; não respeitava Alá e os demais. O convívio difícil provocou a expulsão do paraíso, localizado na região da atual Meca. O cientista louco, Yakub, e suas criaturas foram degredados para a Ásia do Oeste, que se tornou Europa ao receber esses seres exilados, e lá viveram afastados da tribo de Shabazz por muitos anos. O batismo do continente de Europa está, portanto, associado à chegada dos demônios e ao mal. Elijah Muhammad (1965 cap. 55, § 110 - 111) contou que

Os demônios feitos por Yakub foram forçados a partirem do Paraíso em direção às colinas da Ásia do Oeste (Europa) e despojados de tudo, menos da linguagem [...] Para garantir, os muçulmanos que viviam nas fronteiras da Ásia do Leste e do Oeste, foram ordenados a patrulhar a fronteira para manter os demônios de Yakub na Ásia do Oeste (agora chamada de Europa), para que a nação original do homem preto pudesse viver em paz, e os demônios pudessem estar sozinhos com eles mesmos para fazerem o que quisesse, desde que eles não tentassem cruzar a fronteira Leste⁵⁵.

55 No original: "Yakub's made devils were driven out of Paradise, into the hills of West Asia (Europe), and stripped of everything but the language [...] To make sure, the Muslims, who lived along the borders of East and West Asia, were ordered to patrol the border to keep Yakub's devils in West Asia (now called Europe), so that the original nation of black man could live in peace; and the devils could be alone to themselves, to do as they pleased, as long as they didn't try

Os caucasianos continuaram dotados de linguagem, de capacidade de significar o mundo e se comunicar. Ainda podiam ordenar a realidade de acordo com seus símbolos a despeito de estarem expulsos das terras sagradas.

Eles foram capazes de se organizarem e dominarem os Pretos durante o interregno em que Alá se retirara do plano terreno (MUHAMMAD, 1965). Foi-lhes reservado um período de teste – fracassado devido à falsidade e ao egoísmo da raça – de seis mil anos de mando sobre o mundo que acabaria em 1914, entretanto, os afro-americanos “foram feitos, por completo, mentalmente mortos pelo inimigo (raça branca)”⁵⁶ (MUHAMMAD, 1975, cap. 5, § 6), o que prolongou o domínio até os anos 60. Esse período de teste poderia ser visto como o fatalismo religioso que gerou a estrutura tomada pela branquitude à qual o Preto foi submetido, que o *mahdi* viria destruir (DESROCHE, 1985; LANTERNARI, 1974).

Depois daquele período, a nação preta original daria luz a alguém, cuja sabedoria, conhecimento e poder seriam infinitos. Alguém a quem o mundo reconheceria como sendo o maior e o mais poderoso deus desde a criação do universo. E que ele destruiria o mundo de Yakub e restauraria a nação original, ou nação antiga, no poder para governar para sempre. O Poderoso é conhecido por muitos nomes. Não há ninguém igual a ele. Nunca houve alguém como ele. Referem-se a ele na Bíblia como Deus, Todo-poderoso, e em alguns lugares como Jeová, o Deus dos deuses e o Senhor dos senhores. O sagrado Corão refere-se a ele como Alá, o único Deus; além dele não há nenhum deus e nada como ele; o Ser supremo; o poderoso, o sábio, o maior conhecedor, a luz, o gerador de vidas, o Mahdi (Esse é ele, quem eu conheci e por quem fui incumbido)⁵⁷ (MUHAMMAD, 1965, cap. 55, § 60, 61, 62).

Fard é o *mahdi*, deus em forma humana, para Elijah. Berg (2009) salienta que foi Elijah quem chamou Fard de profeta e, depois de sua partida, de *mahdi*, explicando que Alá não precisava mais permanecer no plano terreno, porquanto já o havia transformado em um novo profeta. Sua chegada teria

crossing the East border”.

56 No original: “have been made so completely mentally dead by the enemy (white race)”.

57 No original: “After that time [período de seis mil anos], the original black nation would give birth to one, whose wisdom, knowledge and power would be infinite. One, whom the world would recognize as being the greatest and mightiest God, since the creation of the universe. And, that He would destroy Yakub's world and restore the original nation, or ancient nation, into power to rule forever. This mighty One, is known under many names. He has no equal. There never was one like Him. He is referred to in the Bible as God Almighty, and in some places as Jehovah, the God of Gods, and the Lord of Lords. The Holy Quran refers to Him as Allah, the One God; beside Him, there is no God and there is none like Him; the Supreme Being; the mighty, the wise, the best knower; the light; the life giver; the Mahdi (this is He, Whom I have met and am missioned by)”.

impulsionado a ressurreição do Preto (obtenção da verdade, da autonomia e da verdadeira religião; recuperação mental) com o conhecimento que ele trouxe e transmitiu para Elijah, incumbindo-o de repassá-lo para seu povo, o qual permanecia escravizado mentalmente. O Preto deveria ser resgatado do domínio do mal, do senhor escravizador e sua prole, recuperando sua condição original boa. As manifestações do movimento pelos direitos civis, momento derradeiro do mando branco, em que se questionou as instituições tomadas pela branquitude seria a prova da ressurreição em curso dos Pretos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O nome, “*Black man*”, carregado de novos significados, reivindicava uma nova condição que não se encaixava na nacionalidade e cidadania estadunidense, pois não eram reconhecidos, nem se reconheciam como americanos. Elijah Muhammad ironizava a categoria de não-americano no qual era posto pelo governo por manifestar-se em prol da melhoria da vida dos pretos. Por fim, aceitou que era um não-americano, porque os Pretos tinham origem racial diferente, logo, não seria o aparato estatal dos Estados Unidos quem garantiria os direitos dos descendentes da Tribo de Shabazz. A lei daquele país protegia e privilegiava, segundo o autor, apenas seus verdadeiros cidadãos, a saber, os brancos de ascendência europeia, relegando o Preto à subalternidade, sem acesso às benesses básicas que o Estado provia.

Elijah Muhammad, a despeito de não ter desempenhado um papel ativo durante as manifestações pelos direitos civis, tendo inclusive criticado aqueles que fizeram o contrário, como Martin Luther King Júnior, arrostando o racismo e a desigualdade social embasados na branquitude. A cosmovisão que pregou angariou milhares de seguidores, que, estimulados por uma outra forma de representar seus marcadores sociais da diferença, buscaram se organizar para melhorarem suas condições de vida e, quiçá, erigir um novo mundo governado pelos homens pretos originais, portadores da retidão. Apesar de não ter alterado a ontologia do conceito de “raça”, ele inverteu os

significados de suas categorias, o que serviu de base para um movimento de resistência à branquitude.

Submetido para avaliação 24 de janeiro de 2018

Aceito 23 de setembro de 2018

BIBLIOGRAFIA

ANGELL, Stephen Ward. (1992), ***Bishop Henry McNeal Turner and African-American Religion in the South***. Knoxville: University of Tennessee Press.

BAUMAN, Zygmunt. (2003), **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Zahar.

BANTON, Michael. (1977), **A ideia de raça**. Lisboa: Edições 70.

BLACK, Edwin. (2003), ***War against the weak: eugenics and America's campaign to create a master race***. New York: Four Walls Eight Windows.

BLOOM, Joshua; MARTIN JR., Waldo E. (2013), ***Black against empire : the history and politics of the Black Panther Party***. Berkeley: University of California Press.

BREITMAN, George. (1967), *The last years of Malcolm X*. New York: Shocken Books.

CARBONI, Florence; MAESTRI, Mário. (2012), *A linguagem escravizada: língua, história, poder e luta de classes*. São Paulo: Expressão Popular.

CARDOSO, Lourenço. (2010), “Branquitude acrítica e crítica: a supremacia racial e o branco anti-racista”. IN: *Revista latino-americana de ciências sociais*, vol. 8, n. 1., ene-jun.

CARMICHAEL, Stokely. (1971), *Stokely speaks*. New York: Random House.

CHENEY, Charise. (1999), “Representin’God: rap, religion, and the politics of a culture” IN: ***The north star: a journal of African American religious history***, vol. 3, nº 1. Disponível em: <http://www.princeton.edu/~jweisenf/northstar/volume3/cheneypdf> Acesso em: 23/01/18.

CLARK, Kenneth B. (1967), *Dark Ghetto. Dilemmas of social power*. New York: Harper Torchbooks.

CORBOULD, Clare. (2009), *Becoming African American: black public life in Harlem, 1919 – 1939*. Cambridge: Harvard University Press.

DESROCHE, Henry. (1985), **Sociologia da Esperança**. São Paulo: Edições Paulinas.

ESSIEN-UDON, E. U. (1995), *Black Nationalism: the search for an identity*. Chicago: University of Chicago Press.

EUDELL, Demetrius L. (2014), “Black Culture in the Eighteenth and Nineteenth centuries” IN: HALTUNEN, Karen. ***A companion to American cultural history***. New Jersey: Blackwell Publishing.

EVANZZ, Karl. (1999), ***The messenger: the rise and fall of Elijah Muhammad***. Westminster: Pantheon books.

EYERMAN, Ron. (2003), ***Cultural Trauma. Slavery and the Formation of Afro American Identity***. Cambridge: Cambridge University Press.

FONER, Eric. (1970) “In search of Black History”. IN: *The New York review of books*. 22 de outubro.

GARNER, Steve. (2007), *Whiteness: an introduction*. London and New York: Routledge.

GERSTLE, Gary. (2008) “Raça e nação nos Estados Unidos, México e Cuba, 1880-1940” IN: DOYLE, Don H.; PAMPLONA, Marco A. (org.). *Nacionalismo no Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Record.

GILROY, Paul. (2007), **Entre campos: nações cultura e o fascínio da raça**. São Paulo: Annablume.

HALL, Stuart. (2013), *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Liv Sovik (org.). Belo Horizonte: Editora da UFMG.

HARRIS, Leonard. (1989), ***The philosophy of Alain Locke: Harlem Renaissance and beyond***. Philadelphia: Temple University Press.

HOHLE, Randolph. (2013), *Black citizenship and authenticity in the civil rights movement*. New York: Routledge.

hooks, Bell. (1992), *Black looks: race and representation*. New York: Routledge.

HOUAISS, A. (2009), **Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa. Versão 3.0**. Rio de Janeiro: Objetiva.

LANTERNARI, Vittorio. (1974), **As religiões dos oprimidos**. São Paulo: Editora Perspectiva.

MOSES, Wilson Jeremiah.(2004), *Creative Conflict in African American Thought : Frederick Douglass, Alexander Crummell, Booker T. Washington, W. E. B. Du Bois, and Marcus Garvey*. New York : Cambridge University Press.

MUHAMMAD, Elijah. (1965), *Message to the blackman in America*. Versão digital. Disponível em: <http://www.archive.org/details/MessageToTheBlackmanInAmerica> Último acesso em: 21/03/2017.

_____. (1973), *The fall of America*. Versão digital. Disponível em: <http://archive.org/details/FallOfAmerica> Acesso em: 19/01/2018.

_____. (1975), *Our Savior has arrived*. Versão digital. Disponível em: <http://archive.org/details/OurSaviorHasArrived> Acesso em: 19/01/2018.

OXFORD DICTIONARIES (2016). *Oxford Dictionaries Online*. Oxford: Oxford University Press. <http://www.oxforddictionaries.com/pt/> Acesso em: 19/01/2018.

PINKNEY, Alphonso. *Red, Black, and Green. Black Nationalism in the United States*. New York: Cambridge University Press, 1976.

POLIAKOV, Léon. (1974), **O mito ariano: ensaio sobre as fontes do racismo e dos nacionalismos**. São Paulo: Perspectiva, Ed. da USP.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. (2011), **Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: Ed. UNESP.

REDKEY, Edwin S. (1969), *Black Exodus*. New Haven: Yale University Press.

RISSMAN, Rebecca. (2015). *The Black Power Movement*. North Mankato: Abdo Publishing.

SCOTT, Daryl Michael. (2012), “How Black Nationalism became sui generis” IN: *Fire!!!*, vol. 1, nº 2. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/10.5323/fire.1.2.0006> Acesso em: 19/01/2018.

SOUMAHORO, Maboula. (2008), *La couleur de Dieu? Regards croisés sur la Nation d'Islam et le Rastafarisme, 1930-1950*. Tours: Université François Rabelais de Tours. Tese de Doutorado em Inglês/Civilização.

TURNER, James. (1969) “*The sociology of Black Nationalism*”. IN: *The Black Scholar*. Dezembro.

ULLMAN, Victor. *Martin R Delaney - The Beginnings of Black Nationalism*. Boston: Beacon Press, 1971.

VARGAS, A. Z. (2011), “Razão, cegueira e mito”. IN: **Topoi**. Rio de Janeiro: v. 12, p. 284-303. Disponível em: http://www.revistatopoi.org/numero_atual/topoi22/topoi%2022%20-%20artigo%2016.pdf Último acesso em: 24/01/2018.

WOODSON, Jon. (1999), *To Make a New Race: Gurdjieff, Toomer, and the Harlem Renaissance*. Jackson: University Press of Mississippi.

YULIANI-SATO, Dwi Hesti. (2007), *A comparative study of the Nation of Islam and the Islam*. Bowling Green: BGSU. Dissertação de mestrado em artes, Bowling Green State University, Bowling Green, Ohio, 2007. Disponível em: https://etd.ohiolink.edu/ap:10:0::NO:10:P10_ACCESSION_NUM:bgsu1162806528 Último acesso em: 11/10/15.

ZAMBONI, Marcio. (2014), “Marcadores Sociais”. In: *Sociologia Especial*. São Paulo: Escala, 2014. Disponível em: http://www.agenciapatriciagalvao.org.br/dossie/wp-content/uploads/2015/07/ZAMBONI_MarcadoresSociais.pdf Acesso em: 19/01/2018.

Feminismo Negro e a Interseccionalidade de Gênero, Raça e Classe

Black Feminism and the Intersectionality of Gender, Race and Class

Eunice Lea de Moraes¹

Lucia Isabel Conceição da Silva²

RESUMO

O artigo aborda a natureza interseccional do feminismo negro brasileiro como uma alternativa política para a compreensão e o enfrentamento das opressões de gênero, raça e classe pelas mulheres negras. Trata-se de um estudo teórico, baseado no pensamento de feministas afro-americanas e brasileiras, a saber, Angela Davis, Kimberlé Crenshaw, Patricia Hill Collins, Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro e Luiza Bairros. O objetivo principal é debater a seguinte pergunta: como o feminismo interseccional das múltiplas dimensões de gênero, raça e classe influencia a luta das mulheres negras contra as dominações e opressões das quais historicamente são vítimas?

PALAVRAS-CHAVE: feminismo negro; interseccionalidade; gênero; raça; classe.

ABSTRACT

The article addresses the intersectional nature of Brazilian black feminism as a political alternative for understanding and confrontation of the oppressions of gender, race and class by black women. This is a theoretical study, based on the thinking of African-American and Brazilian feminists, namely Angela Davis, Kimberlé Crenshaw, Patricia Hill Collins, Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro and Luiza Bairros. The main objective is to discuss the following question: how does the intersectional feminism of the multiple dimensions of gender, race, and class influence the struggle of black women against the dominations and oppressions of which they historically are victims?

KEY WORDS: black feminism; intersectionality; gender; race; class.

1 Doutoranda em Educação pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Professora da Faculdade de Educação do Instituto de Ciências da Educação da UFPA.

2 Doutora em Teoria e Pesquisa do Comportamento pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Professora do Instituto de Ciências da Educação da UFPA.

INTRODUÇÃO

A história das mulheres negras e de suas formas de resistência vem sendo construída a partir de aprendizados e lutas contra a dominação e a exploração de um sistema colonial escravista, patriarcal e patrimonialista repassado de geração a geração. Consequentemente, a formação de consciência de classe, de gênero e de raça tem constituído o caminhar dessas mulheres em diversas partes do mundo, inclusive no Brasil.

No que tange às mulheres afro-americanas, embora os movimentos de resistência datem de períodos anteriores, a última década do século XVIII mostra processos de organização coletiva para o alcance de poder econômico e político deste grupo feminino e suas comunidades. Em 1895, por exemplo, foi criado um movimento associativo, após as mulheres negras terem sido rechaçadas racialmente pelo movimento homogêneo branco, restrito aos direitos e às preocupações das mulheres brancas de classe média.

Esse processo demonstra a crítica fundamental das mulheres negras tanto em relação a um feminismo incapaz de perceber a dimensão racial imbricadas nas opressões de gênero, quanto em relação a um movimento de homens negros que, igualmente, não enxerga a dimensão de gênero na conformação das dominações raciais, ou de ambas nas opressões de classe. Esses movimentos pioneiros passam a chamar atenção para a necessidade de superar a compreensão das opressões a partir de estruturas excludentes de dimensões, atendo-se à forma como estas se sobrepõem.

O movimento associativo das mulheres negras possuía uma base política e ideológica contra os estragos que o racismo causava, além da discriminação de classe, evidenciado nas políticas organizativas das mulheres brancas. A definição central do movimento negro que marcava a diferença com o movimento hegemônico de mulheres era: “Nosso movimento de mulheres é um movimento de mulheres no sentido de que é conduzido e dirigido por mulheres pelo bem de mulheres e homens, pelo benefício de toda a humanidade [...]”. (DAVIS, 2017, p.15). Note-se que o referido movimento era aberto a todas as mulheres.

Com o decorrer do tempo, o movimento das mulheres negras traz para o movimento de mulheres uma grande contribuição às lutas que envolvem as questões atuais e do bem viver.

Nos moldes do arcabouço político-ideológico do movimento afro-americano, as mulheres negras brasileiras iniciaram, a partir da década de 60, um movimento de enfrentamento ao racismo. Sendo assim, ao pautarem a questão racial no movimento de mulheres, as ativistas brasileiras contribuem para que este avance teoricamente e enquanto prática social, bem como incorpore estudos mais recentes sobre a intersecção das categorias sociais de gênero, raça e classe.

As autoras feministas norte-americanas bell hooks, Kimberlé Crenshaw, Patricia Hill Collins e Angela Davis, precursoras e principais expoentes dos estudos sobre a questão racial, estabeleceram a interseccionalidade das categorias sociais de raça, gênero e classe, como um elemento fundamental que diferencia as trajetórias das mulheres. Essa abordagem se reproduz na produção de intelectuais negras brasileiras, como Lélia Gonzalez (a precursora dessa ideia no Brasil), Sueli Carneiro e Luíza Bairros, entre outras ativistas.

Nessa perspectiva, este artigo aborda a natureza interseccional do Feminismo Negro Brasileiro como uma alternativa política para a compreensão e o enfrentamento das opressões de gênero, raça e classe pelas mulheres negras. O estudo baseou-se no pensamento de feministas afro-americanas e brasileiras, como: Angela Davis, Kimberlé Crenshaw, Patricia Hill Collins, Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro e Luiza Bairros.

Com base nas ideias das autoras elencadas, emergiu a pergunta que fundamentou esta investigação teórica: como o feminismo interseccional das múltiplas dimensões de gênero, raça e classe influencia a luta das mulheres negras contra as dominações e opressões das quais historicamente são vítimas?

Para tanto, discorre-se acerca da intersecção sexista, racista, classista dos sistemas de dominação e o feminismo negro, a fim de discutir e elucidar o significado desta compreensão interseccional para as práticas políticas atuais.

Na construção deste artigo, como procedimento metodológico, adotou-se o levantamento bibliográfico sobre a temática desenvolvida pelas autoras mencionadas. Após a leitura reflexiva desse acervo, depreenderam-se os processos teóricos e práticos da trajetória de resistência das mulheres negras as múltiplas opressões, culminando com a compreensão crítica sobre esses fatos.

O artigo está organizado da seguinte forma: a primeira seção aborda a interseção de sistemas opressores, ao tratar da interseccionalidade de gênero, raça e classe; a segunda seção descreve o feminismo negro e suas trajetórias de resistências; e a terceira seção delinea os aspectos do feminismo negro no Brasil. Nas considerações finais, pontuam-se algumas das

principais contribuições e os desafios da institucionalidade do feminismo negro interseccional, além de se afirmar ser esta visão fundamental para a compreensão e o enfrentamento das opressões e desigualdades atuais.

INTERSECCIONALIDADE DE GÊNERO, RAÇA E CLASSE

Neste tópico, a finalidade não é propriamente efetuar uma descrição sobre sistemas que oprimem as mulheres negras, mas chamar a atenção para algumas ideias de significação sociológica e política dessa intersecção que baliza o universo do feminismo negro. Nesse sentido, serão destacadas referências de autoras sobre a temática, por se julgar suas concepções essencialmente importantes para os estudos acadêmicos.

Segundo Hirata (2014, p. 62), existe uma vasta literatura em língua inglesa e mais recentemente também em francês sobre interseccionalidade no que se refere ao uso desse termo. Pela primeira vez, em 1989, num texto da jurista afro-americana Kimberlé W. Crenshaw, interseccionalidade foi empregada para designar a interdependência das relações de poder de raça, sexo e classe.

Embora o uso do termo a ponto de se tornar *hit concept*, como denomina Elsa Dorlin (2012), e o franco sucesso alcançado por ele datem da segunda metade dos anos 2000, pode-se dizer que sua origem remonta ao movimento Black Feminism do final dos anos de 1970 (cf. Combahee River Collective, 2008; Davis, 1981; Collins, 1990; Dorlin, 2007), cuja crítica coletiva se voltou de maneira radical contra o feminismo branco, de classe média e heteronormativo.

O conceito de interseccionalidade foi cunhado por Kimberlé Crenshaw no final da década de 80 dentro dos marcos da luta feminista, mas, ao mesmo tempo, num contexto de crítica às noções homogeneizantes desta luta (CRENSHAW, 1989). Em princípio, sua formulação surge apoiada nas dimensões de raça e gênero, no contexto da violência contra mulheres de cor (utilizando o conceito da autora). Nesse momento cresciam as análises das contradições entre políticas de identidade e políticas de justiça social nos EUA, ao mesmo tempo em que criticava-se ao silêncio sobre as diferenças internas dentro de grupos de sujeitos. Um

silêncio que excluía as mulheres negras do feminismo; um feminismo que em sua origem, sempre considerou apenas a vida e as experiências das mulheres brancas. A referida autora afirma:

Centrarei as mulheres negras nesta análise a fim de contrastar a multidimensionalidade das experiências das mulheres negras com as análises de eixo-único que distorcem tais experiências. Esta justaposição, não apenas revelará como as mulheres negras são teoricamente excluídas, como também ilustrará como esta estrutura comporta sua própria limitação teórica que minam os esforços para ampliar as análises feministas e antirracistas³. (CRENSHAW, 2002. pp. 139-140).

Para Crenshaw (2002), esta compreensão via categorias mutuamente excludentes, além de construir análises equivocadas sobre racismo e sexismo, instaura obstáculos à construção de estratégias de enfrentamento das opressões. Dessa forma, a autora defende a necessidade de construção de referenciais teóricos que tratem de compreender o que efetivamente cria e sustenta as estruturas de desigualdades e opressões.

