

**Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Psicologia**

Samuel Santos da Rosa

Eu não sou o seu negro: um estudo sobre sociogênese e identidade

**Porto Alegre
2022**

Samuel Santos da Rosa

Eu não sou o seu negro: um estudo sobre sociogênese e identidade

Trabalho de conclusão de curso apresentado como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Marta Regina de Leão D'Agord

**Porto Alegre
2022**

Agradecimentos

Chegando no final de um longo percurso, apenas temos a certeza de que nesse caminho não andamos sozinhos. Inicialmente agradeço aos meus pais Henrique e Luciana, por me apoiarem em todas as decisões que tomei até o momento, não foi fácil eu sair de uma cidade do interior e ir para a cidade grande com muitos sonhos e desejos, se não fosse por vocês não seria metade do que sou hoje, só tenho a que agradecer.

Queria prestar minha homenagem também à pessoa que sempre me incentivou a amar os livros, a sempre a ser curioso, a ter um bom humor acima de tudo, e a ter um bom coração. Muito do que sou hoje você, meu tio-avô, João Ribas dos Santos que faleceu no último por conta da pandemia de Covid-19. Espero seguir com alegria o caminho de bondade e compaixão que você trilhou.

Também agradeço ao meu irmão, Ângelo, que embarcou junto comigo nessa jornada para a cidade grande e foi meu grande companheiro nos momentos felizes e difíceis que passamos aqui. Também a todos os meus grandes amigos da psicologia que construímos juntos nossos caminhos intelectual e profissional e ainda seguiremos a frente juntos, ficou feliz de estar fazendo essa passagem junto com vocês.

E por fim, a todos os meus camaradas do Movimento Revolucionário dos Trabalhadores, do Quilombo Vermelho e da Faísca Revolucionária, por estarem junto à mim, ombro a ombro, todos os dias lutando por um mundo onde não haja miséria, e por uma vida que não seja apenas a procura pelo pão mas também pela poesia.

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo investigar as implicações teóricas do conceito de sociogênese na formação do indivíduo à luz da racialização. Este conceito permeia todo o projeto fanoniano, e tem em sua base tanto a teoria marxista quanto a teoria existencialista francesa. Assim, nos aprofundaremos nas aberturas que este conceito apresenta para pensarmos uma base materialista para refletir a fundação dos sentidos da racialização. Realizaremos tal operação aproximando o conceito de sociogênese com o de ideologia na tradição marxista. Procuramos demonstrar como essa aproximação auxilia a caminhar a um sentido não essencialista do que significa a configuração de uma identidade negra.

Palavras-chave: sociogênese, racialização, racismo, ideologia, materialismo histórico-dialético.

Escrito ao som de:

Miles Davis (Bitches Brew)

Charles Mingus (Mingus
Mingus Mingus Mingus)

D'angelo (Black Messiah)

Jards Macalé (Só Morto)

Sumário

Introdução	6
O inculcar	8
Sociogênese: Fanon e a racialização	10
Raça e capital	17
Gramsci: Estado moderno e Racismo	21
Ideologia e sujeito	27
Interpelação: os sentidos do negro	33
Eu não sou o seu negro	39
Referências	43

Introdução

Todos nós nascemos em algum lugar, escreveu o filósofo Louis Althusser. Nasci em Santa Maria no Rio Grande do Sul, mas logo me mudei para uma cidadezinha minúscula chamada Encantado. Meu pai policial militar, minha mãe recepcionista em um hospital. Éramos uma das únicas famílias negras de classe média na cidade, ou seja, na maior parte da minha infância e adolescência eu era a única pessoa negra em meu convívio.

Na minha família já existia uma certa tradição de militantes em partidos políticos de esquerda e no movimento negro, então sempre tive vontade conhecer mais os movimentos, me envolver mais politicamente mas a cidade não disponibilizava nada disso. Pelo contrário, parecia que a cidade retrocedia a meus avanços. Me lembro do primeiro dia que falei de Marx em uma aula de sociologia, me senti um alienígena. Os olhares eram do tipo, “quem você acha que é pra falar sobre isso?”, “Porque você só fala esse tipo de besteira?”, e ainda “você é bastante arrogante!”, com o passar dos anos fui sentindo que existia um significante eclipsado em todas essas falas, um significante que, na verdade, dava o