Assim, “o racismo, o patriarcado, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as possibilidades relativas” das pessoas e constituem instituições e políticas que as afetam (CRENSHAW, 2002, p. 177). Com a expressão “subordinação interseccional estrutural” (IDEM, 2002, p. 179), passa a referir-se às diversas possibilidades de intersecção de fatores que podem conformar sistemas de desigualdades. Sendo assim, opressões são fenômenos de grupo, resultantes de múltiplos sistemas de dominação e posicionamento social.

De acordo com Hirata, Crenshaw centraliza suas análises na intersecção entre raça e gênero, ao arguir parcialmente acerca de classe e sexualidade que “podem contribuir para estruturar suas experiências (as das mulheres de cor)”. A intenção era expor as múltiplas identidades das mulheres (HIRATA, 214, p. 62).

Crenshaw subdivide a noção de interseccionalidade em duas categorias: uma estrutural e outra política. Estrutural por tratar da posição das mulheres negras nesta intersecção de raça e gênero, tendo como ponto central as violências e suas respostas. E política, ao focalizar as

³ No original: I will center Black women in this analysis in order to contrast the multidimensionality of Black women's experience with the single-axis analysis that distorts these experiences. Not only will this juxtaposition reveal how Black women are theoretically erased, it will also illustrate how this framework imports its own theoretical limitations that undermine efforts to broaden feminist and antiracist analyses.

políticas feministas e as políticas antirracistas, que marginalizam a questão da violência em relação às mulheres negras. A autora destaca:

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento. (CRENSHAW, 2002, p.177).

Então, a interseccionalidade seria um modo de enlaçar as consequências da interação entre formas de subordinação, tais como sexismo, racismo e patriarcalismo. Poder-se-ia dizer que o feminismo interseccional estaria fundamentado no conceito de interseccionalidade de Crenshaw. Ângela Davis, feminista norte-americana autora do livro *Mulher, raça e classe* (2013), ao analisar o contexto social, histórico, crítico e contemporâneo da condição da mulher, em especial das mulheres negras norte-americanas, articula as lutas antiescravagista, anticapitalista, antirracista, feminista e aponta o papel das mulheres negras como central na luta contra as explorações e dominações.

Davis aborda a importância do estudo da relação entre distintas estruturas de opressão na vida de segmentos discriminados da população – especialmente as mulheres negras –, expondo o conceito de interseccionalidade a partir do entendimento de que as opressões de raça e gênero são a coluna vertebral da estrutura capitalista nas sociedades escravocratas.

Para ela, há uma relação inerente do racismo com a exploração praticada pelo sistema capitalista que naturaliza a exploração e a desconstrução do racismo, por meio da desnaturalização da questão de gênero e raça. Estabelece esta relação baseada na teoria marxista que propõe a desnaturalização das desigualdades sociais, contrapondo-se à ideia do senso comum de que as hierarquias são hereditárias e naturais.

No texto *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira* (1980), Lélia Gonzáles articula racismo e sexismo quando enfatiza questões específicas da mulher. Neste texto, acentua aspectos que continuam no debate atual das feministas negras e brancas – opressões de raça, classe e sexo – conexão entre essas três configurações de dominação e exploração que há décadas é denunciada pela esquerda, no seu entender.

Gonzáles trata as opressões de raça, sexo e classe para além da hierarquização. Classe, como determinante fundamental e princípio organizativo. Raça e sexo, como opressões apropriadas pelo sustentáculo do capitalismo. Portanto, ela ratifica o conceito de Interseccionalidade proposto por Kimberlé Crenshaw: interseccionalidade é a interseção das desigualdades de raça e de gênero.

No texto *Nossos feminismos revisitados* (1995), Luiza Bairros, ativista feminista negra brasileira, falecida em 2016, tece opinião semelhante à de Collins, em relação à intersecção das categorias sociais de raça e gênero, ao afirmar:

Raça, gênero, orientação sexual reconfiguram-se mutuamente formando [...] um mosaico que só pode ser entendido em sua multidimensionalidade. [...] Considero essa formulação particularmente importante não apenas pelo que ela nos ajuda a entender diferentes feminismos, mas pelo que ela permite pensar em termos dos movimentos negro e de mulheres negras no Brasil. Este seria fruto da necessidade de dar expressão a diferentes formas da experiência de ser negro (vivida através do gênero) e de ser mulher (vivida através da raça) o que torna supérfluas discussões a respeito de qual seria a prioridade do movimento de mulheres negras: luta contra o sexismo ou contra o racismo? - já que as duas dimensões não podem ser separadas. Do ponto de vista da reflexão e da ação política uma não existe sem a outra. (BAIRROS, 1995, p. 461).

Segundo Brittain e Maynard *apud* Juteau (2009, p. 94), o sexismo, o racismo e o classismo são formas de opressão que, embora possuam histórias diferentes, nem por isso deixam de agir de forma interdependente. Para Brittain, o conceito de interseccionalidade de Crenshaw possibilita a compreensão do ser mulher em sua múltipla forma, não como princípio unificador e, sim, como um princípio que permite visibilizar as relações de poder dos diversos sistemas opressões.

No texto *Atualidade do conceito de interseccionalidade para a pesquisa e prática feminista no Brasil*, Rodrigues (2013, p.7) conceitua interseccionalidade da seguinte maneira:

[...] a interseccionalidade constitui-se em ferramenta teórico-metodológica fundamental para ativistas e teóricas feministas comprometidas com análises que desvelam os processos de interação entre relações de poder e categorias como classe, gênero e raça em contextos individuais, práticas coletivas e arranjos culturais/institucionais. (RODRIGUES, 2013, p. 7).

Collins (2016) trabalha com as opressões de raça, classe, gênero, sexualidade e nação, por considerar que as mesmas se inter-relacionam, construindo reciprocamente sistemas de poder. Utiliza o termo "interseccionalidade" para explicar a sobreposição simultânea de múltiplas formas

de opressão, considerando que as mulheres negras têm histórias únicas nas intersecções dos sistemas de poder. Embora em diferentes momentos sócio-históricos se amparem em formas e intensidades diferentes de opressão – podendo haver contextos em que o machismo é mais estruturante que o racismo, ou vice-versa –, a tese da natureza interligada da opressão permeia há tempo o pensamento feminista negro (IDEM, p. 08).

Após essas arguições centradas na interação de opressão de gênero, classe, etnia e identidade de gênero, torna-se importante abordar a trajetória do feminismo negro, uma vez que as mulheres negras são fortemente atingidas pelos sistemas opressores.

FEMINISMO NEGRO E SUAS TRAJETÓRIAS DE RESISTÊNCIAS

O Feminismo Negro surgiu nos Estados Unidos e tem como algumas importantes ativistas e pesquisadoras afro-americanas Kimberlé Crenshaw, Audre Lorde, bell hooks, Patrícia Collins, Ângela Davis, além de Ida Wells e Sojourner Truth, com inspirações na interseção das lutas abolicionistas e sufragistas. No Brasil, entre outras, destacam-se: a intelectual, política, professora e antropóloga brasileira Lélia Gonzáles; a filósofa, escritora e ativista do antirracismo e do movimento social negro brasileiro, Sueli Carneiro; e a professora, socióloga, feminista e ativista Luiza Bairros.

A antropóloga Jabardo (2012, p. 32-33), ao tratar das bases conceituais do feminismo negro, concorda com bell hooks na contraposição entre a famosa máxima de Simone de Beauvoir “não se nasce mulher, torna-se” e o também famoso discurso de Sojourner Truth – “não sou uma mulher?”.

A questão que bell hooks retoma é a expressão de um sentimento coletivo que responde ironicamente às teorias feministas do gênero que surgiram da tese de Simone de Beauvoir, teorias que serviram para entender que a identidade coletiva e pessoal é socialmente reconstruída de forma precária e constante. No feminismo negro a identidade das mulheres é simultaneamente recuperada e reconstruída. Em face dos exercícios "construtivistas" do feminismo branco, o feminismo negro parte de uma não-categoria (não-fêmea). A única estratégia possível desde a negação é um exercício de desconstrução. As mulheres negras, buscam destruir a negação da qual foram excluídas da categoria de mulheres, para avançar, repensarem-se e reconstruírem-se a partir de outras categorias. Reconhecer as imagens de não-mulher como estratégias de hegemonia. [...] Para deixar de ser constituídas como objetos e pensar-se como sujeitos,

elas precisaram tomar a palavra, recuperar a voz e gerar um novo discurso. Em definitivo, criar uma nova epistemologia. (Tradução livre das autoras).⁴

Jabardo identifica nessa contraposição uma divergência entre uma pretensa universalidade de mulher, subjacente à construção do feminismo hegemônico, e a reivindicação pelo reconhecimento de outros marcadores identitários (raça e classe), evidenciando outras possibilidades de “ser mulher” até então negadas ou excluídas do Feminismo.

Patrícia Hill Collins (2016, p.12), socióloga afro-americana estudiosa do Black Feminism, considera que foram as diversas experiências das mulheres afro-americanas em face da opressão que constituíram o ponto de partida do feminismo negro. Para ela, o pensamento feminista negro consiste em ideias produzidas por mulheres negras que elucidam um ponto de vista de e para mulheres negras.

[...] Primeiro, a definição sugere que é impossível separar estrutura e conteúdo temático de pensamento das condições materiais e históricas que moldam as suas vidas [...] Dessa forma, enquanto o pensamento feminista negro pode ser registrado por outras pessoas, ele é produzido por mulheres negras. Em segundo lugar, a definição assume que mulheres negras defendem um ponto de vista ou uma perspectiva singular sobre suas experiências e que existirão certos elementos nestas perspectivas que serão compartilhados pelas mulheres negras como grupo. Em terceiro lugar, embora o fato de se viver a vida como mulher negra possa produzir certas visões compartilhadas, a variedade de classe, região, idade e orientação sexual que moldam as vidas individuais de mulheres negras tem resultado em diferentes expressões desses temas comuns [...]. (COLLINS, 2016, p.12).

Ressalta-se também que, no texto *Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero* (2013), ao tratar da experiência histórica diferenciada e

⁴ La interrogación que retoma bell hooks es la expresión de un sentimiento colectivo que responde de forma irónica a las teorías feministas del género surgidas de la tesis de Simone de Beauvoir, teorías que sirvieron para comprender que la identidad colectiva y personal es reconstruida socialmente de manera precaria y constante. Desde el feminismo negro la identidad de la mujer es simultáneamente reclamada y reconstruida. Frente a los ejercicios «constructivistas» del feminismo blanco, el feminismo negro parte de una no-categoría (no-mujer). La única estrategia posible desde la negación es un ejercicio de de-construcción. Destruir la negación desde donde se ha excluido de la categoría de mujeres a las mujeres negras, para avanzar, repensarse y reconstruirse desde otras categorías. Reconocer las imágenes de nomujer como estrategias de hegemonía. [...]Para dejar de ser constituidas como objetos y pensarse como sujetos, tuvieron que tomar la palabra, recuperar la voz y generar un nuevo discurso. En definitiva, crear una nueva epistemología.

qualificada das mulheres negras, a filósofa e ativista Sueli Carneiro questiona o mito da fragilidade feminina, ao perguntar: de qual mulher se está falando?

Quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando? Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! (CARNEIRO, 2013, p. 01).

Portanto, o feminismo negro enquanto um movimento político de mulheres ativistas, tanto na esfera do debate de gênero quanto na luta antirracista, busca a transformação social a partir da compreensão de que o sexismo, a opressão de classes, a identidade de gênero e o racismo estão interligados. Há uma intersecção entre eles.

FEMINISMO NEGRO BRASILEIRO

No Brasil, o feminismo negro tem sua base teórica nos estudos de feministas negras norte-americanas, como bell hooks, Patrícia Hill Collins, Kimberlé Crenshaw e Ângela Davis, primordialmente. Não se pode esquecer o papel fundamental exercido pela professora e antropóloga brasileira Lélia Gonzáles, falecida em 1994, ao introduzir tais estudos no Brasil.

O feminismo negro brasileiro surge no final da década de 1970, a partir de reivindicações de mulheres negras feministas contra a prática do movimento feminista hegemônico, que não incluía a questão racial nas pautas reivindicatórias. As mulheres negras não tinham representatividade nesse movimento social hegemônico e consideravam-no uma face racista. Para elas, o movimento feminista tradicional operava dentro da concepção do mito da democracia racial, conceito utilizado pelo sociólogo Gilberto Freyre, na sua obra *Casa-Grande & Senzala*, para descrever relações raciais harmoniosas no Brasil.

Entretanto, nas últimas quatro décadas, estudiosos como o sociólogo Florestan Fernandes, começaram a criticar esse conceito por esconder a situação de racismo no país. Tecem-se críticas também à ausência do Estado na empreitada de desconstruir este mito. Criado

pelas elites coloniais – que ainda persistem na atualidade –, este mito é reforçado nas escolas, nos livros didáticos, na mídia etc. Assim,

A sociedade brasileira largou o negro ao seu próprio destino, deitando sobre seus ombros a responsabilidade de reeducar-se e de transformar-se para corresponder aos novos padrões e ideais de homem, criados pelo advento do trabalho livre, do regime republicano e capitalista. (FLORESTAN FERNANDES, 1978, p. 20).

As mulheres negras também percebiam que as relações de gênero no movimento negro eram sexistas e repressoras de sua autonomia, Impediam também que essas ativistas negras alcançassem posições de igualdade em relação aos homens negros. Ratifica-se essa constatação com o seguinte trecho:

[...] em conformidade com outros movimentos sociais progressistas da sociedade brasileira, o feminismo esteve, também, por longo tempo, prisioneiro da visão eurocêntrica e universalizante das mulheres. A consequência disso foi a incapacidade de reconhecer as diferenças e desigualdades presentes no universo feminino, a despeito da identidade biológica. Dessa forma, as vozes silenciadas e os corpos estigmatizados de mulheres vítimas de outras formas de opressão além do sexismo, continuaram no silêncio e na invisibilidade (CARNEIRO, 2003, p.118).

Logo, o feminismo negro é caracterizado como um movimento social e político, protagonizado pelo segmento de mulheres negras, com a finalidade de gerar visibilidade às suas reivindicações e direitos. Visa também a libertação de padrões patriarcais estereotipados de dominação e exploração racista e sexista da condição da mulher e do homem negro, estabelecidos na sociedade. O principal eixo articulador do feminismo negro seria o racismo e seu impacto sobre as relações de gênero, de acordo com Sueli Carneiro:

Portanto, para nós se impõe uma perspectiva feminista na qual o gênero seja uma variável teórica, mas como afirmam Linda Alcoff e Elizabeth Potter, que não “pode ser separada de outros eixos de opressão” e que não “é possível em uma única análise. Se o feminismo deve liberar as mulheres, deve enfrentar virtualmente todas as formas de opressão”. A partir desse ponto de vista, é possível afirmar que um feminismo negro, construído no contexto de sociedades multirraciais, pluriculturais e racistas – como são as sociedades latino-americanas – tem como principal eixo articulador o racismo e seu impacto sobre as relações de gênero, uma vez que ele determina a própria hierarquia de gênero em nossas sociedades. (CARNEIRO, 2013, p.2).

O movimento feminista negro brasileiro tem protagonizado lutas importantes no enfrentamento às discriminações e desigualdades, desde, por exemplo, aquelas encabeçadas por

Lélia González, passando por um ciclo de forte presença institucional e desenhos de políticas públicas, até os novos e mais recentes ciclos de ativismo feministas negros, que incluem mobilizações em massa, presença marcante do ativismo nas redes sociais, uma diversidade de coletivos periféricos e artísticos etc.

No centenário da abolição da escravidão no Brasil, dia 13 de maio de 1988, González e outras lideranças do movimento negro promoveram a Marcha Contra a Farsa da Abolição, no Centro do Rio de Janeiro. Promoveu também o Tribunal Winnie Mandela, na forma de júri simulado, formado por especialistas exponenciais de diversas áreas da sociedade civil, com o intuito de julgar e condenar a discriminação contra as mulheres negras brasileiras.

Nessa ocasião, lideranças feministas negras junto com Lélia González, como Luiza Bairos, Rosália Lemos, entre outras, realizaram o I Encontro Nacional de Mulheres Negras, na cidade de Valença no Rio de Janeiro, em 1988, tornando-se um marco importante na institucionalização do movimento de mulheres negras, sem significar uma ruptura ideológica com outros movimentos de resistência social.

A institucionalidade do movimento de mulheres negras tem se consolidado por meio de diversas ações das organizações para o fortalecimento do enfrentamento ao racismo, ao sexismo e para a defesa das políticas de promoção da igualdade racial e de gênero.

Na história recente do Brasil, sobressaem os avanços em termos de crescimento econômico, de ampliação da escolaridade e de redução da pobreza, resultantes do êxito de políticas sociais de cunho redistributivo e de valorização do salário mínimo. Estas, associadas à adoção de ações afirmativas, especialmente no campo da educação, produziram evidente melhoria nas condições de vida da população afro-brasileira. Contudo, verifica-se que esse quadro mais geral de aumento de oportunidades tem sido insuficiente para provocar uma significativa redução nas desigualdades raciais e de gênero. Isto pode ser atribuído à resiliência de mecanismos de reprodução de hierarquias e desigualdades sociais. Entre estes se destacam o racismo e o sexismo, que se combinam para delinear na sociedade visões que estereotipam e classificam capacidades e atributos de brancos e negros, de mulheres e homens, de modo a produzir condições diferenciadas de acesso a direitos e a oportunidades. (BAIROS, 2013, p.13).

A ampliação das formas de organização e de luta dos movimentos negros, ao promover ações afirmativas e aprovar leis em favor da igualdade racial, tem produzido mudanças na inserção social da população negra, apontando um “novo” significado para ser negro ou negra. Um fato é o aumento na autodeclaração da identidade racial com ancestralidade africana, apontado na Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio de 2014 (PNAD, 2014). Segundo os

dados, 53% de brasileiros e brasileiras se declararam pardos (as) ou negros (as), diante de 45,5% que se disseram brancos (as) ⁵.

Entretanto, a população negra continua majoritariamente pobre. A população que formava o grupo 10% mais pobre, com renda familiar média mensal de R\$ 130 por pessoa, continuava majoritariamente negra, significando 76% em 2014. Esse número indica que entre os 10% mais pobres do país, três em cada quatro pessoas são negras (IBGE, 2014), o que comprova a conformação racial das desigualdades e a raça serem elementos estruturadores das relações sociais, aí incluídas as relações econômicas, culturais e políticas (DAVIS, 1983; GUIMARÃES, 2006; 2002; 2016; GONZÁLEZ, 1988).

A situação não pode e nem deve ser pensada como simples herança escravocrata ou cultural, que atribui às mulheres e à população negra o último lugar nas esferas do poder econômico e político. Os resultados dessa discriminação e desigualdade vêm causando danos irreparáveis nesse segmento da população brasileira com a negação de direitos constitucionais de um Estado Democrático de Direito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste artigo foi abordar a questão das intersecções de gênero, raça e classe dos sistemas de dominação no feminismo, fundamentado no pensamento de ativistas afro-americanas e brasileiras sobre feminismo negro e interseccionalidade, a fim de responder, a partir dos conceitos estudados, a indagação que norteou esta investigação teórica: como o feminismo interseccional das múltiplas dimensões de gênero, raça e classe influencia a luta das mulheres negras contra as dominações e opressões que historicamente são vítimas?

⁵ A pesquisa do IBGE notou que, desde 2007, a população brasileira que se autodeclara negra ou parda está aumentando. Há uma década, um maior número de pessoas se declara “preta”. Em 2004, 51,2% dos brasileiros se diziam brancos diante de 42% pardos e 5,9% negros (totalizando 47,9% de negros e pardos), apontando para a predominância da população brasileira que se autodeclarava branca. Foi em 2007 que os números viraram, quando 49,2% se disseram brancos, 42,5% pardos e 7,5% negros (totalizando 50% de negros e pardos). Desde então, o número de pessoas que se diz negro ou pardo só faz crescer (IBGE, PNAD, 2014).

As leituras realizadas sobre a temática apontaram na direção de um pensamento feminista negro com formulação e atuação política própria, construído a partir da luta das mulheres negras pela sua libertação de todos os sistemas de opressões classistas, racistas e sexistas. Esse feminismo se alicerça na humanização que se contrapõe à desumanização imposta pelo racismo à população negra e pressupõe uma disputa de poder, contra hegemônico⁶, no combate aos poderes de sistemas exploradores e dominadores do capitalismo.

Os estudos assinalam que as mulheres negras continuam insistindo na necessidade de consolidação do entendimento das construções sociais de gênero perpassadas por hierarquias opressoras de classe, raça, identidade de gênero e cultural, como um aspecto que se constrói sobre suas diferenças de saberes, vivências e experiências de mulheres. Ao fincarem essa ideia da interseccionalidade, elas demonstram a maneira como o racismo e o sexismo estão intrinsecamente ligados à opressão de classe da sociedade capitalista.

Mediante o entendimento teórico acerca de feminismo negro interseccional, o movimento feminista negro brasileiro tem se constituído numa luta histórica de resistências política, ideológica, teórica e prática de enfrentamento ao racismo, ao sexismo e de construção de sua identidade como sujeito social coletivo. O referido movimento tem impulsionado a formação de organizações de mulheres negras, bem como subsidiado a criação de políticas sociais afirmativas e a aprovação de leis antirracismo.

A luta do movimento feminista negro brasileiro é também contra o genocídio da população negra, em especial da juventude, e contra a desigualdade no mercado de trabalho. Além disso, defende a erradicação da discriminação sexual, da cultura do estupro e da violência doméstica, bem como a efetivação de políticas públicas de saúde, os direitos humanos, e a descolonização dos corpos e das mentes para o alcance da liberdade, entre outras bandeiras de luta.

Os estudos teóricos e as práticas históricas do feminismo negro têm propiciado ao feminismo contemporâneo a visibilidade das subjetividades das diferenças de classe, de identidade de gênero e etnicidade do ser mulher, difundindo outro aspecto das discriminações e das desigualdades que separam as mulheres nos diversos contextos: econômico, político, cultural e ideológico, evidenciando uma relação sexista e racista.

⁶ É um conceito de estratégia político-cultural que procura deslocar o equilíbrio dos aparelhos privados de hegemonia e dos seus intelectuais na direção de um novo projeto político-social. (Novo Dicionário Político, vol.1,1992, p.22).

Entretanto, as teorias feministas devem focalizar mais os novos sujeitos sociais que formam os feminismos contemporâneos e que balizam o ativismo político, principalmente, o oriundo da juventude feminista negra, revelado por jovens presentes nos diversos espaços de luta, resistência e de valorização da mulher negra. Percebe-se também a urgência de maior articulação dos estudos acadêmicos com os movimentos de mulheres negras para um entendimento mais qualificado quanto à teoria e à prática destes feminismos contemporâneos que desmistificam a heterogeneidade normativa do ser mulher.

Concorda-se com o pensamento de Patrícia Collins (2016, p.15) sobre o papel das mulheres negras intelectuais: produção de fatos e de teorias sobre a experiência de mulheres negras que elucidam o ponto de vista para outras mulheres negras. O argumento da autora é que a cultura desenvolvida por essas mulheres é básica para elaboração de referencial ideológico, pois traz no seu bojo simbologias e valores da autodefinição e autoavaliação que colaboram para que as mulheres negras possam perceber as circunstâncias das diversas opressões de raça, classe e gênero, vivenciadas cotidianamente.

Ainda convergindo com o raciocínio de Collins (2017), uma vez firmada essa posição ou reivindicação pela necessária compreensão interseccional das opressões, trazida pelas vozes das mulheres negras, o desafio é também manter atenção ao perigo das inclusões simbólicas, pois a aceitação dos discursos não significa, de fato, eliminação das desigualdades.

Do ponto de vista do significado do conceito de interseccionalidade para a teoria e a prática política, tanto em relação ao feminismo quanto em relação aos movimentos em geral, o desafio ainda colocado é o de ultrapassar a concepção de soma ou paralelismo de opressões (RODRIGUES, 2013), que, embora as reconheça, não consegue percebê-las como parte de uma ampla e única estrutura de dominação.

Nessa perspectiva, admite-se que a interseccionalidade se configura como importante ferramenta teórico-metodológica, pois propicia a compreensão e a visibilidade das situações concretas de exclusões e desigualdades vivenciadas pelas mulheres e pela população negra em geral. Além disso, fornece subsídios para a composição de agendas políticas destes grupos.

Por fim e, embora seja relevante a luta ímpar empreendida há décadas pelas intelectuais e ativistas aqui mencionadas, concebe-se que esta tarefa não pode ser apenas das mulheres negras.

Cadernos de Estudos Sociais e Políticos, Rio de Janeiro, vol. 7, nº 13, 2017

Submetido para avaliação em 27 de fevereiro de 2018

Aprovado para publicação em 16 de agosto de 2018

BIBLIOGRAFIA

BAIROS, Luíza. (1995). Nossos Feminismos Revisitados. Dados, v.3, nº 3, pp.458-463.

_____. (2013). Apresentação SEPIR Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil. Dados, p.13.

BRASIL (2014). Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Pnad. Disponível em: <<https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/trabalhoerendimento/pnad2014/default.shtm>>. Acessado em 22/01/2017

CARNEIRO, Sueli. (2003). Mulheres em Movimento. Dados, nº 17, p.p. 117-132.

_____. (2013). Enegrecer o feminismo: A situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero.

COLLINS, Patrícia Hill. (2016) Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento negro. Dados, vol.3, nº 1.

_____. Patrícia Hill (2017). O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além disso. Cadernos Pagu (51): e175118 ISSN 1809-4449.

CRENSHAW, Kimberle. (2002). Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero. ESTUDOS FEMINISTAS (1). Pp 177-188.

DAVIS, Angela. (2013) Mulher, Raça e Classe, Gueto.

_____. (2017). Mulheres, Cultura e Política. São Paulo, Boitempo.

FERNANDES, Florestan. (1978) A Integração do Negro na Sociedade de Classes. São Paulo, Ática.

FREYRE, Gilberto. (1933) Casa-Grande & Senzala. São Paulo, Global Editora.

GONZÁLEZ, Lélia. (1983). Racismo e sexismo na cultura brasileira. Dados, v.2.

GUIMARÃES, Alfredo S. (2012) Classes, Raças e Democracia. Editora 34. São Paulo.

HIRATA, Helena. (2014). Gênero, classe e raça interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. Dados, v. 26, n. 1.

JABARDO, Mercedes. (2012) “Introducción. Construyendo puentes: en diálogo desde / con el feminismo negro”, in M. Jabardo y Traficantes de Sueños (eds), Mapas, Madrid, p.p.32-33.

JUTEAU, Danielle. (2009) Etnicidade e nação. Dados, 2ª ed. p. 94.

RODRIGUES, Cristiano. (2013) Atualidade do conceito de interseccionalidade para a pesquisa e prática feminista no Brasil. Anais Eletrônicos. ISSN 2179-510X. Seminário Internacional Fazendo Gênero 10.

A Corporeidade e a Liberdade: Mulheres Negras e a Coragem De Ser

Corporation And Freedom: Black Women And The Courage Of Being

Joyce Gonçalves Restier da Costa Souza¹

RESUMO

As discussões sobre liberdade, igualdade e solidariedade estiveram presentes na constituição da sociologia clássica independente de sua escola. A modernidade surgiu transformando a sociedade pelos meios de produção e pelas novas relações sociais que se estabeleciam. O Capitalismo visto como o sistema gestor da Modernidade ocasionou a ênfase das modificações estruturais na sociedade sob o crivo da economia, detendo em si, a escravização e a especificidade do papel da violência como agente histórico determinante propiciando a acumulação de capital que engendrou a Revolução Industrial. Imbuídos desta noção argumentaremos a partir de configurações sobre corporeidades negras a possível produção de sentidos sobre a liberdade a partir dos corpos de mulheres negras.

PALAVRAS-CHAVE: Liberdade; Igualdade; Corporeidade Negra; Mulheres Negras.

ABSTRACT

Discussions on freedom, equality and solidarity were present in the constitution of classical sociology independent of his school. Modernity emerged by transforming society by the means of production and by the new social relations that were established. Capitalism, seen as the management system of modernity, has given rise to the emphasis of structural changes in society under the scrutiny of the economy, holding in itself the enslavement and specificity of the role of violence as a decisive historical agent, propitiating the accumulation of capital that engendered the Industrial Revolution. Imbued with this notion we will argue from configurations on black corporeities the possible production of meanings about freedom from the bodies of black women.

KEYWORDS: Freedom; Equality; Black Corporeity; Black Women.

¹ Mestranda em Ciências Sociais pela PUC-Rio; Mestre em Relações Étnico-Raciais pelo CEFET/RJ e Licenciada em Educação Física. E-mail: joyce.grsouza@gmail.com

INTRODUÇÃO

As discussões sobre liberdade, igualdade e solidariedade estiveram presentes na constituição da sociologia clássica independente de sua escola. A modernidade surgiria como um novo paradigma transformando as estruturas sociais, principalmente, a partir de seus meios de produção e pelas novas relações sociais que se estabeleciam. Se visualizarmos o capitalismo como o sistema gestor da modernidade, como explicita Carlos Moore (2012), perceberemos que as modificações estruturais que se deram na sociedade sob o crivo da economia teriam como meio específico de acumulação de capital, para engendrar a Revolução Industrial, a escravização dos povos africanos e a especificidade do papel da violência como agente histórico determinante.

Iniciamos nosso debate trazendo à tona o entendimento sobre o que seriam os textos clássicos. Segundo Calvino (2007, p.10), textos clássicos são aqueles que “exercem uma influência particular quando se impõe como inesquecíveis e também quando se oculta nas dobras da memória, mimetizando-se como inconsciente coletivo ou individual”. Desta forma ao selecionarmos os clássicos da teoria sociológica tendemos a utilizar aqueles conceitos descritos pelos autores que se tornaram base para a fundamentação de alguma compreensão da realidade. Em nosso texto elencamos as percepções sobre liberdade e igualdade desenvolvidas por Jean Jacques Rousseau e Alexis de Tocqueville.

Nossa questão perpassa as explicações dos referidos autores sobre liberdade e igualdade imersos em sua realidade social, caracterizada pela privação de direitos civis e liberdade de ação para uma parcela da população mundial, os povos africanos escravizados. Assim, “se as convenções linguísticas de um dado período revelam o universo intelectual de qualquer obra histórica particular” (ALEXANDER, 1999, p.76), buscamos por meio da interpretação destes conceitos, considerados fundamentais, a base de uma percepção e dos conflitos que a realidade social pode ter gerado na composição destes.

Imbuídos desta compreensão argumentaremos, a partir de noções sobre corporeidade, a possibilidade de produção de sentidos sobre a liberdade e igualdade para a construção de uma corporeidade negra diaspórica, onde a ressignificação de signos e a comunicação não verbal

estiveram como representação de um texto compartilhado no encadeamento das manifestações corporais compartilhadas entre escravizados e seus descendentes.

Nosso objetivo está em elucidar a relação entre corpo e liberdade por meio da compreensão das diferentes possibilidades de corporizações de discursos em dada realidade social.

A LIBERDADE EM ROUSSEAU

Jean Jacques Rousseau viveu durante o século XVIII (1712-1778), porém sua obra atravessou os séculos sendo utilizada como base para a fundamentação dos direitos humanos na modernidade. Sua formulação é de tamanha importância que Émile Durkheim² “concedeu-lhe o título de precursor da sociologia e Claude Levi-Strauss³ disse ser ele o fundador das ciências do homem” (ROMÃO, 2009: p.150).

Rousseau trabalha com a categoria hipotética na descrição de suas formulações e com isso descreve o Estado de Natureza⁴ como dois momentos no qual o homem natural se torna homem civil. Diferentemente de Thomas Hobbes⁵ e John Locke⁶, o autor vê o Estado de Natureza como um momento onde o homem obteve sua felicidade plena devido ao fato de não sofrer as influências do meio social, vivendo isoladamente por meio de seus instintos (ROMÃO, 2009: p.158).

Nesta leitura “o ser que habita o estado de natureza é também marcado pela liberdade e pela igualdade” assim como “não há como distinguir os homens se não há nada que os limite ou diferencie”, o único limite possível “é o uso da razão” (ROMÃO, 2009: p.161). Dentro deste modelo, todos têm direito a tudo sendo a razão a única prática capaz de criar diferenciações e limitações à liberdade. Já em Xirau (2015: p.30, *grifo do autor*), observamos que a liberdade natural em Rousseau seria a ausência de compulsão e “também é a máxima dependência; é a ‘*dependence des choses*’ e dos homens considerados como coisas; é o domínio da pura força física”.

2 (1858-1917); Um dos principais expoentes da sociologia ao lado de Max Weber e Karl Marx.

3 (1908-2009); Antropólogo, fundador da antropologia estruturalista.

4 (1588-1679); Filósofo, explanou sobre a natureza humana.

5 (1632-1704); Filósofo, ideólogo do liberalismo, fundador do contrato social.

6 Expressão usada para definir uma situação na qual os homens viveriam de acordo com sua razão, seus instintos/desejos guiados por direitos naturais.

Em nossa percepção, analisamos a questão colocando em pauta o contexto histórico no qual vivia Rousseau. Século XVIII tínhamos a escravidão negra e as “descobertas” no Novo Mundo como parâmetro referencial para distinção entre os homens, seja pela raça, pela etnia ou pela cultura. Acompanhando o pensamento de Guimarães (2013, p.02), entendemos que “a ideia de raça, na verdade, como uma construção pseudocientífica, política, mobilizada à época da institucionalização da sociologia para a consolidação dos impérios europeus e sua expansão ultramarina” esteve conectada com a realidade social dos autores clássicos e por esta razão questionamos, mesmo sendo hipotéticas as proposições de Rousseau, como poderia o homem ser livre mantendo a dependência das coisas ou de homens considerados coisas e ainda, qual seria a liberdade e a igualdade para esses homens considerados coisas? Visualizamos juntamente com Xirau (2015) o enorme esforço de Rousseau em encontrar um conceito de liberdade que concilie a vida em sociedade, segundo ele:

Tal renúncia (da liberdade) é incompatível com a natureza do homem. Rouba às suas acções todo o sentido moral, quem retira do seu querer toda a liberdade. Enfim, é uma convenção contraditória e vã, aquela que estipula, por um lado, a autoridade absoluta e, por outro, uma obediência sem limites (ROUSSEAU, 2010: p.22)

Nesta passagem encontramos o esforço discursivo da conceituação de liberdade, afinal, como explicar a submissão dos povos africanos se a renúncia à liberdade é algo incompatível à natureza humana? Seriam eles coisas ou animais como defendia a ciência biológica à época? A grandiosidade da discussão em O Contrato Social surge quando este condena o direito de conquista em uma guerra, e esta também é condenada por ser algo criado pelas relações entre os homens e estar voltada do Estado para o Estado, o que não deveria resvalar em seus vassalos. Logo:

Se a guerra não dá ao vencedor o direito de trucidar os povos vencidos, igualmente não lhe concede o direito de os dominar. Só permitido matar o inimigo quando não é possível fazê-lo escravo; portanto o direito de escraviza-lo não deriva do direito de o matar. É uma troca iníqua obriga-lo a vender a sua liberdade, a troco de uma vida sobre a qual não se tem qualquer direito. Ao estabelecer-se o direito de vida e de morte sobre o direito de escravatura e o direito de escravatura sobre o direito de vida e de morte, não surge como evidente que se está caindo num círculo vicioso? [...]. Aceitando até o terrível direito de tudo matar, eu afirmo que um escravo de guerra ou um povo conquistado só deve obedecer ao senhor enquanto for obrigado. Porque o vencedor não lhe perdoou. Encontrou uma vantagem ao conceder-lhe a vida, em vez de o matar sem qualquer proveito (ROUSSEAU: 2010, p.25)

Encontramos nesta passagem uma certa condenação dos meios de escravização por estes anular os direitos de vida dos acometidos. A liberdade seria então o bem maior que confere a plenitude ao homem, argumentando que a razão e a alienação seriam a grande causa das desigualdades e da infelicidade do homem civilizado. As convenções acabam por alienar e corromper o homem, “que passa a ter o desejo de ser superior aos outros” (Romão: 2009, p.165), o que geraria a primeira escravidão.

Deste modo, o humanismo em Rousseau trata o homem como ser capaz de superação das adversidades da natureza, o que o leva ao conceito de perfectibilidade, ou seja, “a capacidade de aperfeiçoar-se”. Dito isso, segundo Lilia Schwarcz (1993: p.45), “pressupor a igualdade e a liberdade como naturais levava à determinação da unidade de gênero humano e a certa universalização da igualdade, entendida como um modelo imposto pela natureza”. E ainda: “Marca de uma unidade una, mas diversa em seus caminhos, a ‘perfectibilidade humana’ anunciava para Rousseau os ‘vícios’ da civilização, a origem da desigualdade entre os homens” (SCHWARCZ, 1993: p.44). Concluímos então que Rousseau acreditava que a civilização e os meandros de sua estruturação eram a causa das desigualdades entre os homens. O seu humanismo procurava “na identificação, ou ‘na compaixão’, a melhor maneira de entender esse homem que tanto se distinguia da experiência ocidental” (SCHWARCZ, 1993: p.45).

LIBERDADE EM TOCQUEVILLE

De família aristocrata, Alexis de Tocqueville (1805-1859), teve como uma das bases para a formação de seu pensamento a perspectiva germânica da Querela das duas Raças reescrita por Henri de Boulainvilliers⁷. A autora Helga Gahyva (2012, p.171), identifica nesta perspectiva “a gênese de uma tripla polaridade que informa a perspectiva tocquevilliana: em um eixo positivo, liberdade, heterogeneidade e descentralização; no eixo negativo, igualdade, homogeneidade e

7 Conde Henri de Boulainvilliers (1658-1722) foi economista e historiador. Reescreveu a romanidade e germanidade nos momentos finais de consolidação da monarquia nacional francesa: a ascendência germânica e as prerrogativas dela derivadas tornavam-se patrimônio exclusivo da aristocracia. Ver em: GAHYVA, 2012, p.171.

centralização”, que “contribuiu para limitar a consciência possível nas tentativas de compreender o surgimento e os rumos da nova ordem igualitária que vira emergir”.

A liberdade para Tocqueville estava pautada no âmbito político no qual a maior participação na vida pública e consciência política levaria o homem à liberdade. “A pujança da atividade política servia de índice para avaliar o grau de liberdade de uma dada formação social” (JASMIN, 1997: p.52). Assim, o modelo americano com suas associações e descentralização do poder, que garantiriam a representação de todos no Estado, foi caracterizado como exemplo para a Democracia, com normatização legal das instituições haveria de ser garantida a liberdade individual e a igualdade de condições sociais: “uma igualdade que se realiza e que se expande gradualmente na letra da lei” (GAHYVA, 2006: p.575).

Para Tocqueville, segundo Frey (2000: p.113), a democracia não corresponderia apenas a um certo sistema político, mas a um “peculiar modo de vida” que valorizasse o bem comum e a virtude pública. Seria a “igualização crescente das condições políticas e sociais entre os homens” (FERREIRA, 2009: p.257). Desta maneira, nosso autor tem uma visão otimista das possibilidades da igualdade em termos de condições políticas e sociais. Mas quem seriam os reais portadores de condições à igualização?

Avaliando esta assertiva dentro da nossa percepção sócio-histórica, como observar a igualização das condições sociais com a ampla escravidão em operação como modo de produção capitalista? Questionamos assim a frase de Gahyva (2006) quando a autora expõe a perspectiva tocquevilliana com foco nas desigualdades e não na permanência de privilégios. De acordo com o próprio Tocqueville, na América, se impõe um estado social extraordinário: “Lá veem-se homens com maior igualdade em ponto de fortuna e intelecto, ou, por outras palavras, mais iguais em sua força, do que em qualquer outro país do mundo, ou em qualquer idade da qual a história tenha preservado a lembrança” (TOCQUEVILLE apud FERREIRA, 2009). A igualdade entre os norte-americanos estaria assim pautada em suas posses, conseqüentemente em seus privilégios e é justamente nesse prisma que a autora coloca a herança germânica que insiste em subsidiar Tocqueville.

De acordo com Carlos Moore (2012: p.197), as desigualdades sociais desdobram-se em iniquidades raciais, que por sua vez, reforçam as diferenças. Portanto, quando os homens democráticos têm como característica preponderante a preferência pela igualdade em detrimento da liberdade, este é um argumento que se justifica da seguinte maneira:

Para um povo democrático destruir a igualdade, seria preciso que modificasse seu estado social, abolisse suas leis, renovasse suas ideias, mudasse seus hábitos, alterasse seus costumes. Mas para perder a liberdade política, basta não conservá-la, e ela escapa. Os homens não se apegam a determinada instituição, como a igualdade, apenas porque a querem: apegam-se a ela ainda porque creem que deve durar sempre (JASMIN,1997: p.47).

Percebemos que as diferenças impostas aos seres humanos no século XIX, reforçam as diferenças, e mais, pretendem negar estruturalmente o acesso o usufruto dos recursos da sociedade para uma parcela dela, diferenciada racialmente. A igualdade seria ainda para o povo democrático uma maneira de manter seus privilégios e leis que resguardavam principalmente sua posição social e o acesso aos recursos da sociedade. Desta maneira, seguindo ainda o pensamento de Carlos Moore, postulamos o fato da igualdade em termos democráticos estar em concomitância com o objetivo de “estruturar o conjunto de relações sociais, políticas e interpessoais entre grupos humanos fenotipicamente diferenciados, mas obrigados a conviver de forma assimétrica na mesma sociedade, a saber, em situações de iniquidade em todos os aspectos” (JASMIN, 1997).

O que caracterizaria uma faceta do racismo perpetrado no século XIX. Mesmo quando Tocqueville investe na concepção de que a liberdade seria possível por meio de modificações graduais, com a educação, isso quer dizer, transformando progressivamente leis e costumes, ainda assim a igualdade social não seria possível. Pois o mesmo vê “no caráter, no espírito e nos costumes, os fatores transformadores da sociedade” e ressalva “os costumes como o único poder firme e durável num povo” (FREY, 2000: p.114). Assim, como modificar os costumes que tem fundamentação em “ideologias sociorraciais que regem e padronizam a vida cotidiana entre todos os segmentos fenotípicos envolvidos em uma experiência de coexistência no contexto de uma sociedade multirracial de desiguais” (MOORE, 2012: p.197)

Tocqueville (2005: p.373) encara a presença de duas raças (índigenas e negros) como aqueles representam os problemas americanos, que são “americanos sem ser democráticos”. Em seu volume I de A Democracia nas Américas faz uma explanação sobre as consequências da escravidão negra para EUA, atentando para as implicações tanto da abolição quanto da manutenção da escravidão num paralelo entre o Norte e o Sul americano. A abordagem do autor tem um enfoque nos efeitos da escravidão para a população negra e na iminência de sua libertação, vejamos:

Se se torna livre, a independência muitas vezes lhe parece um grilhão ainda mais pesado que sua própria escravatura; pois, no curso de sua existência, aprendeu a submeter-se a tudo, exceto à razão; e, se a razão se tornasse seu único guia, não saberia reconhecer a voz. Mil novas necessidades o assediam, e faltam-lhe os conhecimentos e a energia necessários para resistir a elas. As necessidades são amos que cumpre combater, mas ele aprendeu apenas a submeter e a obedecer. Chegou, então, a este cúmulo de miséria, em que o cativo o embrutece e a liberdade o faz perecer (TOCQUEVILLE, 2005: p.375).

Assim sendo, avaliando as realidades do Norte e do Sul do país, o autor revela ser “o mais temível de todos os males que ameaçam o futuro dos Estados Unidos vem da presença dos negros em seu solo” (TOCQUEVILLE, 2005: p.394). Ocasionalmente principalmente pela incompatibilidade de união entre brancos e negros, assim diz: “os que esperam que os europeus se confundirão um dia com os negros, parece-me, pois, acalantar uma quimera. Minha razão não me leva a crer nisso, e nada vejo que o indique nos fatos” (TOCQUEVILLE, 2005: p.396). Seu pessimismo advém do preconceito que assistiu enquanto avaliava a escravidão no contexto da sociedade igualitária e democrática e esse preconceito é relatado pelo autor como um costume, algo “imóvel”.

Parte então para a análise dos efeitos que o sistema produziu nas propriedades materiais dos envolvidos. Para ele os americanos no Norte aproveitando a quantidade de negros libertos foi, gradualmente, abolindo a escravatura, enviando os escravizados restantes para o Sul. Enxergava claramente o fato dos americanos do Norte prezarem pela individualidade, pela captação de capital e assim recorreriam ao pagamento pelo trabalho prestado e não pelo sustento de escravizados, o que abriu o comércio e dinamizou a economia. Já no Sul do país o investimento em escravizados fazia com que houvesse um menor esforço em empreendimentos mantendo a atividade agrícola, altamente dependente de mão-de-obra.

Dáí justifica-se a passagem no qual Tocqueville, segundo Ferreira (2009: p.269), manifesta o argumento de “indenizar os antigos proprietários no caso da abolição em colônias africanas”. De acordo com o próprio, manter escravizados gerava um custo econômico maior do que ter operários livres, a indenização seria então uma reparação pelos investimentos prestados à nação, vejamos:

O operário livre é pago, mas trabalha mais depressa que o escravo, e a rapidez da execução é um dos grandes elementos da economia. O branco vende seu auxílio, mas este só é comprado quando é útil; o negro nada tem a reclamar como preço de seus

serviços, mas seu amo é obrigado a alimentá-lo o tempo todo, [...]. O operário livre recebe um salário; o escravo, uma educação, alimentos, cuidados e roupas. [...] na realidade, o escravo custou mais que o homem livre, e seu trabalho foi menos produtivo (TOCQUEVILLE, 2005: p.401).

O orgulho racial também é apontado por Tocqueville como possível obstáculo à igualdade entre negros e brancos:

De todos os europeus, os ingleses são os que menos misturaram seu sangue ao dos negros. [...]. Esse orgulho de origem, natural do inglês, é singularmente acentuado no americano pelo orgulho individual que a liberdade democrática faz nascer. O homem branco dos Estados Unidos tem orgulho de sua raça e de si mesmo (TOCQUEVILLE, 2005: p.412).

Deste modo, o autor crê que as duas raças (brancos e negros) jamais chegarão a viver em pé de igualdade. Para ele, “enquanto a democracia americana permanecer à frente dos negócios, ninguém ousará tentar semelhante empresa (confundir americanos e seus antigos escravos sob o mesmo jugo), e podemos prever que quanto mais os brancos dos Estados Unidos forem livres, mais procurarão se isolar” (TOCQUEVILLE, 2005: p.411)

Corroborando com a gravidade da situação da liberdade e da igualdade na América, Carlos Moore (2012: p.170), ressalva o fato que a escravidão americana se distingue fundamentalmente, de todas as formas de escravidão que a antecederam na história, o que também é colocado por Tocqueville (2005: p.394), “trata-se da primeira experiência na história em que uma raça inteira foi especificamente almejada para a escravidão”.

Por fim:

A partir do momento em que os europeus fizeram escravos no seio de uma raça de homens diferente da sua, que muitos deles consideravam inferior às outras raças humanas e à qual todos encaram com horror a hipótese de se assimilar um dia, supuseram a escravidão eterna; porque entre a extrema desigualdade que a servidão cria e a completa igualdade que a independência produz naturalmente entre os homens, não há estado intermediário que seja duradouro. Os europeus sentiram vagamente essa verdade, mas sem confessá-la a si mesmos. Todas as vezes que se tratou dos negros, vimo-los obedecerem ora a seu interesse ou a seu orgulho, ora à sua piedade. Eles violaram, em relação ao negro, todos os direitos da humanidade, e, depois, instruíram-no sobre o valor e inviolabilidade desses direitos. Abriam seu meio a seus escravos e, quando estes tentavam entrar, expulsaram-nos com ignomínia. Querendo a servidão, deixaram-se levar, contra a sua vontade ou sem o saber, em direção à liberdade, sem ter a coragem de ser nem completamente iníquos nem inteiramente justos (TOCQUEVILLE, 2005: p.418-19).

O CORPO E A CORPOREIDADE NEGRA

O corpo como depositário da cultura, tem em suas expressões os códigos e signos linguísticos adquiridos mediante o convívio em sociedade e é por intermédio deste convívio que fixam-se as memórias, trajetórias de vida, origens e posição social dos sujeitos. Os comportamentos dos círculos sociais também são incorporados estabelecendo entre a sociedade e o corpo uma mediação onde a cultura e a expressão tornam-se textos no qual os gestos são signos passíveis de interpretações através da linguagem corporal.

A corporeidade como agir no mundo, seria a relação com outros corpos e com as coisas do mundo, a complexidade do entendimento do ser/estar. A vivência corporal carregada de movimentações simbólicas, caracteriza e situa a presença no mundo, compondo uma gama de signos e representações sobre o Eu e os Outros, alicerçando as diferenças. Ao estabelecer os limites e as fronteiras entre o Eu e o que não faz parte dele se constitui socialmente a diferença, através de interpretações e reinterpretações dos sistemas de representação e classificação existentes em sua cultura.

A cultura nas sociedades é expressa pelos corpos de seus indivíduos, o corpo cidadão se torna um arcabouço de símbolos e singularidades culturais do local e do tempo onde vive. Sendo assim, entender o corpo como matéria sociológica é ter em mente esta contribuição da cultura, da educação e conseqüentemente da política na formação deste cidadão, na constituição de sua corporeidade como sujeito social e das identidades coletivas deste.

Apreendendo o corpo e suas representações enquanto construção social, buscamos a compreensão sobre a produção de sentidos sobre a corporeidade no cotidiano através de sua movimentação simbólica. A interpretação dos textos corporais nos remete ao lugar do corpo enquanto prática discursiva, posto que as práticas discursivas "são as linguagens em ação, as maneiras pelas quais as pessoas produzem sentidos e se posicionam em relações sociais cotidianas" (SPINK, 2013: p.26).

A produção de sentidos no cotidiano através dos corpos é realizada por meio da corporeidade, na atuação corpórea e simbólica no tempo, no espaço e em sociedade. "O sentido é uma construção social interativa por meio da qual as pessoas constroem os termos a partir dos

quais compreendem e lidam com as situações e fenômenos a sua volta (SPINK, 2013: p.22), estando presente todo o tempo, na história e nas percepções de vida de cada participante da interação.

Para tal interação, temos inscritos no corpo, muitos códigos de comunicação. A fala, os gestos, as características físicas são alguns deles. Como agente cultural, o corpo, acaba por ser o veículo de comunicação dos indivíduos, considerando que antes, durante e após a fala temos posturas e atitudes corporais que afirmam ou negam o que é dito. Compreendemos como parte das linguagens corporais: os gestos, a atitude corporal, assim como as características marcantes que diferenciam este corpo de outros. Composta a corporeidade, esta se torna o código hiperlinguístico deste corpo, por ser uma estrutura simbólica, suas representações são significações para os grupos que compartilham tal linguagem e por esta razão, são os seus repertórios utilizados como signos de identidade social, compondo um discurso sobre o grupo.

A identidade social dos indivíduos seria a primeira relação da corporeidade com mundo. Se estabelece na relação dialógica entre os grupos sociais e seus discursos. Entendemos então, a identidade como algo fluido, que se molda a partir dos dialogismos e da interação social com os diferentes discursos que se instituem em uma sociedade. A questão da identidade não é um perfil essencializante e sim uma condição de identificação, onde ao incorporar a linguagem do grupo social ao qual faz parte, seus discursos se tornam representatividade na corporeidade do sujeito. A corporização dos discursos dos grupos sociais realiza a ação de tornar visível as particularidades culturais, estando estas particularidades diretamente relacionadas com a identidade de tais grupos. Assim, como ressalta Souza (2009, p.38), "a ideia de identidade se marca pela compreensão de que existe uma diferença que permite o balizamento daquilo que é distinto para se estabelecer o que é igual." enaltecendo a importância dos processos de diferenciação no estabelecimento das identidades sociais.

Seguindo a observação de Stuart Hall (2013a: p.06) podemos enxergar o corpo como um texto, um texto pronto para ser lido e interpretado. Um texto que, segundo Franz Fanon (2008: p.104), tratando-se da população negra, já tem uma leitura pronta, que é aquela do observador branco: "Pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco". Atentamos, então, para o fato do corpo, enquanto texto, ser construído a partir do que se assiste dele, do que se sabe sobre ele e também sobre o que é dito sobre ele.

A construção do corpo, com vimos, organiza-se socialmente. As concepções que aprendemos e dispusemos como conhecimento são adquiridas como consequência da mediação entre corpo e cultura, sendo esta responsável por moldar os sujeitos e seus corpos de acordo com discursos e normas sociais de cada sociedade, pois como nos alerta Rodrigues (2006: p.123), "é a sociedade que manipula o corpo para expressar-se."

A produção de sentidos sobre a população negra tem em seus repertórios os significantes sobre o Ser Negro. Significantes específicos da condição sócio-histórica dos negros e negras em sua sociedade diaspórica, convergindo concepções sobre a ancestralidade africana, a escravidão e o diálogo com a cultura europeia. A interpretação sobre os corpos de negros e negras obteve a base de sua estruturação nos estereótipos disseminados pelo discurso europeu, restando aos sujeitos aos quais este discurso difamavam ressignificar seus signos a fim de constituir uma linguagem contra hegemônica que representasse sua identidade.

O valor social dos aportes identitários para a população negra, como o corpo e o cabelo crespo, são tanto objetos de identificação e resgate da ancestralidade africana quanto objetos de rejeição passando por reinterpretações ancoradas no branqueamento com a pretensão de inserção social. Dito isso, é necessária a compreensão da significância destes objetos para a população em questão.

Referindo-se a sociedade brasileira, observamos que nesta, alicerçada em um pensamento social onde as teorias racistas do XIX, a eugenia e a democracia racial foram preponderantes em sua organização, o corpo e sua linguagem tornaram-se mecanismo de leitura da realidade social de seus indivíduos, cabendo às características físicas, posturas, atitudes e comportamentos sociais serem interpretados como retrato da realidade social dos sujeitos que a expressam. É neste ensejo que enxergamos as condições nas quais os corpos de negros e negras foram interpretados na sociedade brasileira.

Como bem expõe Stuart Hall (2013b: p.324) "dentro de toda exclusão e opressão sofrida na colonização, restou às populações de descendência africana o seu corpo como forma de expressão e significação na diáspora" tornando assim, os corpos de afrodescendentes, um espaço de significação onde memórias, tradições, valores, posição e situação social são evidenciados e interpretados a partir de seus gestos, atitudes corporais e características físicas. O corpo negro com todas as suas manifestações corporais se torna um discurso pela liberdade e pela cidadania,

assim como uma denúncia à exclusão social e ao abandono das autoridades políticas na integração da população negra.

A CORPOREIDADE E O DISCURSO DA LIBERDADE: A CORAGEM DE SER – MULHERES NEGRAS

Em todo o contexto histórico que descrevemos, seja na França oitocentista de Rousseau, na América do século XIX de Tocqueville e até mesmo na sociedade brasileira, encontramos a escravidão negra como ponto em comum. Nesta parte do texto traremos a reflexão sobre como a noção de liberdade cunhada até aqui pela Europa Ocidental, poderia ter uma outra expressão no entendimento dos povos afro-diaspóricos. Não nos dispomos a trazer traços de um pensamento africano, mas sim, reflexões sobre a corporeidade negra que evocam um comportamento diferenciado sobre o referido conceito.

As mulheres negras que foram escravizadas passaram, segundo Gizêlda Nascimento (2008: p.50), por um contexto que ela denominou como espaço de falta. O argumento da autora se refere ao fato destas mulheres apenas acumularem perdas, seja em nível racial, social ou sexual, que caracterizaria a sua dificuldade de inserção nos quadros sociais representativos. Assim, estas mulheres tiveram que, na complexidade de sua sobrevivência, restaurar padrões de comportamento e ressignificar suas percepções sobre a vida, adaptando-se a violenta realidade na qual viviam.

Todo arcabouço trazido pela mulher africana estava enraizado em suas estruturas cognitivas, orientando sua percepção do mundo. Essas mulheres cultivavam um entendimento próprio, e bem diferente, do que eram as relações entre homens e mulheres. Somava-se a esse entendimento a concepção que elas traziam de si mesmas como protagonistas não apenas de sua própria vida, mas também de uma sociedade inteira (BONFIM, 2009: p.239).

Segundo Ida Mara Freire (2008: p.05), “a coragem é necessária para que a mulher possa ser e vir a ser. Para que o eu seja é preciso afirmá-lo e comprometer-se”. Deste modo, ao comprometerem-se como guardiãs das tradições e até mesmo como arrimo de suas famílias, estas mulheres demonstraram a coragem em serem livres, em ter na sua corporeidade a liberdade

conceitualmente defendida. Chegamos a este entendimento a partir da reflexão da autora quando ela esclarece que “a liberdade desvela, ao mesmo tempo, tanto a singularidade quanto a identidade. Pois ser livre atravessa o ser em si mesmo, cujo domínio é o mundo” (Freire, 2015: p.38).

Assim a corporeidade de mulheres negras por meio de suas ações, cantos, danças, demonstrava a sua capacidade de estar no mundo. Seu corpo vivido, a experiência, juntamente com sua memória corporal possibilitava sua relação de liberdade com o seu corpo, seu pensamento, com a sua vida. As reelaborações que realizaram em algumas de suas práticas culturais: “religiões de matriz africana, modos de vestir e falar, arranjos familiares matricêntricos, relação não tabuízada com o corpo, constituíram brechas estabelecidas na estrutura social, segundo a dinâmica dominação-resistência” (NASCIMENTO, 2009: p.239).

Para elucidar a conexão entre corporeidade e o conceito de liberdade, utilizaremos a noção de liberdade de Maurice Merleau-Ponty, acompanhada da profunda reflexão realizada por Ida Mara Freire sobre a dança e o conceito de liberdade no contexto sul africano. Segundo a autora, a dança é uma forma de comunicação, de expressão de sentimentos e crenças; é uma maneira de preservar a história e as tradições culturais, “um modo de viver inteiro e complexo” (2015, p.38). Assim, a dança se traduz em gestos que “produzem sensações de júbilo e potência que conferem dignidade ao corpo negro” (PETTT E CRUZ, 2008: p.05), é a sua conexão com o sagrado. E o sagrado para um sujeito desterritorializado, como no caso em questão, seria o seu próprio corpo, o corpo-território.

Assim, as mulheres negras tinham em seu corpo-território a sua liberdade, afinal como o conceito é condicionado historicamente, ele “somente existe em contato com o mundo” (FREIRE, 2015: p.40), ou seja, por meio da privação das liberdades individuais e coletivas, estas mulheres, sujeitos de sua história, reelaboraram o ser livre a partir de sua experiência e o seu mundo de significados. Assim, “a liberdade se embaraça nas contradições do envolvimento, e que não se percebe que ela não seria liberdade sem as raízes que lança ao mundo” (MERLEAU-PONTY apud FREIRE, 2015).

Desta maneira, concordamos em observar as manifestações corporais de mulheres negras africanas e diaspóricas como uma expressão de liberdade onde sua corporeidade esbanja todo a sua compreensão sobre a vida e o mundo no qual vive, sobrevive e desafia aos padrões normativos com sua audaciosa vitalidade. O que nos aponta para uma insistente reiteração de

discursos estereotipados na tentativa de mantê-las em subalternidade, independentemente de sua condição econômico-social.

Estas mulheres são visualizadas por meio de sua cor e com isso são enquadradas em diversas categorias pejorativas que alimentam as discriminações sociais e raciais. Seu comportamento ativo e altivo, sua independência da rigidez das normas sociais e principalmente a sua inesgotável disposição em ter em seu corpo a representação de sua liberdade e sua estética, conferem às mulheres negras o status de alvo das constituições discursivas etnocêntricas e racistas.

Em nosso país, vê-se recentemente muitas críticas, não novas, sobre as expressões de uma corporeidade negra, dita periférica e marginalizada. Se analisarmos com cuidado perceberemos que estas críticas recaem sobre as mulheres negras, mas não só sobre o sujeito mas principalmente sobre o seu corpo. Seja como mulata, como gorda, como sexy, como feia, dentre outras adjetivações, as mulheres negras em razão de sua liberdade é acometida pelos discursos de ódio e racistas, mantendo ainda hoje, uma premissa iniciada no século XVIII com Saartijie Baartman⁸ (Vênus Negra), tendo a sua exuberância utilizada como modelo negativo à normalidade aos homens e mulheres brancos.

Por fim, uma parte da corporeidade negra brasileira, pode ser descrita a partir do corpo-território de suas mulheres. A vanguarda da emancipação negra, mulheres trabalhadoras, mães biológicas, de leite, “por extensão”, de santo e de criação. Responsáveis pela preservação da tradição e dos segredos que transformam o poderoso feminino em sagrado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

8 Saartjie Baartman, nascida em 1789, na África do Sul, segundo Braga (2015, p.39) pertencia ao povo Khoisan, considerada a mais antiga etnia humana estabelecida da parte meridional da África. Foi adotada aos 10 anos por uma família de agricultores holandeses na condição de serva e por não saberem o nome de batismo foi chamada de Saartjie (pequena Sarah), herdando o sobrenome da família adotiva Baartman. Sobre a história de Saartjie, ver Damasceno, Janaína. "O corpo do outro. Construções raciais e imagens de controle do corpo feminino negro: O caso da Vênus Hotentote".

9 Termo utilizado por Édouard Glissant na descrição das famílias negras na Martinica em contraposição ao modelo nuclear ocidental (Nascimento, 2009, p.54).

Com a intenção de discutir conceitos fundamentais para os teóricos clássicos das ciências sociais, utilizamos as percepções de Rousseau e Tocqueville sobre Liberdade e Igualdade em seus escritos. Seguindo o pensamento de Jeffrey Alexander (1999), onde o verdadeiro significado de um texto, em parte, também é determinado pela situação histórica do intérprete e pela totalidade do curso da história, efetuamos uma leitura sobre os conceitos a partir do dilema do período em que nossos autores viveram: A escravidão.

A escravidão negra esteve presente na constituição da maioria das novas ciências dos séculos XVIII e XIX. Diante disto é de relevância apresentar os conceitos propostos trazendo, a escravidão, como dilema tanto na constituição das teorias quanto no desenvolvimento dos discursos dos autores. Ao mesmo tempo em que refutam as formas de preconceito e prezam pela igualdade dos seres humanos, a matriz etnocêntrica de sua formação impede a plena continuidade de suas formulações. Em algum momento, o “Outro” se diferencia demais do “Nós”, ratificando de alguma maneira, o que estariam dispostos a refutar.

Negar esta condição seria o mesmo que invisibilizar o discurso proferido por estes corpos a cada momento em que seus gestos, suas danças e sua beleza invadem os espaços sociais antes ocupados apenas por outros grupos sociais. Negar esta condição seria não reconhecer a liberdade como condicionada, como algo que é referenciado na interação com outro.

A corporeidade negra então, luta em prol da diferenciação sim, pelo respeito à sua individualidade e pela sua fixação no cotidiano, modificando seus discursos e impregnando seus repertórios de representatividade.

Discutir essas perspectivas pode elucidar novas concepções sobre os clássicos e permitir, no nosso caso, a confirmação de discursos proferidos por autores outsiders que permanecem no ostracismo mesmo com fidedignidade intelectual. O reconhecimento social e político destes autores pode ser oportunizado por iniciativas de debate com os clássicos. Bem como Jeffrey Alexander (1999) compreendemos como objeto das ciências sociais, a vida, assim sendo, é necessário ter como fim do debate intelectual nas ciências sociais a possibilidade de transformação da realidade social por meio da argumentação discursiva, a qual, a privação da liberdade e da igualdade de condições sociais nos impediu durante algum tempo.

Submetido para avaliação 28 de fevereiro de 2018

Aprovado para publicação em 17 de setembro de 2018

BIBLIOGRAFIA

ALEXANDER, Jeffrey. (1999), "A importância dos clássicos". In: A. GIDDENS e J. TURNER. **Teoria Social Hoje**. São Paulo, UNESP, pp. 23-89.

BONFIM, Vania M. (2009), "A identidade contraditória da mulher negra brasileira: Bases históricas." In: E. NASCIMENTO(Org). **Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo, Selo Negro, (Sankofa: Matrizes africanas da cultura brasileira 04), pp.219 - 149.

CALVINO, Ítalo. (2007), **Por que ler os clássicos**. São Paulo, Companhia das Letras.

FANON, Franz. (2008), **Pele Negra, Máscaras brancas**. Salvador, UFBA.

FERREIRA, Lier. (2009), "Alexis de Tocqueville: O argumento liberal de defesa da liberdade". In: _____; et al.(orgs.). **Curso de Ciência Política: Grandes autores do pensamento político e contemporâneo**. Rio de Janeiro, Elsevier, pp. 251-290.

FREIRE, Ida Mara. (2008), "O feminino e o sagrado na dança: um ensaio sobre a coragem de ser". **Anais do VIII Seminário Internacional Fazendo Gênero**, pp.01-07. Acessado em 20/01/2018 e disponível em:
[http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/sts/ST22/Ida Mara Freire 22.pdf](http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/sts/ST22/Ida%20Mara%20Freire%2022.pdf)

_____. (2015), Toyi-Toyi: A dança de uma nação e a noção de liberdade em Merleau-Ponty. In: C. SILVA e M. MULLER (Orgs.). **Merleau-Ponty em Florianópolis**. Porto Alegre, Editora Fi, pp.37-55.

FREY, Klaus. (2000), "Descentralização: Lições atuais de Tocqueville". **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, nº 51, pp. 97-119. Acessado em 05/08/2017 e disponível em:
<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64452000000300007>

GAHYVA, Helga. (2006), "Tocqueville e Gobineau no mundo dos iguais". **Dados: Revista de Ciências Sociais**, vol 49, nº 3, pp.553-582. Acessado em 05/08/2017 e disponível em:
<http://dx.doi.org/10.1590/S0011-52582006000300005>

_____. (2012), "De Boulainvilliers a Tocqueville: da liberdade como defesa de privilégios à liberdade como defesa de diferenças". **Revista Sociologias**, ano 14, nº 31, pp. 168-190. Acessado em 05/08/2017 e disponível em:
<http://dx.doi.org/10.1590/S1517-45222012000300008> .

GUIMARÃES, Antônio. (2013), "Sociologia e Raça". **XVI Congresso da Sociedade Brasileira de Sociologia**, Salvador. Acessado em: 09/08/2017 e disponível em:

<http://www.fflch.usp.br/sociologia/asag/Sociologia%20e%20raca%2019032014.pdf>

HALL, Stuart. (2013a), “Raça, o significante flutuante”. **Revista Z Cultural** (PACC-UFRJ), ano VIII, nº.2. Acessado em 09/07/2014 e disponível em:

<http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/raca-o-significante-flutuante%EF%80%AA/>

_____. (2013b), **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. 2.ed, Belo Horizonte, Editora UFMG.

JASMIN, Marcelo. (1997), **Alexis de Tocqueville: a historiografia como ciência da política**. Rio de Janeiro, ACCESS.

MOORE, Carlos. (2012), **Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo**. 2ed, Belo Horizonte, Nandyala.

NASCIMENTO, Gizêlda. (2008), “Grandes mães, reais senhoras”. In: E. NASCIMENTO (Org). **Guerreiras da Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. São Paulo, Selo Negro, (Sankofa: Matrizes africanas da cultura brasileira 03), pp.49 - 63.

ROMÃO, Christiane (2009), “Jean Jacques Rousseau: da inocência natural à Sociedade Política”. In: L. FERREIRA et.al.(Orgs.), **Curso de Ciência Política: Grandes autores do pensamento político e contemporâneo**. Rio de Janeiro, Elsevier, pp. 147-183.

PETTT, Sandra e CRUZ, Norval. (2008), “Arkhé: Corpo, simbologia e ancestralidade como canais de ensinamento na educação”. **Anais do 31º ANPEd**, pp. 01-13. Acessado em 20/12/2017 e disponível em: <http://31reuniao.anped.org.br/1trabalho/GT21-4159--Int.pdf>

RODRIGUES, José. (2006), **Tabu do Corpo**. 7 ed. rev. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ.

ROUSSEAU, Jean. (2010), **O Contrato Social**. Acessado em: 25/03/2017 e disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv00014a.pdf>

SCHWARCZ, Lilian. (1993), **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1987-1930)**. São Paulo, Companhia das Letras.

SOUZA, Patrício. (2009), “Ensaando a corporeidade: corpo e espaço como fundamentos da identidade”. **GEOGRAFARES**, nº 7, pp. 35-50. Acessado em 25/01/2015 e disponível em: <http://www.periodicos.ufes.br/geografares/article/view/149/75>

SPINK, Mary (orgs). (2013). **Práticas discursivas e produções de sentido no cotidiano: Aproximações teóricas e metodológicas**. 1.ed., Rio de Janeiro, Centro Edelstein de Pesquisas Sociais (publicação virtual).

TOCQUEVILLE, Alexis. (2005), **A Democracia na América: leis e costumes de certas leis e certos costumes políticos que foram sugeridos aos americanos por estado social democrático**. 2ed.

São Paulo, Martins Fontes. Acessado em: 22/09/2016 e disponível em: <https://direitasja.files.wordpress.com/2012/05/a-democracia-na-amc3a9rica-vol-i-alexis-de-tocqueville.pdf>

XIRAU, Joaquin. (2015), “Rousseau e as ideias políticas modernas”. In: _____ et al. **Estudos sobre Rousseau**. Rio de Janeiro, Contraponto, pp.11-51.

Os Governos Do PT e As Agências De *Rating*: Os Percalços De Treze Anos De Relação

The PT Governments and Rating Agencies: The Thirteen Year of Relationship

Pedro Lange Netto Machado¹

RESUMO

O artigo analisa a relação entre os governos PT e as agências de *rating*. Uma vez que agendas de esquerda são vistas como de maior risco pelo mercado financeiro, argumenta-se de que as agências exerceram pressão, atuando como agentes disciplinadores em prol dos interesses do mercado financeiro, nos dois momentos em que vislumbraram o abandono dos preceitos neoliberais macroeconômicos por parte dos governos petistas. Essa hipótese é trabalhada pela análise dos movimentos do *rating* brasileiro, e de declarações das agências e do governo, que são confrontadas com a literatura especializada acerca da política econômica implementada pelos governos do PT. Este artigo contribui para uma maior compreensão acerca da viabilidade de governos de esquerda em meio às pressões exercidas pelo mundo financeiro.

PALAVRAS-CHAVE: Globalização financeira; Agências de *rating*; Esquerda; Partido dos Trabalhadores.

ABSTRACT

This article analyzes the relationship between the PT governments and the credit rating agencies. Faced with a reality in which leftist agendas are seen as being riskier by the financial market, it is argued that the credit rating agencies exerted more pressure, acting as disciplining agents in the interests of the financial market, when they perceived the possibility of abandonment of the neoliberal macroeconomic precepts by the PT governments. This hypothesis is based on the analysis of Brazilian rating movements and statements from both agencies and the government, which are confronted with the specialized literature on the economic policy implemented by the PT governments. Once proven, this paper contributes to understand the viability of leftist governments amid the pressures exerted by the financial world.

KEY-WORDS: Financial globalization; Credit rating agencies; Left-wing; Worker's Party.

¹ Bacharel em Relações Internacionais pela Universidade Federal Fluminense. Mestre em Relações Internacionais e Comércio Exterior pela Escuela Internacional de Negocios (ALITER). mestrando em Relações Internacionais com foco em economia política internacional pela Universidade Federal de Santa Catarina. Email: pedrolangenm@gmail.com

INTRODUÇÃO

No mundo das finanças globalizadas, as agências de classificação de risco são um dos instrumentos pelos quais o mercado financeiro faz impor suas vontades aos Estados nacionais (YWATA, 2012). Dependentes das notas atribuídas por essas empresas para financiar seus deficits orçamentários, governos passam a ser pressionados a adotar políticas neoliberais – que se traduzem em austeridade econômica – para que possam estabilizar seus balanços de pagamentos. Essa realidade se coloca como um especial desafio aos governos de esquerda, sobretudo os de países emergentes, que se veem em meio ao conflito de interesses entre as demandas de seus eleitores e as exigências do sistema financeiro internacional (MOSLEY, 2003). Desse modo, a implementação de uma agenda de esquerda, essencialmente conflitiva com os interesses do mundo financeiro, pode ter como consequência uma má avaliação por parte das agências de *rating*, o que, por sua vez, é capaz de gerar sérios problemas para a saúde econômica do país.

Um caso representativo desse dilema é o ocorrido no Brasil, ao longo dos governos do Partido dos Trabalhadores (PT), entre 2003 e 2016. Com uma agenda de governo historicamente avessa aos interesses do mercado financeiro, o PT teve que lidar com as pressões exercidas pelo sistema internacional de finanças – canalizadas pelas agências de *rating* –, e com as expectativas de um eleitorado que por mais de uma década se habituou a ouvir do partido um discurso conflitante com o do mundo das finanças. Não obstante, o que se percebe, ao longo dos treze anos de relação que se construiria, é que o esperado atrito só se concretizou em dois momentos, que marcaram o início e o final dos governos petistas.

Diante desse panorama, a proposta deste artigo é analisar a interação entre os governos petistas e as agências de classificação de risco, argumentando que os dois momentos de maior conflito se deram diante da ameaça de que o PT desconstruísse a política macroeconômica neoliberal implementada no governo FHC. Tratam-se, efetivamente, dos dois momentos em que se verificam rebaixamentos da nota atribuída pelas agências ao Brasil. Essa hipótese é trabalhada a partir da análise da movimentação do *rating* soberano brasileiro e de manifestações tanto das agências quanto de personalidades do governo. Para que seja operacionalizada, contudo, torna-se conveniente

explorar, na próxima seção deste artigo, alguns elementos relevantes acerca do que se convencionou chamar de globalização financeira e dos desafios enfrentados pelos governos de esquerda neste contexto. Na seção seguinte são analisadas as principais características e controvérsias em torno das agências de classificação de risco. Dessa forma, pode-se proceder à análise da relação entre estes atores e os governos petistas, de modo a se confirmar o argumento proposto.

GLOBALIZAÇÃO FINANCEIRA E GOVERNOS DE ESQUERDA

Ao longo do último quarto do século XX, o processo que se convencionou chamar de globalização financeira viria a acentuar as contradições inerentes ao capitalismo democrático (STREECK, 2012). Durante a década de 1970, o desmonte do regime de Bretton Woods deu lugar a uma nova realidade, na qual o poder dos Estados soberanos é sobrepujado, em muitos aspectos da governança estatal, pelo poder que os mercados passavam a usufruir (STRANGE, 1998). A configuração dessa realidade, por sua vez, ocorre a partir de novas regulamentações, oriundas e capitaneadas pelo governo dos Estados Unidos, em favor de mercados cada vez mais dependentes da geração de riqueza na esfera financeira. É em meio a esse contexto que os movimentos de liberalização dos sistemas financeiros ganham impulso, de modo a permitir a interpenetração entre os mercados financeiros nacionais e internacionais que se fazia necessária ao estabelecimento de mercados de capitais globalizados. Neste âmbito, a desintermediação financeira viabilizou a disseminação do financiamento através da emissão de instrumentos de dívida, que se colocava como uma alternativa mais vantajosa à obtenção de empréstimos por vias bancárias, por exemplo. Nesse sentido, no caso de Estados soberanos, a emissão de títulos da dívida pública se constituiu como a principal forma de endividamento de países no contexto de globalização financeira (MOSLEY, 2003).

Tal realidade, contudo, trouxe consigo alguns inconvenientes para os governos nacionais. Isso porque o financiamento nos mercados de capitais inviabiliza uma negociação direta com seus credores, que são investidores diversos e dispersos no mundo financeiro (como investidores

institucionais, que assumem a forma de fundos mútuos ou fundos de pensão, por exemplo). Desse modo, torna-se necessária a implementação de políticas que sinalizem o comprometimento do país com as regras da globalização financeira para garantir a confiança desses atores e, assim, atrair seus investimentos. Em contrapartida, a adoção de políticas que provoquem desconfiança acerca da capacidade de pagamento do Estado em questão pode ter como resultado uma fuga de capitais – e suas inerentes consequências para o balanço de pagamentos –, assim como uma maior dificuldade para a captação de recursos, o que se traduz em juros mais altos cobrados pelos credores (KAPLAN, 2011).

É com a finalidade de adequar os países à era da globalização e de evitar eventos como esse que os preceitos do Consenso de Washington passaram a ser disseminados pelas instituições da governança econômica global, sobretudo a partir da década de 1990. Nesse sentido, medidas como a liberalização financeira e comercial, disciplina fiscal, privatizações, e redução dos gastos públicos de modo a conter pressões inflacionárias, são apontadas por Williamson (1993) como necessárias à consecução de tal objetivo. No caso dos países emergentes da América Latina, como o Brasil, a adequação aos preceitos do Consenso de Washington ocorre paralelamente à implementação do Plano Brady, que viabilizou a conversão da dívida externa dos países em dívida pública, a partir da emissão de *Brady bonds* respaldados pelos Estados Unidos e pelo Fundo Monetário Internacional (FMI) – o que solucionaria a crise da dívida desses países e impulsionaria seus ingressos nos mercados de capitais como emissores de dívida (MOSLEY, 2003).

A necessidade de alinhamento ao receituário neoliberal do Consenso de Washington para garantir a confiança do mercado financeiro passaria, no entanto, a conflitar com a pauta tradicional de governos de esquerda – que tendem a adotar políticas expansionistas visando garantir a geração de empregos, ainda que em detrimento do controle da inflação (HIBBS, 1977). Em se tratando de um país emergente governado pela esquerda, tal realidade se torna ainda mais problemática, uma vez que suas economias são mais dependentes do ingresso de capital externo para financiar suas dívidas, ao passo em que seus governos são, nesse caso, vistos com maior desconfiança pelo mercado. Contudo, uma consequência disso foi que, ao final do século XX, a esquerda buscou se adequar ao contexto de mobilidade de capitais que se estabeleceu, adaptando suas políticas macroeconômicas às exigências do mundo financeiro (GARRETT, 1998; MOSLEY, 2003). Isso não significa, porém, que

não seja vigiada com maior perícia pelos atores do mercado nem que, por vezes, sofra com discriminações político-partidárias (MOSLEY, 2003; CAMPELLO 2015), como será apresentado ao longo deste artigo.

AS AGÊNCIAS DE CLASSIFICAÇÃO DE RISCO

No contexto de globalização financeira, um dos mecanismos que mediam o relacionamento entre investidores e governos e por meio dos quais as finanças exercem seu poder sobre os Estados são as agências de classificação de risco – também conhecidas como agências de *rating*. A relevância dessas empresas privadas está estreitamente vinculada ao estabelecimento de mercados de capitais globalizados e desintermediados, onde a assimetria informacional existente entre investidores tomadores de empréstimos potencializou a demanda pelos seus serviços. Nesse contexto, as agências cumprem a função de informar ao mercado acerca do risco relativo de investimentos em dívida pública, avaliando a capacidade e a vontade desses Estados² em honrar seus compromissos nas condições e prazos pactuados. Tal informação, por sua vez, assume a forma de um *rating* soberano, representado por um conceito elaborado a partir de uma série de variáveis qualitativas e quantitativas. A emissão do *rating* soberano passa, assim, a produzir fortes impactos na saúde financeira dos países avaliados, uma vez que dele dependem suas condições de acesso ao mercado de capitais³, onde investidores cobrarão juros correspondentes à nota recebida (YWATA, 2012).

Ao longo da década de 1990, o Brasil firmou contrato com as três principais agências – Standard & Poor's (S&P), Moody's e Fitch Ratings⁴, que na prática monopolizam o segmento de *rating* soberano (TESOURO NACIONAL, 2018)⁵. O período em que isso ocorreu não é uma

² Também podem ser objetos de avaliação dessas agências empresas e governos subnacionais. A análise proposta neste trabalho, contudo, restringe-se a Estados.

³ É com base nesse *rating* que investidores pautam suas decisões de investimentos – muitas delas, inclusive, condicionadas legalmente ao recebimento de uma determinada nota para que se concretize (SINCLAIR, 2005).

⁴ Neste artigo, todas as menções a “agências de classificação de risco” ou aos *ratings* delas provenientes se referem a essas três empresas.

⁵ A página na internet do Tesouro Nacional disponibiliza todos os movimentos do rating soberano brasileiro em perspectiva histórica, a partir dos quais se baseará a próxima seção deste artigo.

coincidência, uma vez que nesse intervalo os governos do país aderiram aos preceitos do Consenso de Washington como via para alcançar o desenvolvimento. A abertura econômico-financeira potencializou, assim, o poder de vigilância dessas empresas que usam de sua prerrogativa avaliativa para pressionar o governo a adotar as políticas por elas consideradas adequadas – uma vez que suas manifestações não se limitam a emissão de um *rating*, assumindo também a forma discursiva, seja através de seus relatórios ou declarações de dirigentes na mídia. Esse *modus operandi*, por conseguinte, permite que as agências de *rating* atuem lançando mão até de chantagens e ameaças frente a governos mais dependentes de suas avaliações (YWATA, 2012).

Com efeito, não são poucas as críticas da literatura acerca da atuação desses atores, as quais identificam uma série de falhas tanto na atribuição das notas quanto no próprio processo de elaboração do *rating*. Sinclair (2005), por exemplo, observa que, conquanto se apresentem como técnicas e imparciais, as agências de *rating* são entidades eminentemente políticas, que desde a própria elaboração do *rating* incorporam em seus julgamentos uma visão de mundo particularmente voltada aos interesses dos credores. De fato, uma das principais funções dessas empresas seria a de um canal transmissor de políticas e normas neoliberais, traduzidas no Consenso de Washington, que visam à sincronização e à convergência institucional dos Estados – então reféns do financiamento nos mercados de capitais. No mesmo sentido, Kundu (2001) identifica o *rating* como instrumento de persuasão que faz com que governos sigam a agenda do mercado financeiro, pautada pela disciplina fiscal. Já Paudyn (2014), também em linha semelhante, destaca o caráter despolutizador do *rating*, que faz com que uma série de questões de política econômica sejam blindadas do debate político, uma vez que são apresentadas pelas agências como temas técnicos e científicos para o progresso de um determinado país. O resultado disso seria uma bifurcação artificial entre política e economia fomentada pelas agências de classificação de risco.

É à luz dessas percepções que algumas inconsistências na distribuição de notas que vêm sendo denunciadas pela literatura podem ser esclarecidas. Uma vez que as agências atuam como porta-vozes do Consenso de Washington, torna-se mais compreensível, por exemplo, que, primariamente, atribuam notas mais baixas a países governados pela esquerda, simplesmente pela ideologia político partidária de seus governantes (BARTA & JOHNSTON, 2017; MOSLEY, 2003; VAALER, SHRAGE & BLOCK, 2006). Isso porque, como observado por Barta e Johnston (2017),

a orientação ideológica de partidos políticos pode se constituir, para as agências, como um informativo acerca de potenciais políticas a serem implementadas, de modo a fazê-las agir preventivamente. Ao final e ao cabo, tais discriminações políticas e partidárias reforçam a ideia de que essas empresas atuam como guardiãs da disciplina fiscal, sobretudo em sua relação com países emergentes (HANUSCH & VAALER, 2013). No caso brasileiro, ao longo dos governos do PT, alguns desses elementos se manifestaram mais explicitamente, como será melhor analisado a seguir.

OS GOVERNOS PETISTAS E AS AGÊNCIAS DE *RATING*

Diante do panorama apresentado, esta seção propõe uma narrativa dos movimentos do *rating* soberano do Brasil ao longo dos governos petistas, de modo que seja possível visualizar de que maneira alguns aspectos da atuação das agências de classificação de risco – apresentados na seção precedente – se materializaram na realidade brasileira. Conquanto não seja um objetivo analisar a política econômica adotada pelos governos do PT ou avaliar a conjuntura internacional na qual estes se inseriram, alguns elementos dessa natureza serão apresentados para que se possa melhor compreender os movimentos do *rating* brasileiro e suas consequências. Em seguida, a dinâmica das mudanças das notas recebidas pelo país é confrontada com análises e teorias que permitem melhor compreendê-la. Dessa maneira, busca-se operacionalizar o argumento de que as agências se constituíram em um instrumento disciplinador – em consonância com os preceitos neoliberais – dos governos petistas, de a modo a puni-los diante de qualquer ameaça de desvio desse padrão.

OS TREZE ANOS DE RELAÇÃO ENTRE O PT E AS AGÊNCIAS DE *RATING*

Ainda que o governo Lula só tenha se iniciado em 2003, a relação entre o PT e as agências de classificação de risco começa no ano anterior, em meio à disputa eleitoral. Diante de um discurso

historicamente avesso aos interesses do mercado financeiro, no qual se defendia inclusive o calote da dívida externa (CAMPELLO, 2015), investidores já reagiam mal à medida que a vitória do candidato da esquerda se tornava mais provável (JENSEN; SCHMITH, 2005). Uma das expressões do pânico que se desenhava com a iminente vitória de Lula foi o rebaixamento do *rating* soberano brasileiro pelas três principais agências de classificação de risco, entre junho e agosto de 2002. Em comunicado noticiado pela Folha de S. Paulo (2002), a Fitch Ratings, por exemplo, declarou que o rebaixamento refletia “a piora nos fundamentos do crédito do Brasil conduzidos pelas persistentes incertezas sobre a continuidade da atual política econômica e a sustentabilidade da dívida como um resultado da transição política do Brasil”. É nesse contexto que o então futuro presidente Lula, para tentar conter as inquietações em torno de seu governo, buscou garantir, na Carta ao Povo Brasileiro (2002) que:

O PT e seus parceiros têm plena consciência de que a superação do atual modelo [...] não se fará num passe de mágica, de um dia para o outro. [...] Premissa dessa transição será naturalmente o respeito aos contratos e obrigações do país. [...] Vamos preservar o superávit primário o quanto for necessário para impedir que a dívida interna aumente e destrua a confiança na capacidade do governo de honrar seus compromissos (Carta ao Povo Brasileiro, 2002).

Poucos dias depois, foi a vez do assessor econômico de Lula, Guido Mantega, reafirmar em entrevista à BBC (2002) o compromisso do partido com seus credores. Para o futuro Ministro da Fazenda, declarar a moratória “(...) seria uma bobagem, uma atitude desnecessária. O Brasil tem condições de administrar sua dívida pública, tanto a interna quanto a externa. Estamos vivendo um momento difícil, mas é passageiro. Não há razão nenhuma para dar calote.” Na ocasião, Mantega destacou seu posicionamento favorável à independência do Banco Central, alinhando-se a um dos pilares do Consenso de Washington.

A desconfiança, contudo, não se esvaiu apenas com promessas, e o cenário em que Lula assumiu a presidência foi marcado por fuga de capitais, desvalorização do real e inflação ascendente (SANTOS, 2012). Diante desse panorama, e sob o constrangimento das agências – tanto em forma discursiva quanto em piora nas notas –, o novo governo, a partir de 2003, começou efetivamente a demonstrar seu comprometimento com as políticas de austeridade que já vinham sendo implementadas – por exemplo, com corte de gastos públicos e aumento dos juros, além da

manutenção do tripé macroeconômico⁶ do governo FHC –, e montando uma equipe econômica em sintonia com a agenda do mercado (SINGER, 2009). O rompimento com as propostas historicamente defendidas pelo PT, por conseguinte, tornava-se evidente, surpreendendo setores diversos do espectro político brasileiro, e alas do próprio partido⁷ (GOLDFRANK; WAMPLER, 2008). Em contrapartida, essas ações se refletiram nas sucessivas melhoras na avaliação do *rating* brasileiro pelas agências de classificação de risco. Em setembro de 2004, as três já haviam elevado a nota do país.

Paralelamente, a configuração de uma conjuntura internacional favorável – especialmente devido ao *boom* no preço das *commodities* – passou a conferir ao governo uma maior margem de manobra para a adoção de políticas microeconômicas mais identificadas com sua agenda original (CAMPELLO, 2015). Dessa forma, sob os auspícios da ortodoxia macroeconômica, o PT encontrou espaço para implementar políticas sociais e medidas de fomento ao mercado interno, o que ajudou a impulsionar o crescimento econômico no qual o país ingressava. Nesse contexto, nem mesmo a crise do “mensalão” foi o suficiente para abalar a confiança do mercado no presidente – então avaliado como pertencente à “esquerda responsável” (*ibidem*). Isso que permitiu que as eleições de 2006 transcorressem, para os investidores, de modo bem mais tranquilo do que a anterior. Com efeito, conforme noticiado pela Folha de S. Paulo (2005), em julho de 2005, a S&P declarava que “a investigação das denúncias dentro do sistema democrático dá uma ideia da forte estrutura institucional do país”.

No entanto, o que suscitava inquietações nas agências era a substituição, em 2006, de Palocci por Mantega no Ministério da Fazenda, que passou a gerar expectativas em torno de uma possível guinada à esquerda por parte do governo (FOLHA DE S. PAULO, 2006). Essas preocupações, não obstante, mostraram-se infundadas no decorrer do segundo mandato de Lula, que seguiu privilegiando a disciplina fiscal e a manutenção do tripé macroeconômico (SINGER, 2009). A partir de então, o sucesso das políticas redistributivas e de expansão do mercado interno, associado ao

⁶ Em 1999, o governo FHC, respaldado pelo FMI, estabeleceu como matriz macroeconômica um regime de câmbio flutuante, metas de inflação e metas de superávit primário que estabilizasse a relação da dívida pública com o PIB – dessa forma, estabelecia-se o tripé macroeconômico, em conformidade com a ortodoxia neoliberal vigente (BRESSER-PEREIRA, 2012).

⁷ Tais divergências estão na origem da fundação do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) por membros do PT que não admitiram a conduta do governo.

crescimento do PIB e ao registro de sucessivos superávits primários, instaurou um clima de otimismo com relação à obtenção do grau de investimento. De fato, o ano de 2007 foi marcado por novas elevações na nota do país, com as três agências o colocando a um ou dois conceitos abaixo do selo de bom pagador. Toda essa expectativa se refletiu na ida do próprio ministro Mantega à Nova Iorque, para fazer *lobby* nas agências por uma nota melhor – caso contrário, segundo o ministro, eram elas que corriam o risco de ficarem desmoralizadas (FOLHA DE S. PAULO, 2007).

O grau de investimento viria no ano seguinte, com a S&P sendo a primeira a promover o *rating* brasileiro a esse patamar em 30 de abril de 2008. Um mês depois, foi a vez da Fitch Ratings atribuir ao país o selo de confiança. Na ocasião, a diretora sênior para *ratings* soberanos da agência, Shelly Shetty, elogiou a condição do país à Folha de S. Paulo (2008):

A impressionante melhora das finanças externas, em parte puxada pela alta do preço das *commodities*, mas também um resultado da boa gerência política juntamente com o status de credor líquido soberano, fez o Brasil ficar muito mais resistente aos choques financeiros globais e aumentou sua credibilidade em relação à sua política macroeconômica.

Já a Moody's elevou a avaliação do país ao mesmo nível apenas no ano seguinte, já em meio as repercussões da crise econômica global desencadeada em outubro de 2008. Nesse sentido, em setembro de 2009, o Brasil já era considerado pela empresa um vencedor em meio à crise, o que se traduziu no discurso otimista do então presidente do Banco Central, Henrique Meirelles: “uma agência como essa, conservadora, considerar o país vencedor, isso é, de fato, um selo que confirma tudo aquilo que tem sido dito pelo presidente, no sentido de que o Brasil entrou forte, tomou as medidas adequadas, e saiu da crise mais rápido e mais forte do que muitos países” (FOLHA DE S. PAULO, 2009). O FMI, por sua vez, justificaria a mudança de patamar do *rating* brasileiro a partir da boa gestão macroeconômica do país, ressaltando a manutenção do tripé neoliberal por quase uma década: “Um aspecto positivo é que, na fase de expansão, a América Latina reduziu vulnerabilidades. Com quase uma década de gestão macroeconômica consistente, o Brasil é um ótimo exemplo” (O GLOBO, 2016).

Assim, com o cenário de estabilidade e confiança que se estabeleceu, as eleições de 2010 transcorreram também sem preocupações no mundo financeiro. Na realidade, como observado por Campello (2015), não havia grandes distinções entre os programas concorrentes do PT e do PSDB,

uma vez que a candidata Dilma Rousseff reiterava o compromisso de seu governo com a disciplina fiscal e a política macroeconômica até então vigente. Nesse cenário, enquanto a candidata petista vencida o pleito sem dificuldades, a dupla Meirelles e Mantega já demandava às agências novos *upgrades* no *rating* brasileiro. Como noticiado pela Folha de S. Paulo (2010), em abril daquele ano o ministro Mantega, durante a CPI da dívida pública, declarou que “poderíamos ter *ratings* melhores” e disse conversar com as agências. Com efeito, o ano de 2011 seria marcado por novas elevações na nota do país por parte da S&P e da Fitch Ratings, que destacou que o novo governo demonstrava “sinais de maior contenção dos gastos públicos, que junto às perspectivas de crescimento saudável devem permitir uma melhora da dívida pública” (FOLHA DE S. PAULO, 2011). O clima de confiança permaneceria também no ano seguinte, com a confirmação da nota do país pelas três empresas.

Entretanto, toda essa atmosfera positiva começou a se alterar a partir de 2013 – devendo-se aqui destacar a conjuntura internacional desfavorável que se estabeleceu na esteira da crise econômica global. Na realidade, já no ano anterior o tripé macroeconômico começou a ser deixado de lado em prol da nova matriz econômica⁸, à qual Singer (2015) se referiria como “ensaio desenvolvimentista”. Nesse novo contexto, em fevereiro, o presidente do Banco Central, Alexandre Tombini, já admitiu estar preocupado com a inflação⁹, ao passo que, gradativamente, a mudança na gestão da economia e o baixo crescimento do PIB começou a sabotar a confiança do mercado para com o governo petista (SINGER, 2015). Sintomaticamente, em junho, a agência S&P alterou a perspectiva¹⁰ da nota brasileira para negativa.

No cenário adverso que começou a se configurar, a desconfiança dos investidores quanto ao rumo do país aumentou, e a “nova matriz econômica” do governo Dilma foi sendo inviabilizada pelo aumento dos juros que o governo se viu obrigado a implementar (*ibidem*). Em 2014, o rebaixamento do *rating* pela S&P e a revisão da perspectiva para negativa pela Moody’s prenunciavam as

8 Conforme o autor, trata-se de como este denominou a política econômica colocada em prática por Mantega – chamada pelo ministro de “nova matriz econômica” – ao longo do governo de Dilma Rousseff. Tal política, de caráter anticíclico, é analisada por Singer (2015) como sendo pautada por: i) redução dos juros; ii) uso intensivo do BNDES; iii) aposta na reindustrialização; iv) desonerações; v) plano para a infraestrutura; vi) reforma no setor elétrico; vii) desvalorização do real; viii) controle de capitais; e ix) proteção ao produto nacional.

9 Trata-se de uma declaração dada à colunista d’O Globo, Miriam Leitão, em fevereiro de 2013.

10 Segundo a S&P (2017), uma perspectiva negativa significa que há, pelo menos, uma chance em três de rebaixamento da nota nos seis a nove meses seguintes.

turbulências que cercariam as eleições de outubro e que se colocariam para o novo governo que assumiria. Como seria de se esperar, a piora nas avaliações pelas agências passou a ser usada politicamente em desfavor do governo, como deixa claro a declaração, já em março daquele ano, do futuro candidato à presidência Aécio Neves, do PSDB:

Infelizmente aconteceu o previsto e o país teve sua nota de crédito rebaixada pela Standard & Poor's. A decisão coroa uma temporada de equívocos cometidos pelo governo da presidente Dilma Rousseff na área econômica, mas não só nela. O histórico de manipulações contábeis, o descuido com a boa aplicação dos recursos públicos, a leniência com a inflação, a ineficácia na realização dos investimentos necessários para destravar o país, em contrapartida aos exorbitantes gastos correntes, explica, com sobras, a indesejada decisão (PSDB, 2014).

Já em outubro de 2014, a diretora sênior da Fitch Ratings, Shelly Shetty, alertava o próximo governo quanto aos maus rumos da economia¹¹:

O próximo governo herdará uma economia que enfrenta múltiplos desafios em termos de baixo crescimento, inflação elevada e performance fiscal em deterioração. Portanto, ajustes de política serão fundamentais para determinar a trajetória futura dos *ratings* soberanos do Brasil e de sua perspectiva

É nesse contexto que, em contraste com as duas disputas anteriores, a eleição de 2014 é definida por uma estreita margem de 4% dos votos, favorável à candidata do PT. Imediatamente após o resultado, era a Moody's que destacava que o desafio de Rousseff seria recuperar a confiança do mercado (FOLHA DE S. PAULO, 2014). Em sintonia com as solicitações das agências, o governo reeleito, contrariando as promessas de sua campanha, aderiu rigorosamente à disciplina do mercado financeiro, fazendo com que a política econômica voltasse a ser ditada pela ortodoxia neoliberal (PAULANI, 2017). Não obstante, as iniciativas do governo não renderam o resultado esperado, e o ano de 2015 foi marcado por novos rebaixamentos do *rating* do país. Em agosto, a Moody's promoveu o primeiro *downgrade* do ano, enquanto, no mês seguinte, a S&P retirou o *rating* brasileiro da categoria grau de investimento. Já a Fitch, nos meses de outubro e dezembro, promoveu um duplo rebaixamento na avaliação brasileira, que também teve como consequência a perda do grau do

¹¹ Conforme noticiado pela Folha de S. Paulo (2014), trata-se de um contexto em que a agência já demandava a execução de “reformas estruturais”.

investimento. Em meio ao caos político e econômico que se formava, Dilma Rousseff, já em maio de 2016, foi afastada do cargo de presidente em decorrência do início de seu processo de *impeachment* – o que pôs fim, dessa maneira, à relação entre o PT e as agências de *rating*.

DUAS AMEAÇAS DE ROMPIMENTO COM A ORTODOXIA NEOLIBERAL

A narrativa apresentada deixa claro que a atuação das agências de classificação de risco, ao longo dos governos petistas, foi muito além da emissão de um *rating* informativo aos investidores no mercado financeiro. Na realidade, tanto as notas por elas atribuídas ao país quanto suas manifestações discursivas demonstram a preocupação em moldar e constranger as escolhas políticas do governo, sobretudo diante de sua orientação de esquerda na condução de uma economia emergente. Esse aspecto se mostra mais evidente no plano macroeconômico, com as agências se mostrando verdadeiras guardiãs do tripé neoliberal lançado pelo governo de FHC em 1999. O pânico que se desenhava em 2002, diante da iminente vitória de Lula nas eleições – que supostamente seria uma séria ameaça à manutenção dessa política macroeconômica – e refletido nos rebaixamentos do *rating* brasileiro, torna-se ilustrativo para o caso já apontado pela literatura acerca do preconceito dessas empresas para com governos de esquerda. Por sinal, foi o próprio governo FHC que atentou para as incongruências das agências nesse cenário, conforme noticiado pela Folha de S. Paulo, em outubro de 2002:

A própria agência [Fitch Ratings], em nota divulgada na manhã de hoje, reconhece sua incapacidade de formar um juízo a respeito da matéria. No entanto, age como se soubesse que o próximo governo não será capaz de lidar de forma adequada com a questão, embora elogie sinais emitidos pelo candidato que lidera as pesquisas. [...] Ao não fornecer qualquer razão técnica para sustentar a sua tese, a agência transforma sua decisão em um exercício de especulação sobre o curso futuro dos eventos, exercício que poderia ser aplicado a qualquer país, levando ao mesmo tipo de conclusões equivocadas.

Não obstante, conforme apontado na subseção anterior, o governo Lula se mostrou fortemente comprometido com a manutenção do tripé neoliberal, adquirindo a confiança das agências e fazendo com que o *rating* brasileiro fosse gradativamente sendo melhor avaliado. Isso se deu em meio a uma conjuntura internacional favorável, que permitiu ao governo conciliar políticas

microeconômicas de esquerda – como o programa Bolsa Família – com a ortodoxia neoliberal no plano macroeconômico. Com o crescimento econômico associado à disciplina do mercado, o governo Lula, conforme observado por Ywata (2012, p. 227), adotou uma estratégia de não enfrentamento com agências, e de perseguição ao grau de investimento. Como analisado, este objetivo foi concretizado entre 2008 e 2009, em meio a elogios das agências e a um cenário de crise econômica global que marcaria uma reversão da conjuntura internacional favorável que até então vigorava.

A configuração desse novo contexto fez, contudo, com que o Brasil fosse vigiado ainda mais de perto pelo mercado financeiro (CAMPELLO, 2015), e consequentemente pelas agências de classificação de risco. Paralelamente, o governo de Dilma Rousseff promoveu, a partir de 2012, o desmonte do tripé macroeconômico neoliberal, com a implementação da nova matriz econômica, que estabeleceu um conflito aberto com os setores rentistas da sociedade (SINGER, 2015; VACCARI & PEREZ, 2017). Esses eventos foram um marco na relação entre os governos do PT e as agências de classificação de risco, que passaram a sistematicamente rebaixar a nota de risco do país – o que culminou na perda do grau de investimento e no uso político deste evento contra o governo. Nesse contexto caótico ressurgiu a percepção de que era necessário recuperar o tripé macroeconômico (OREIRO, 2016) – resultando no retorno escancarado à submissão à disciplina da ortodoxia neoliberal, explicitada no primeiro ano do segundo mandato de Rousseff, mas que não foi suficiente para readquirir a confiança das agências.

Diante desse panorama, o que se percebe é que o medo manifestado pelas agências de classificação de risco em 2002, relacionado ao abandono do tripé macroeconômico neoliberal, só viria a ser respaldado pela realidade cerca de uma década depois. A consequência disso é que, apenas nesses dois momentos da relação com o governo PT, foi necessário às agências lançar mão de seu principal instrumento disciplinador para constranger o governo a retornar ao caminho da ortodoxia neoliberal – que, conforme observado por Paulani (2017), não foi, em nenhum momento dos governos petistas, completamente abandonado¹². Em contrapartida, entre esses dois momentos, se

¹² Conforme a autora: “tomados em seu conjunto, os anos petistas revelam, portanto, um caráter errático e enorme oscilação: fidelidade integral, de início, aos cânones da prescrição ortodoxa (anos Palocci), inspiração Desenvolvimentista na sequência (anos PAC), reação embaralhada de ortodoxia com heterodoxia, mas certamente menos Desenvolvimentista que a etapa anterior, no primeiro período de Dilma, e novamente um retorno forte à ortodoxia nos últimos 16 meses de governo petista (com Joaquim Levy assumindo o Ministério da Fazenda).”

verificou uma vigilância constante apenas no plano discursivo, premiando com notas mais altas a responsabilidade fiscal de um neodesenvolvimentismo que, conforme Boito Jr. e Berringer (2013), nunca excedeu os limites do modelo econômico neoliberal que previamente se estabelecera no país.

CONCLUSÃO

O advento da globalização financeira reconfigurou o relacionamento entre governos nacionais e seus credores, uma vez que a obtenção de empréstimos passou a ocorrer majoritariamente via financiamento nos mercados financeiros. Diante da importância desfrutada pelas agências de classificação de risco neste âmbito, o recebimento de uma avaliação melhor ou pior passa a ser de grande impacto para o balanço de pagamentos de um país. No caso de uma economia emergente governada por um partido de esquerda, como foi o caso do Brasil ao longo dos governos do PT, o relacionamento com essas agências pode vir a se tornar problemático, tanto devido à importância do *rating* para um país emergente quanto à incompatibilidade *a priori* existente entre um governo de esquerda e os preceitos do Consenso de Washington, que norteiam a ação das agências. Diante disso, este artigo analisou como essa relação se mostrou mais conflituosa nos dois momentos em que as agências se viram frente à possibilidade real de abandono do tripé macroeconômico neoliberal pelos governos petistas – passando a atribuir ao país, nessas ocasiões, notas piores, que passaram a incidir negativamente sobre a economia do país.

Isso não significa, contudo, que as agências sempre ajam dessa maneira em seu relacionamento com governos de esquerda em países emergentes. Com efeito, as limitações metodológicas desta pesquisa permitem tirar conclusões nesse sentido apenas circunstancialmente, voltadas, neste caso, para o período analisado no caso brasileiro. Desse modo, pesquisas mais abrangentes, que contemplem um número maior de países com a mesma condição do Brasil, viabilizariam conclusões mais contundentes nesse sentido.

Este artigo contribui, por conseguinte, para o debate em torno da atividade das agências de *rating*, sobretudo em um contexto marcado por contestações acerca de suas atuações, que se

tornaram constante alvo de críticas diante do papel negativo e controverso que tiveram na recente crise econômica global – e em outras anteriores (KRUCK, 2016). Ademais, um melhor entendimento acerca da maneira como operam permite, por conseguinte, vislumbrar as possibilidades de ação de governos de esquerda em meio a esse contexto e, conseqüentemente, de avanços em termos de governança democrática. Diante da constante mutação da forma como o embate entre capitalismo e democracia se apresenta (STREECK, 2016), as agências de classificação de risco despontam, ao que tudo indica, como parte desse cenário que cabe à academia desvendar.

Submetido para avaliação em 14 de abril de 2018

Aprovado para publicação em 09 de julho de 2018

BIBLIOGRAFIA

BARTA, Zsófia; JOHNSTON, Alison. (2017), Rating politics? Partisan discrimination in credit ratings in developed economies. *Comparative Political Studies*, pp. 1-34.

BBC. (2002), 'Lula deixou esquerdismo de lado', diz economista do PT. Acessado em 14/02/2018 e disponível em http://www.bbc.com/portuguese/economia/020628_donm1ss.shtml

BOITO JR., Armando; BERRINGER, Tatiana. (2013), Brasil: Classes Sociais, Neodesenvolvimentismo e Política Externa nos Governos Lula e Dilma. *Revista de Sociologia e Política*, v. 21, nº 47, pp. 31-38.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. (2012), O governo Dilma frente ao “tripé macroeconômico” e à direita liberal e dependente. *Novos Estudos*, v. 95, pp. 5-14.

CAMPELLO, Daniela. (2015), The politics of market discipline in Latin America: globalization and democracy. Cambridge, Cambridge University Press.

FOLHA DE S. PAULO. (2002), Fitch rebaixa avaliação do Brasil e cita transição. *Folha de S. Paulo*, acessado em 30/02/2018 e disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/folha/dinheiro/ult91u57523.shtml>

_____. (2002) Decisão da Fitch é extemporânea e equivocada, diz BC e Fazenda. *Folha de S. Paulo*, Acessado em 12/02/2018 e disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/folha/dinheiro/ult91u57539.shtml>

_____. (2005), Agência de risco ecoam o discurso da blindagem. *Folha de S. Paulo*, acessado em 30/12/2017 e disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/folha/dinheiro/ult91u98145.shtml>

_____. (2005), Agência de risco ecoam o discurso da blindagem. *Folha de S. Paulo*, acessado em 30/12/2017 e disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/folha/dinheiro/ult91u98145.shtml>

_____. (2006) Agência de risco teme guinada à esquerda. *Folha de S. Paulo*, acessado em 03/02/2018 e disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/dinheiro/fi0504200616.htm>

_____. (2007) Governo faz lobby em NY por nota melhor. *Folha de S. Paulo*, acessado em 29/12/2017 e disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/dinheiro/fi1504200709.htm>

_____. (2008) Fitch promove nota do Brasil para investimento. *Folha de S. Paulo*, acessado em 24/02/2018 e disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/mercado/2008/05/402207-fitch-promove-nota-de-risco-do-brasil-para-grau-de-investimento.shtml>

_____. (2009), Nota da Moody's é um selo que confirma força da economia, diz Meirelles. *Folha de S. Paulo*, acessado em 19/01/2018 e disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/mercado/2009/09/627653-nota-da-moodys-e-um-selo-que-confirma-forca-da-economia-diz-meirelles.shtml>

_____. (2011) Agência de classificação de risco eleva nota do Brasil. *Folha de S. Paulo*, acessado em 11/02/2018 e disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2011/04/897964-agencia-de-classificacao-de-risco-eleva-nota-do-brasil.shtml>

_____. (2014) Ajustes após eleições serão inevitáveis, diz Fitch. *Folha de S. Paulo*, acessado em 18/01/2018 e disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/mercado/2014/10/1533405-ajustes-pos-eleicao-serao-fundamentais-para-rating-do-brasil-diz-fitch.shtml>

_____. (2014) Desafio imediato de Dilma é recuperar a confiança do mercado, diz Moody's. *Folha de S. Paulo*, acessado em 10/02/2018 e disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/mercado/2014/10/1539776-desafio-imediato-de-dilma-e-recuperar-confianca-do-mercado-diz-moodys.shtml>

GARRETT, Geoffrey. (1998), *Partisan Politics in the Global Economy*. Cambridge, Cambridge University Press.

GOLDFRANK, Benjamin; WAMPLER, Brian. (2008), From petista way to Brazilian way: how the PT changes in the road. *Revista Debates*, v. 2, nº 2, pp. 245-271.

HANUSCH, Marek; VAALER, Paul M. (2013), Credit rating agencies and elections in emerging democracies: guardians of fiscal discipline? *Economics Letters*, v. 119, pp. 251-254.

HIBBS JR., Douglas A. (1977), Political Parties and Macroeconomic Policies. *The American Political Science Review*, v. 71, pp. 1467-1487.

JENSEN, Nathan M.; SMITH, Scott. (2005). Market responses to politics: the rise of Lula and the decline of Brazilian stock markets. *Comparative Political Studies*, v. 38, nº10, pp. 1245-1270.

KAPLAN, Stephen B. (2011), Globalization and austerity politics in Latin America. Acessado em 13/02/2018 e disponível em <http://econweb.umd.edu/~davis/eventpapers/kaplanglobalization.pdf>

KRUCK, Andreas. (2016), Resilient blunderers: credit rating fiascos and rating agencies' institutionalized status as private authorities, *Journal of European Public Policy*. Acessado em 23/02/2018 e disponível em <http://dx.doi.org/10.1080/13501763.2015.1127274>

KUNDU, Amitabh. (2001), Politics and economics of credit rating. *Economic and Political Weekly*, v. 36, n. 4, p. 293-295.

LEITÃO, Miriam. (2013), Alta desconfortável. O Globo. Acessado em 20/01/2018 e disponível em <https://blogs.oglobo.globo.com/miriam-leitao/post/alta-desconfortavel-485606.html>

MATHIS, Jérôme; MCANDREWS, James; ROCHET, Jean-Charles. (2009), Rating the raters: are reputational concerns powerful enough to discipline rating agencies? *Journal of Monetary Economics*, v. 56, p. 657-674.

MOSLEY, Layna. (2003), Global capital and national governments. Cambridge, Cambridge University Press.

O GLOBO. (2016). As reações em 2008 e agora à nota de crédito do Brasil. Acessado em 13/02/2018 e disponível em <https://oglobo.globo.com/economia/as-reacoes-em-2008-agora-nota-de-credito-do-brasil-17451231>

OREIRO, José Luiz; MARCONI, Nelson. (2016), O novo-desenvolvimentismo e seus críticos. *Cadernos do Desenvolvimento*, v. 11, nº 19, pp. 167-179.

PAULANI, Leda Maria. (2017), A experiência brasileira entre 2003 e 2014: neodesenvolvimentismo? *Cadernos de Desenvolvimento*, v. 12, nº 20, pp. 135-155.

PAUDYN, Bartholomew. (2014), Credit ratings and sovereign debt: the political economy of creditworthiness through risk and uncertainty. Palgrave Macmillan.

PSDB. (2002) Declaração de Aécio Neves sobre corte na nota de crédito do Brasil. *PSDB*, acessado em 16/01/2018 e disponível em <http://www.psdb.org.br/sc/declaracao-de-aecio-neves-sobre-corte-na-nota-de-credito-do-brasil/>

RATINGS, S&P Global. (2017), S&P Global Ratings coloca ratings de longo prazo 'BB' e 'brAA-' do Brasil em CreditWatch negativo por aumento das incertezas políticas. Comunicado à imprensa em 22 de maio de 2017.

SANTOS, Fabiano. (2012). "The Lula Government and the Social Democratic Experience in Brazil", in R. Boschi e C. H. Santana (eds.), *Development and Semi-periphery: Post-neoliberal trajectories in South America and Central Eastern Europe*, London, New York, Delhi, Anthem Press, pp. 305-326.

SINCLAIR, Timothy J. (2005), *The new masters of capital: american bond rating agencies and the politics of creditworthiness*. Cornell, Cornell University Press.

SINGER, André. (2009), Raízes sociais e ideológicas do lulismo. *Novos Estudos*, v. 81, pp. 83-102.

_____. (2015), Cutucando onças com varas curtas: o ensaio desenvolvimentista no primeiro mandato de Dilma Rousseff (2011-2014). *Novos Estudos*, v. 102, pp. 39-67.

SILVA, Luis Inácio Lula da. (2002), Carta ao povo brasileiro. Acessado em 14/01/2018 e disponível em http://www.iisg.nl/collections/carta_ao_povo_brasileiro.pdf

STRANGE, Susan. (1998) *The retreat of the state*. Cambridge University Press.

STREECK, Wolfgang. (2012), As crises do capitalismo democrático. *Novos Estudos*, v. 92, pp. 35-56.

TESOURO NACIONAL. (2018) Classificação de risco da República Soberana do Brasil. *Tesouro Nacional*. Acessado em 30/01/2018 e disponível em <http://www.tesouro.gov.br/en/classificacao-de-risco>

VAALER, Paul. M.; SCHRAGE, Burkhard; N., & BLOCK, Steven A. (2006), Elections, opportunism, partisanship and sovereign ratings in developing countries. *Review of Development Economics*, v. 10, pp. 154-170.

VACCARI, Gabriel da Silva; PEREZ, Reginaldo Teixeira. (2017), A Doxa Política das Finanças: o discurso dos banqueiros diante da nova matriz econômica do governo Dilma Rousseff. *Revista Eletrônica de Ciência Política*, v. 8, nº 3.

WILLIAMSON, John. (1993), Democracy and the Washington Consensus. *World Development*, v. 21, nº 8, pp. 1329-1336.

YWATA, Ricardo K. (2012), *Ordem Mundial e Agências de Rating: o Brasil e as agências na era global (1996-2010)*. São Paulo, Editora Senac.

Apropriação Cultural: Novas Configurações das Identidades na Era da Globalização

Cultural Appropriation: New Configurations of Identities in the Globalization Era

Bárbara Lopes Heleno¹

Rafaella Max Reinhardt²

RESUMO

A globalização aproximou o mundo e transformou a forma dos sujeitos construírem suas identidades. Paralelamente, grupos culturais minoritários disputam a exclusividade de símbolos que são objetos definidores de sua cultura e se tornaram bens de consumo. Neste artigo, buscamos realizar uma análise teórica sobre o fenômeno da apropriação cultural enquanto uma desigual disputa de poder a partir da construção identitária dos sujeitos num mundo globalizado.

PALAVRAS-CHAVE: Apropriação Cultural; Globalização; Identidade; Representação.

ABSTRACT

Globalization brings the world closer together and changes the way individuals construct their identities. At the same time, minority cultural groups compete for the exclusivity of symbols, which are defining objects of their culture and have become consumer goods. In this article, we seek to carry out a theoretical analysis on the phenomenon of cultural appropriation as an unequal power struggle based on the identity construction of subjects in a globalized world.

KEYWORDS: Cultural Appropriation; Globalization; Identity; Representation.

1 Pós-graduanda em Cidadania e Direitos Humanos no Contexto das Políticas Públicas, bacharel em Comunicação Social (com ênfase em Publicidade e Propaganda) e graduanda em História, todos pela PUC Minas. E-mail: barbaralopes@gmail.com.

2 Pós-graduanda em Cidadania e Direitos Humanos no Contexto das Políticas Públicas, Bacharel em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. E-mail: rafaellareinhardt@gmail.com.

O CENÁRIO

O debate sobre a apropriação cultural tem ganhado fôlego principalmente em relação a aspectos da cultura negra e indígena no Brasil. À luz dessas discussões, o presente artigo tem o objetivo de realizar uma análise teórica sobre a construção identitária num mundo globalizado, guiada pelo capitalismo que impõe padrões estéticos normatizantes, sem se preocupar com a apropriação de bens culturais, definidos por alguns grupos como símbolos de resistência.

Vale ressaltar que esse artigo não pretende realizar uma valoração dos conceitos ou um estudo de caso sobre algum movimento específico. Os tópicos aqui apresentados visam analisar o processo de construção identitária, levando em conta as características externas que influenciam o sujeito, de modo que a partir dela são gerados rótulos que classificam os sujeitos entre superiores e inferiores, sendo que estes criam um processo de resistência identitária para a permanência simbólica de suas culturas nesse processo de fluidez de identidade.

Em função da globalização, nenhuma cultura permanece intocada, e nesse processo as culturas marginalizadas precisam de um meio de não serem totalmente apagadas pelas classes dominantes, que se apropriam de símbolos conferidores de identidade grupal e os esvaziam do sentido original e histórico.

REPRESENTAÇÃO E IDENTIDADE

O conceito de representação varia de uma área de conhecimento para outra. Na maioria das vezes é abordado no campo da Filosofia e da Semiótica, em que o termo em questão é usado como sinônimo de signo.

A representação [...] é uma operação de apropriação e de invenção a partir de elementos daquilo que é representado. Para tanto, as representações recorrem e fazem referência ao conjunto dos estoques de significados cujas propriedades técnicas e estilísticas estão relacionadas a um modo particular de perceber e projetar esquemas, modelos e visões de mundo. (CORRÊA; SILVEIRA, 2014, p. 208-209).

O culturalista Stuart Hall compreende a representação como o processo cultural que se utiliza da linguagem para produção de sentido. Assim, “é por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos” (HALL apud CORRÊA; SILVEIRA, 2014, p. 208-209). Os autores destacam que as representações têm uma característica de indecidibilidade e imprecisão, possibilitando uma diversidade de sentidos. Através desse conceito, observam que “as práticas sociais são organizadas, influenciadas e conduzidas pelas representações, com efeitos práticos e reais”. Para o filósofo Michel Foucault, (apud CORRÊA; SILVEIRA, 2014), as representações estão vinculadas à produção do saber social, sendo suas dimensões e consequências ligadas às ideias de verdade e circulação do poder.

Do ponto de vista de Vera França (apud CORRÊA, SILVEIRA, 2014, p. 213), as representações são definidas como sinônimos de signos, imagens, formas e conteúdos de pensamento. Em outras palavras, são um conjunto de ideias produzidas por um grupo ou sociedade, ou seja, tudo o que é cheio de sentido e “nos permite formar relações com a cultura e com o mundo” (FRANÇA apud CORRÊA, SILVEIRA, 2014, p. 213). Essa representação não é unidirecional, porque “são produzidas no bojo de processos sociais, espelhando diferenças e movimentos da sociedade” (FRANÇA apud CORRÊA, SILVEIRA, 2014, p. 213). Desta forma, deve ser vista como movimento de tensão e conflito, desde a sua estrutura até mecanismos internos, estando em fluxo contínuo na sociedade, materializadas em imagens, objetos, textos e práticas. Percebe-se, então, a influência da sociedade sobre as representações, que se interligam através da sociabilidade.

Assim sendo, as representações, na perspectiva de Corrêa e Silveira (2014), não são instituições ou entidades, visto que são construídas e reconstruídas conforme as relações entre pessoas e grupos, capazes de ressaltar valores comuns da sociedade em questão. Logo, essa representação coletiva (de um grupo) atua na definição de um rótulo de “valor humano inferior” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 24). Esses discursos moldam sujeitos e organizam as relações sociais que estabelecem tais classificações.

O conceito de identidade também é muito importante a este estudo, porque, segundo Hall (1997), ela é formada a partir da interação com o outro, ou seja, a sociedade e eu. Neste aspecto, se faz necessário o reconhecimento desse outro para que a identidade se forme, o que estabelece um conflito, visto que a dificuldade de reconhecimento da alteridade fragiliza a construção da identidade.

Stuart Hall (2001, p. 7) analisa as mudanças do sujeito ao longo do tempo, sendo este capaz, antes do advento da modernidade, de definir suas ações a partir de referências culturais e sociais – o que o autor denomina de “identidades velhas”, as quais por muito tempo consolidaram a vida social. Por interferência da modernidade e, conseqüentemente, das transformações trazidas pela globalização, essas identidades se encontram enfraquecidas, fazendo surgir novas configurações identitárias que possibilitam a intervenção e interação do sujeito nesse processo de construção. Esse sujeito pós-moderno não possui uma única identidade e sim várias, visto que ela se modifica de acordo com o momento e lugar em que ele está inserido, buscando aceitação por parte do grupo e/ou comunidade a que pertence. Logo, pode-se dizer que o sujeito está fragmentado, por atribuir várias identidades (contraditórias, ou não), e isso implica uma “perda de si” ou uma “crise de identidade”. Assim, esses valores são guiados por identidades regionais e têm constantes configurações em decorrência da globalização, estando submetidos cada vez mais a intervenções externas. Hall (2001) destaca que a identidade sólida deu lugar à identidade fluída (ou fragmentada), e essa identidade pessoal se tornou uma forma de manter o estilo de vida individual, escolhido por meio das roupas, acessórios, entre outros.

Giddens defende a ideia de que isso acontece “à medida que áreas diferentes do globo são postas em interconexão umas às outras, ondas de transformação social atingem virtualmente toda a superfície da terra – e a natureza das instituições modernas” (GIDDENS *apud* HALL, 1997, p. 16). Isso explica a mudança das formas da identidade ao longo do tempo, e afirma que a busca por uma identidade é uma questão oriunda da modernidade, e do indivíduo ocidental.

Nestor Garcia Canclini reforça essa concepção ao destacar que estamos distantes da época em que a identidade era definida a partir da essência do indivíduo, e que hoje ela é configurada por meio do “possuir”, submetendo-se ao consumo e à criação da falsa necessidade de objetos que têm constantes transformações. Isso torna cada vez mais “instáveis as identidades fixadas em repertórios de bens exclusivos de uma comunidade étnica ou nacional” (CANCLINI, 1990, p. 39), como no exemplo dado pelo autor, em que os sujeitos pós-modernos têm as suas identidades ordenadas mais em torno dos filmes de Hollywood do que dos símbolos territoriais de memória da pátria. Assim, as identidades são formadas como um alvo de “repertório fragmentado de mini papéis mais do que como o núcleo de uma hipotética interioridade” (CANCLINI, 1990, p. 39), sendo construídas a partir de práticas vinculadas ao social e ao olhar do outro.

A cada dia, novas identidades surgem em meio a essa mistura cultural em que todos estão submetidos, em virtude do mundo globalizado.

Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as identidades se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem “flutuar livremente”. (HALL *apud* FARIAS, SERTÓRIO, 2016, p. 7).

Com isso, alguns grupos se apropriam de um produto de determinada cultura para a construção de um reconhecimento instantâneo de uma identidade, processo que chamamos de apropriação, e será discutido mais à frente.

As identidades, então, são manipuladas e orientadas por meio das relações de poder estabelecidas pela sociedade, onde os grupos subalternos, chamados de minorias políticas, têm suas identidades marginalizadas por falta de espaço representativo, não constituindo valor para as classes dominantes.

A APROPRIAÇÃO CULTURAL

Como retratado no item anterior, as formas tradicionais de pertencimento e identidade estão em constante processo de mutação. As sociedades são cada vez menos comunidades nacionais e mais um conglomerado de diversidades. Alguns autores, como Canclini (1999), as identificam como comunidades de consumidores que compartilham gostos, modos e bens que lhes fornecem identidades comuns.

Contudo, mesmo os sentidos nacionais de unicidade foram forjados sobre uma heterogeneidade cultural, levando ao que Canclini (2011) conceitua como “hibridismo cultural”³. É importante ressaltar que na construção dessa amálgama há uma relação de desigual disputa e apropriação entre as culturas na qual “o choque da conquista desencadeou a justaposição conflitiva de conquistadores e conquistados, cujas diferenciações culturais irão desembocar tanto em ajustes ou negociações quanto na sujeição do outro”. (CANCLINI, 2011, p. 72).

³ Para o autor, o hibridismo cultural remonta ao rompimento com a pureza, é a quebra entre as barreiras que separam o que é tradicional e o que é moderno, entre o culto, o popular e o que representa a cultura de massa. Consiste na miscigenação entre diferentes culturas presente no cotidiano do mundo moderno. (Canclini, 2011)

Na contemporaneidade, as culturas continuam em constante tensão e em reivindicação permanente por aqueles de quem foram expropriados e marginalizados em contextos coloniais. Como fenômeno intrínseco a esse processo de disputa e dominação, símbolos são constantemente apropriados por uma cultura ou classe dominante, levando a uma “luta simbólica”, como discorre Pierre Bourdieu (2007):

As lutas, cujo pretexto consiste em tudo o que, no mundo social, se refere à crença, ao crédito e ao descrédito, à percepção e à apreciação, ao conhecimento e ao reconhecimento – nome, reputação, prestígio, honra, glória e autoridade –, em tudo que torna o poder simbólico em poder reconhecido, dizem respeito forçosamente aos detentores “distintos” e aos pretendentes “pretensiosos”. Reconhecimento da distinção que se afirma no esforço para se apropriar dela, nem que fosse sob a aparência ilusória do blefe ou do símile, e para se distanciar em relação aos que estão desprovidos dela, a pretensão inspira a aquisição, por si banalizante, das propriedades até então mais distintivas, além de contribuir, por conseguinte, para apoiar continuamente a tensão do mercado dos bens simbólicos, obrigando os detentores das propriedades distintivas, ameaçadas de divulgação e vulgarização, a procurar indefinidamente a afirmação de sua raridade nas novas propriedades. (BOURDIEU, 2007, p. 235).

Como ressaltado no tópico “O cenário”, o debate sobre a apropriação cultural está em voga. Este fenômeno controverso tem sido amplamente debatido fora do meio acadêmico e vem ganhando espaço nos discursos de movimentos sociais e ativistas de valorização das culturas das minorias. A polêmica que envolve a validade e aplicabilidade do conceito difere da simplicidade com que pode ser compreendido, antropológicamente, como aponta Lisandra Barbosa Macedo Pinheiro (2015), uma vez que a apropriação cultural diz respeito à adoção ou utilização de bens específicos de uma cultura – sejam eles objetos, símbolos, hábitos ou comportamentos – por pessoas e/ou grupos culturais diferentes.

Parte da pouca aceitação do conceito é proveniente de sua similaridade ao processo de assimilação de hábitos e símbolos culturais, fenômeno que faz parte das dinâmicas sociais e é intrínseco à interação entre culturas. Contudo, a complexidade da apropriação cultural se dá nas nuances de sua definição, e as questões centrais dizem menos da utilização dos símbolos e mais do esvaziamento de significados tradicionais daquele bem e a relação de dominação (colonizador/colonizado, opressor/oprimido), que permeia o “empréstimo” de símbolos entre diferentes grupos culturais.

Em uma relação dualista, enquanto historicamente houve a tentativa de supressão das tradições e cultura dos grupos minoritários, há uma fetichização, uma “atração” das classes

dominantes pela cultura popular, valorizando aspectos estéticos em detrimento dos valores simbólicos inerentes a um determinado grupo.

A emergência de expressões, comportamentos, vestimentas e músicas que surgem em espaços onde até pouco tempo eram desprezados é, no mínimo, vista com desconfiança pelos grupos que sempre procuraram se legitimar politicamente e buscar pelo menos a minimização das desigualdades sociais, e que mostram que sua cultura é a arma que se impunha contra a opressão e marginalidade. Por isso as críticas contra a apropriação não são somente pela apropriação cultural em si, em uma forma mais literal: não é o ato de usar turbante que ofendem esses grupos, mas o fato de usar o turbante sem ter consciência de que para muitas comunidades o significado do turbante se mostra para além da estética, possuindo um valor simbólico no âmbito da religiosidade, de crença ou de posição social dentro dessas comunidades. É mais ofensivo ainda é utilizar-se desse símbolo para fins econômicos, como mercadoria ou valor de troca, dentro da lógica capitalista de inovação de produtos, surgimento de modas ou objetos de consumo que alimentam e empoderam o referido sistema. (PINHEIRO, 2015, p. 8).

Nesse processo, culturas que foram historicamente desprezadas, começam a ter sua estética valorizada e mercantilizada pelo capital, como ressalta Canclini:

“quando selecionamos os bens e nos apropriamos deles, definimos o que consideramos publicamente valioso, bem como os modos com que nos integramos e nos distinguimos na sociedade, com que combinamos o pragmático e o aprazível”. (CANCLINI, 1999, p. 45)

Assim, aspectos culturais que cotidianamente são relegados a uma categoria de inferioridade passam a ser símbolos de distinção entre grupos culturais dominantes, perdendo seu valor, história e significado originais, representando apenas uma demanda de consumo.

Esse fenômeno não é atual, sendo que com o objetivo de criação de uma única cultura brasileira vários símbolos culturais passaram por um processo de apropriação e “branqueamento”, como o samba e a capoeira. Estes símbolos foram adotados politicamente visando marcar uma identidade nacional, entretanto a cultura nas quais eles estavam inseridos continuou relegada às classes populares e a espaços periféricos da cidade. A partir de uma trajetória de luta e reafirmação identitária das minorias, é possível observar um aumento de manifestações de movimentos de resistência e problematizações acerca desta temática.

Nessa concepção, é preciso entender que a apropriação cultural se configura como um fenômeno estrutural, fruto de um processo histórico de racismo e invisibilização cultural. Assim, quando símbolos são retirados de seu contexto e oferecidos como simples bens de consumo, é relativizada toda a luta e resistência que representam para seu grupo, o que reforça o processo de

opressão, pois, como ressalta Giddens, “o passado é honrado e os símbolos valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações” (GIDDENS, 1991, p. 38). Apenas aquele bem emerge da condição de inferioridade, enquanto todo o arcabouço cultural que o envolve, inclusive o seu significado, continuam marginalizados.

Com o processo de globalização, esses conflitos ganham amplitude diante da complexa rede cultural mundializada que se estabelece. Uma divisão binária das culturas é excludente e parece não ser suficiente para a resolução deste conflito. A possibilidade parece residir na compreensão de que as culturas apropriadas “não se encerram em si como categorias que não dialogam com outras culturas, ou então limitadas a produtos para consumo ou apreciação, apenas” (PINHEIRO, 2015, p. 14).

SOB INTERFERÊNCIA DA GLOBALIZAÇÃO

A partir do momento em que surgiu a oportunidade de interconexão do mundo, no qual países distantes estabeleceram comunicação, foram desencadeadas profundas transformações sociais que impactaram todo o globo. Surgiram novos modos de vida a partir da interação cultural, uma vez que a globalização proporciona novas configurações e uma nova concepção de relações sócio espaciais e territoriais.

Para Canclini (1999), a globalização pode ser entendida como:

passagem das identidades modernas a outras que poderíamos chamar, embora o termo seja cada vez mais incômodo, de pós-modernas. As identidades modernas eram territoriais e quase sempre monolinguísticas. (...) as identidades pós-modernas são transterritoriais e multilinguísticas. (CANCLINI, 1999, p. 59).

Zygmunt Bauman (1998) reforça a ideia de Canclini (1999) ao dizer que a globalização é caracterizada pela falta de centralização ou por algo não determinado que origina um movimento de deslocamento da vida social e, conseqüentemente, as novas configurações que as identidades tiveram. Ainda nessa concepção, ele apresenta o quanto este fenômeno restabelece as limitações territoriais de certos sujeitos, e “torna extraterritoriais certos significados geradores de comunidade – ao mesmo tempo que desnuda o território, no qual outras pessoas continuam sendo confinadas, do seu significado e da sua capacidade de doar identidade” (BAUMAN, 1998, p. 16), isso porque o arranjo dos corpos no espaço físico não é essencial para “reordenar significados e relações” (BAUMAN, 1998, p. 16).

Hall aponta algumas possíveis consequências da globalização sobre as identidades culturais, sendo elas: sua desintegração, “como resultado do crescimento da homogeneização cultural e do “pós-moderno global”” (HALL, 2006, p. 69); o reforço das identidades “locais” que “estão sendo reforçadas pela resistência à globalização” (HALL, 2006, p. 69) e, um possível declínio, em decorrência das “novas identidades - híbridas -” (HALL, 2006, p. 69) que estão tomando seu lugar. Ainda sob a perspectiva de Hall, como já dito anteriormente, a identidade está profundamente ligada ao processo de representação, assim “a moldagem e a remoldagem de relações espaço-tempo no interior de diferentes sistemas de representação têm efeitos profundos sobre a forma como as identidades são localizadas e representadas” (HALL, 2006, p. 71). As identidades globais começam a se deslocar e acabam por enfraquecer as identidades nacionais. Assim, as identidades culturais – fortes ou não – entram em declínio pela pulverização de símbolos de determinadas culturas, consequência da dependência cada vez maior dos países em consumir costumes e hábitos uns dos outros. Esse ato, segundo o autor, acaba fazendo com que as identidades sejam compartilhadas em escala mundial, de modo que quanto mais uma cultura é exposta a influências externas, menos pura ela é; logo, mais enfraquecida ela se torna. “A globalização, à medida que rompe as barreiras da distância, torna o encontro entre o centro colonial e a periferia colonizada imediato e intenso, o que ocasiona a mistura de culturas, resultando em novas” (HALL, 2006, p. 34).

Diferente das identidades culturais, Stuart Hall (2006) observa que as identidades nacionais se encontram firmes enquanto cidadania (direitos legais), mas as identidades locais e regionais são influenciadas pelas identificações “globais”, que são colocadas acima da cultura nacional e, algumas vezes, acabam por suprimir as identidades nacionais.

Os fluxos culturais, entre as nações, e o consumismo global criam possibilidades de “identidades partilhadas” como “consumidores” para os mesmos bens, “clientes” para os mesmos serviços, “públicos” para as mesmas mensagens e imagens - entre pessoas que estão bastante distantes umas das outras no espaço e no tempo. A medida em que as culturas nacionais tornam-se mais expostas a influências externas, é difícil conservar as identidades culturais intactas ou impedir que elas se tornem enfraquecidas através do bombardeamento e da infiltração cultural. (HALL, 2006, p. 74).

Deste modo, ao alterar substancialmente o modo como as identidades se constituem, a globalização fomentou significativas transformações sociais e estruturais. Contudo, é importante frisar que a globalização não pode ser entendida como um movimento único e massificante das culturas tradicionais, como ressalta Canclini (2011), já que concomitantemente há um movimento

“localizador”, de retomada e valorização das culturas locais, que afeta e influencia o fenômeno da globalização. Deste modo, global e local não são instâncias antagônicas, mas complementares, em um fenômeno que o autor cunha como “glocal”. Esse entendimento de “local” e “global” também é discutido por Hall (2006), que se atenta à influência dos mesmos na mudança das identidades. Kevin Robins observa a possibilidade de inclinação rumo à “homogeneização global”, além de existir também um encantamento pela “*diferença* e com a mercantilização da etnia e da ‘alteridade’” (ROBINS *apud* HALL, 2006, p. 77). Assim, junto ao impacto do “global” se tem a atração pelo “local”, o que sob sua perspectiva significa que a globalização “explora a diferenciação local” (ROBINS *apud* HALL, 2006, p. 77) e, com isso, propõe refletir uma nova articulação entre “o global” e o “o local”, “ao invés de pensar no global como *substituindo* o local” (ROBINS *apud* HALL, 2006, p. 77).

Este "local" não deve, naturalmente, ser confundido com velhas identidades, firmemente enraizadas em localidades bem delimitadas. Em vez disso, ele atua no interior da lógica da globalização. Entretanto, parece improvável que a globalização vá simplesmente destruir as identidades nacionais. É mais provável que ela vá produzir, simultaneamente, *novas* identificações "globais" e novas identificações "locais". (ROBINS *apud* HALL, 2006, p. 78).

Bauman cita o estudo de Michel Cozier ao abordar as estratégias da dominação, que, do ponto de vista do autor, são basicamente parecidas: “deixar a máxima liberdade de manobra ao dominante e impor ao mesmo tempo as restrições mais estritas possíveis à liberdade de decisão do dominado” (BAUMAN 1998, p. 65). Ele ainda analisa essa postura principalmente nas finanças mundiais, onde se pode observar, por exemplo, que uma possível “substituição de Estados territoriais “fracos” por algum tipo de potência legislativa e policiais globais seria prejudicial aos interesses dos ‘mercados mundiais’” (BAUMAN 1998, p. 65). Cozier se atenta, então, para o estreito interesse da fragmentação política e da globalização econômica, definindo-os como aliados íntimos. Bauman compartilha desse pensamento ao identificar esse processo principalmente como não acidental, em que “as quase soberanias, as divisões territoriais e a segregação de identidades promovidas e transformadas num *must* pela globalização dos mercados e da informação não refletem uma diversidade de parceiros iguais” (BAUMAN, 1998, p. 66).

O pesquisador John Kavanagh destaca como a globalização favoreceu os ricos, dando a eles a oportunidade da utilização das mais novas tecnologias para a movimentação (em grandes proporções) do dinheiro de forma mais eficiente, além do poder e da liberdade de ação serem estimulados pelo profundo aprimoramento da própria tecnologia. Neste cenário, segundo o

pesquisador, os pobres não são muito influenciados, uma vez que as grandes tecnologias não interferem na vida dos mesmos. Assim, “a globalização é um paradoxo: é muito benéfica para muito poucos, mas deixa de fora ou marginaliza dois terços da população mundial” (KAVANAGH *apud* HALL, 1998, p. 67). Para concluir, Bauman enfatiza:

o rápido enriquecimento e o rápido empobrecimento brotam da mesma raiz, que a “imobilidade” dos miseráveis é um resultado tão legítimo das pressões “glocalizantes”⁴ quanto as novas liberdades dos bem-sucedidos para os quais o céu é o limite. (BAUMAN, 1998, p. 68).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Segundo o professor José Luiz Quadros de Magalhães⁵ (2017), nós, brasileiros, temos uma relação de adoração com a cultura eurocêntrica. Ao invés de valorizarmos nossa própria cultura, sempre houve uma preferência pelo importado, “de fora”, especialmente pela elite branca brasileira. Este fenômeno pode ser explicado pelo colonialismo europeu no Brasil. Como ressalta Ramón Grosfoguel, “as hierarquias etnoraciais construídas por anos de subordinação colonial ficaram intactas” (GROSFOGUEL, 2012, p. 347). Neste sentido, essa desigual disputa de poder acaba por restabelecer algumas hierarquias raciais, instituídas por séculos de história colonialista.

Em geral, são as etnias ou raças dominantes, à qual pertencem às classes e elites que controlam o poder do Estado, as que definem que cultura ou que “laço sanguíneo” será inventado como critério de pertencimento à nação, generalizável aos indivíduos submetidos ao poder do Estado. Aqueles grupos étnicos ou racializados que não nessa definição de nação são excluídos, submetidos, assimilados ou exterminados, dependendo da história particular de cada Estado-nação. Os projetos de nação da forma como historicamente têm se constituído levam em sua semente uma exclusão racista, etnocêntrica, sexista e homofóbica de um outro subordinado. (GROSFOGUEL, 2012, p. 348).

4 “Glocalização” é um termo adequado de Roland Robertson que expõe a inquebrantável unidade entre as pressões globalizantes e locais — fenômeno encoberto no conceito unilateral de globalização. (BAUMAN, 1998, p 66).

5 José Luiz Quadros de Magalhães, “Decolonialidade: alternativas para saída da crise brasileira” (palestra), Puc Minas, Belo Horizonte, 25 de outubro de 2017.

Contudo, atualmente vivemos um cenário controverso, no qual, como salienta Pinheiro (2015), há uma fecunda discussão sobre a utilização e ressignificação de símbolos e adereços de culturas tradicionais, que, antes vistas com descaso, passaram a ser objetos de desejo e consumo por classes dominantes - “por brancos” -, esvaziando-os do seu real significado e destituindo-os de sua importância enquanto um símbolo de resistência dos grupos originários.

O que leva ao questionamento: Esse processo se desenvolveu por um reconhecimento externo da nossa riqueza cultural? Ou a partir do conhecimento das culturas internas houve uma movimentação pela valorização do popular, na tentativa de reafirmar uma "democracia racial"?

Independente da resposta para este questionamento, a discussão dos conceitos neste artigo trouxe luz para algumas questões. Foi possível compreender que o fenômeno da apropriação cultural afeta principalmente grupos historicamente subjugados e não pode ser generalizado a todos os grupos politicamente minoritários. Assim, a histórica institucionalização do poder de um grupo sobre outros, por meio da colonização e escravidão, “agiram no nível dos processos econômicos, [...] como fatores de segregação e de hierarquização social, agindo sobre as forças respectivas tanto de uns como de outros, garantindo relações de dominação e efeitos de hegemonia” (FOUCAULT, 2017, p. 152).

A conectividade permitida pela globalização influencia diretamente no padrão de escolhas identitárias dos sujeitos, e, como enfatiza Canclini (1999), muitos aspectos constituintes estão balizados em ideais de consumo, criando assim “‘identidades partilhadas’ - como ‘consumidores’ para os mesmos bens, ‘clientes’ para os mesmos serviços, ‘públicos’ para as mesmas mensagens e imagens - entre pessoas que estão bastante distantes umas das outras no espaço e no tempo” (HALL, 2006, p. 42). Neste sentido, a discussão sobre apropriação cultural se torna mais complexa, e a ela é conferida uma flexibilidade negociada, já que ao se tornar um item de desejo o objeto ganha visibilidade, mas minimiza os simbolismos culturais por trás daquele bem.

O objetivo do presente trabalho não foi chegar a uma conclusão definitiva sobre o fenômeno da apropriação cultural, mas sim analisar o contexto em que ela surge e se manifesta. De todo modo, como ressalta Lima e Higa:

a conciliação talvez esteja na consciência, como consumidores dessa cultura, é importante [...] estabelecer uma crítica sobre todo o conteúdo que é fornecido. Principalmente aquele que não apresenta algum aprofundamento, coerência e respeito sobre outra cultura (LIMA; HIGA, 2015, s/p).

Submetido para avaliação em 27 de fevereiro de 2018

Aprovado para publicação em 06 de dezembro de 2018

BIBLIOGRAFIA

BAUMAN, Zigmunt. (1999), *Globalização: As conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Zahar.

BOURDIEU, Pierre (2007), *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk.

CANCLINI, Nestor Garcia. (1999), *Consumidores e Cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

_____ (2011), *Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade*. São Paulo: EDUSP.

CASTELLS, Manuel. (1999), *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra.

COÊLHO, Tamiris; CORRÊA, Laura Guimarães. (2014), *Normas e valores*. In: FRANÇA, Vera Veiga; MARTINS, Bruno Guimarães; MENDES, André Melo. *Grupo de Pesquisa em Imagem e Sociabilidade (GRIS): Trajetória, conceitos e pesquisa em comunicação*. Belo Horizonte: PPGCom - UFMG, pp.200-207.

CORRÊA, Laura Guimarães; SILVEIRA, Fabrício José N. da. (2014), *Representação*. In: FRANÇA, Vera Veiga; MARTINS, Bruno Guimarães; MENDES, André Melo. *Grupo de Pesquisa em Imagem e Sociabilidade (GRIS): Trajetória, conceitos e pesquisa em comunicação*. Belo Horizonte: PPGCom - UFMG.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

FARIAS, Helayny A. Barbosa, SERTÓRIO, Ruth G. Á. Amorim. (2016), *Um diálogo entre tradição, globalização, moda e apropriação cultural*. 12º Colóquio de Moda - 3º Congresso de Iniciação Científica em Design e Moda. Acessado em: 20/02/2018 e disponível em: http://www.coloquiomoda.com.br/anais_ant/anais/12-Coloquio-de-Moda_2016/COMUNICACAO-ORAL/CO-03-Cultura/CO-03-Um-dialogo-entre-tradicao-globalizacao-moda-e-apropriacao-cultural.pdf

FOUCAULT, Michel. (2015), *História da Sexualidade. Vol I. A vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

GIDDENS, Anthony. (1991), *As conseqüências da modernidade* / Anthony Giddens; tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP.

GROSGOUEL, Ramón. (2012), *Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial*. Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar. São Carlos, v. 2, n. 2, pp. 337-362. Acessado em: 20/02/2018 e disponível em: <http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/86>

HALL, S. (2006; 2001;1997), *A identidade cultural na pós-modernidade* Tradução de Tomás Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A.

_____. (2013), *Da Diáspora: Identidades e mediações Culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

LIMA, Juliana Domingos e HIGA, Felipe. (2015), *Apropriação Cultural*. Revista Babel. Edição Identidades. São Paulo. Acessado em: 20/02/2018 e disponível em: http://www.usp.br/cje/babel/exibir2.php?edicao_id=13&materia_id=138

MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. “Decolonialidade: alternativas para saída da crise brasileira” (palestra), Puc Minas, Belo Horizonte, 25 de outubro de 2017.

PINHEIRO, Lisandra Barbosa Macedo. (2015), *Negritude, apropriação cultural e a “crise conceitual” das identidades na modernidade*. XXVIII Simpósio nacional de História. Acessado em: 20/02/2018 e disponível em: http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1427821377_ARQUIVO_LISANDRA-TEXTOCOMPLETOANPUH2015.pdf

RONSINI, Veneza V. Mayora. (2007), *Marcadores de sentido: consumo de mídia e identidades juvenis*. Porto Alegre: Sulina.

Resenha Crítica: O Segredo como Conceito Político: a propósito de Democracia e Segredo de Norberto Bobbio.

Critical Review: The Secret as a Political Concept: an Idea of Democracy and Secret by Norberto Bobbio.

Ronaldo Tadeu de Souza¹

RESUMO

O breve texto ora apresentado tem como objetivo expor ao estudioso de ciências sociais, em especial o da área de ciência política, as reflexões do eminente filósofo político italiano Norberto Bobbio acerca das dificuldades da democracia diante do segredo com instrumento e técnica de governo, sobretudo nos regimes democráticos do fim do século XX e início do XXI. Para isso, na forma de resenha, discutimos o livro *Democracia e Segredo*, publicado pela editora UNESP em 2016.

PALAVRAS-CHAVE: Norberto Bobbio; Democracia; Segredo; Itália; Crise.

ABSTRACT

The purpose of this brief paper is to expose to the social science scholar, especially in the area of political science, the reflections of the eminent Italian political philosopher Norberto Bobbio on the difficulties of democracy in the face of secrecy as instrument and technique of government, notably in democratic regimes of the late twentieth and early twenty-first centuries. For this, in the form of review, we discussed the book *Democracy and Secret*, published by the publisher UNESP in 2016.

KEYWORDS: Norberto Bobbio; Democracy; Secret; Italy; Crisis.

¹ Mestre em Ciências Sociais PUC-SP e Doutor em Ciência Política pela Universidade Federal de São Paulo. E-mail: ronaldolais@yahoo.com.br

RESENHA CRÍTICA

As Ciências Humanas no Brasil, em particular a Filosofia Política e a Ciência Política, não tem Norberto Bobbio como uma novidade intelectual a ser descoberta por nossos pesquisadores. O eminente erudito italiano já faz parte do rol de autores que devemos estudar e refletir sobre suas argumentações para melhor compreendermos a política, tanto no âmbito estritamente teórico, como no âmbito concreto do cotidiano. É sobre esse último ponto que, de certo modo, trata *Democracia e segredo*, publicado em 2016 pela editora da UNESP, com tradução do nosso Marco Aurélio Nogueira. Voltar a Bobbio, portanto, é um estímulo intelectual para meditarmos sobre os problemas da política, sobretudo, na situação de crise que estamos passando.

Claro que com concepções teóricas subjacentes, a intervenção de Norberto Bobbio nos debates políticos italianos no final do século XX, são exercícios práticos de como podemos compreender as circunstâncias concretas das democracias contemporâneas em crise. Organizado por Marco Ravelli, *Democracia e segredo* é composto por quatro artigos publicados na imprensa italiana (jornais e revistas) durante os anos 1980. Pode-se perceber, assim, que os textos de Bobbio são escritos num momento crucial da vida política italiana. O momento preciso é quando a sociedade, em geral, e a sociedade política, em particular, discutiam os problemas da violência estatal; da corrupção sistematicamente praticada por agentes públicos; a relação entre interesses privados e políticos; a presença da máfia no governo; e, sobretudo, a incapacidade da democracia em cumprir suas promessas. Sobre esse último ponto, se observarmos o conjunto da argumentação de Bobbio, é a questão fundamental que o preocupava em sua sensibilidade de intelectual público.

Do conjunto dos artigos publicados por Bobbio podemos depreender, portanto, que a conformação do segredo como prática de atuação utilizada em certas circunstâncias da administração das instituições constitutivas do Estado transformou-se em conceito político. Quer dizer, dado a repetição da prática do segredo, enquanto modo de tomada de decisão estatal, aquilo que apareceria como mera eventualidade passa a ser algo sistematicamente presente na vida política italiana – e de outras nações. Torna-se um conceito político; não porque os clássicos da filosofia política dedicaram obras inteiras a meditar sobre o segredo, mas porque, e é isso justamente o que Bobbio pretende mostrar, a partir de determinado momento, passa a fazer parte

da estrutura de argumentos que deverão ser mobilizados para a compreensão da política contemporânea. Com seus quatro ensaios, Norberto Bobbio, então, sugere que a crise que atinge as democracias na contemporaneidade deve ser explicada não só pelos problemas convencionais sobre os quais trata a filosofia e a ciência política, tais como a legitimidade dos governantes, a irrelevância dos partidos, o judiciário assimétrico (rigoroso com os subalternos e leniente para com os privilegiados), a burocracia excessiva da administração pública e a ausência de participação do cidadão, mas, também, pelo fator do segredo. Este último pode ser entendido de modo inédito nos regimes democráticos no fim do século XX – uma vez que adquire caráter fundante do poder político democrático na sua atuação cotidiana.

No entanto, Bobbio procura nuançar seu argumento examinando em detalhe o sentido pelo qual o segredo que está presente nas democracias contemporâneas sugere um fenômeno político inaugural. Como um dos grandes comentadores da história da filosofia política de Platão a Marx: é a este modo de conhecimento da política que o erudito italiano recorre para refletir sobre problema tão complexo da política atual. Já no artigo inicial Bobbio analisa as considerações teóricas e políticas do escritor maquiaveliano Gabriel Naudé: se para este não há príncipe tão insensato e imprudente que submete ao julgamento público os segredos fundamentais do seu governo, então para Bobbio significa dizer que o “poder autocrático se subtrai do controle do público”². Seja tomando decisões no “conselho secreto [do governo]”, seja no “exercício da simulação” ou do engano os poderes autocráticos têm como exigência a não-publicidade do seus atos (*Ibid.* loc. cit.). Ora, foi justamente as ações públicas do Estado diante da sociedade que Kant, a quem Bobbio mobiliza em alguns artigos aqui resenhados (ver mais à frente), reivindicou nas suas reflexões acerca das condições morais do governo que age tendo em vista a boa vida da humanidade enquanto tal.

A articulação das duas correntes importantíssimas da história das ideias políticas (especificar quais) é o que torna seus ensaios, comentários e intervenções no debate público distintos de outros autores. Como idealista, ele afirma que a democracia é “a melhor forma de governo” (*Ibidem*, p. 32.); como realista (e aqui ele é um seguidor da ciência política italiana de Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto e Robert Michels³) ele constatava que a democracia não havia

2 BOBBIO, Norberto. O Segredo como Conceito Político: a propósito de *Democracia e Segredo*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo. UNESP, 2016, p. 30.

3 Bobbio fez a organização e escreveu a introdução de uma das edições italianas da principal obra de Gaetano Mosca *Elementi di Scienza Política*. A Fondo de Cultura Económica do México conta com a obra traduzida a partir da edição italiana organizada por , nela a obra ganhou por título *La Clase Política*. No Brasil trechos da mesma obra foram

cumprido “suas promessas”. Um dos motivos para isso diz Bobbio: é que “o poder invisível”, que vem assumindo “várias formas” (*Ibidem*, p. 32.), tornou-se não uma exceção, mas um critério de governo para os governantes no fim do século XX. Com efeito, “a opacidade do poder [como] negação da democracia” configura-se como a realidade cotidiana da política institucional atual.

No segundo artigo do livro, *O poder invisível dentro do Estado e contra o Estado*, Bobbio dedica suas observações ao problema do surgimento de um Estado dentro do Estado. Em termos conceituais: é o aparecimento do subgoverno no interior das democracias representativas contemporâneas. Se o regime democrático pode ser interpretado como consequência bem sucedida e feliz da *aufklärung*, é inconcebível para Bobbio que ao longo do século XX “a existência de um poder invisível”, obscuro, tenha adquirido relevância no modo de vida das instituições democráticas. A questão decisiva, para o autor italiano, é que o caráter secreto do poder nas democracias atuais pretende proteger aqueles que obtêm riquezas e vantagens pessoais ilícitas. Com efeito, a consequência em nosso tempo político de um estado invisível dentro de um Estado público é que aquele exclui do seu cotidiano organizativo “operários, empregados modestos, [e] as pessoas que carregam o piano”. E mais, Bobbio sugere-nos que o Estado visível, o governo do público (do povo) e o governo em público (os atos manifestos), somente existem para os governados na forma da violência estatal. Este é o resultado prejudicial para a democracia de um poder secreto que controla “o Estado sem ser por ele controlado” (*Ibidem*, p. 38-41).

Mas o problema do segredo é tratado de maneira mais aprofundada no artigo que dá nome ao livro. Assim, *Democracia e segredo* descreve, através das considerações da filosofia política, a história do segredo na formação do Estado moderno. Norberto Bobbio aqui é o cientista político realista (por vezes até o conservador) que lê e interpreta a política no eixo conceitual da razão de Estado. De Tácito a Vico, de Maquiavel a Hegel, de Hobbes a Bentham, de George Orwell e Elias Canetti – o segredo é indissociável do Estado e seus objetivos mais realistas. Com efeito, na teorização que tem por base a razão de Estado “o uso do segredo foi [e é] considerado essencial na arte de governar”. Certo de que o segredo na contemporaneidade passou a ser elemento

traduzidos por *A Classe Dirigente*, ver: SOUZA, Amaury (Org.) *Sociologia Política*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1966. Bobbio escreveu, também, um importante texto sobre a Ciência Política italiana, cujo núcleo teórico está na análise da obra de Mosca, Pareto e Michels. Ver: BOBBIO, Norberto. *Ensaio sobre a Ciência Política na Itália*. Brasília. Editora UNB, 2002. E para uma introdução a esses autores elitistas italianos ver: HOLLANDA, Cristina Buarque de *Teoria das Elites*. Rio de Janeiro: editora Zahar, 2011. Ver também Norberto Bobbio, Introducción: MOSCA, Gaetano. In: *La Clase Política*. Mexico: Editora Fondo de Cultura Económica, 1995.

constitutivo e definidor da política governamental, Bobbio procura demonstrar que a técnica do governo oculto não estava ausente das concepções dos grandes pensadores políticos ocidentais. Ora, para os principais teóricos do Estado, em geral, e do Estado moderno, em particular, o “detentor do poder”, os governantes, sabe que ninguém além dele, seus conselheiros e administradores mais próximos pode ter a “chave” das “caixas que abriga seus segredos”. Não foi por acaso, ou mero capricho pessoal, que Thomas Hobbes no *De cive* tenha considerado a monarquia superior à democracia enquanto forma de governo que garanta maior estabilidade e segurança ao Estado. O soberano hobbeseano deve preservar na sombra, ocultar mesmo da comunidade, os atos mais intrincados e comprometidos do seu governo: do contrário toda a ordem política e social que estará em perigo público para o prejuízo do próprio *Commonwealth* (*Ibidem*, p. 43-47.)

Ocorre que ente os séculos XVII e XVIII a democracia passou a desafiar as teorias da razão de estado que sustentavam o poder invisível. Para Norberto Bobbio nenhum autor foi mais importante nesse contexto que Immanuel Kant. O autor italiano mobiliza na sua intervenção pública duas formulações do filósofo alemão para refletir acerca da necessidade de se controlar ou mesmo eliminar o segredo do poder político. Na primeira formulação Kant afirma que se deve ter “a coragem de fazer uso da [própria] inteligência”; e na segunda ele diz que “o uso público da própria razão deve ser livre, e essa é a única coisa que pode efetivar o iluminismo entre os homens”. Segue-se, portanto, para Bobbio, que não só o segredo tem de ser condenado nos atos do governo, mas que necessário instituir a “publicidade” governamental – de modo a que todos os indivíduos possam fazer uso de sua razão pública. Desse modo, *Democracia e segredo* argumenta que as ações do Estado que afetam diretamente seus cidadãos devem ser passíveis de julgamento público e racional – e manter tais ações em segredo é prova incontestante de “imoralidade” (*Ibidem*, p. 57-9).

Ao findar essas reflexões a partir dos teóricos da razão de Estado e de Kant, Bobbio se pergunta quem vencerá a disputa? Ou quem está vencendo a disputa?

O problema para Bobbio é que a democracia não está cumprindo suas promessas, dentre as quais encontra-se a maior publicidade dos atos do governo naquilo que diz respeito à vida do cidadão comum. Exemplificando seu argumento através da experiência da democracia italiana no caso estarrecedor da chacina na “estação [de] Bolonha”, ele afirma que o “poder ao ocultamento é irresistível” nos Estados democráticos na atualidade. Vale dizer: o segredo como fundamento

da razão de Estado até o momento vem conseguindo ser eminentemente mais decisivo na ação dos governos no fim do século XX e início do XXI do que a transparência pública (Kant). Diz nosso autor, “o reino das trevas ameaça a área luminosa, aqui a luz está avançando com dificuldade para começar a iluminar ao menos uma parte da área escura [...] A resistência e a persistência do poder invisível [estão sendo] mais fortes” (*Ibidem*, p. 64-6)..

Mas, se o “princípio fundamental do Estado democrático é o princípio da publicidade”, se a razão pública deve tornar os procedimentos do governante na condução do poder com vistas às melhores condições de existência dos indivíduos na sociedade, de modo a que estes mesmos indivíduos possam exercitar seu esclarecimento racional como o queria Kant, o que se pode fazer no momento histórico na qual o segredo está vencendo a disputa? O que podemos fazer em um momento que chegamos ao “limite [...] a partir do qual somente se vislumbra a derrota da democracia?” (*Ibidem*, p. 82-3). Creio que *Democracia e segredo* é a resposta enquanto tal. Ou seja, somente se entendermos o segredo como conceito crítico teremos condições de apresentar repostas públicas e preservaremos o que resta de espaço democrático em nossa vida política. Os exercícios intelectuais, públicos e realistas de Norberto Bobbio são os primeiros movimentos interpretativos que se vale do segredo enquanto categoria política – comecemos por ele, então.

Submetido para avaliação 27 de novembro de 2017

Aceito 19 de julho de 2018

BIBLIOGRAFIA

BOBBIO, Norberto (2015). *Democracia e Segredo*. Organização Marco Ravelli; tradução Marco Aurélio Nogueira. 1º ed. São Paulo: Editora Unesp.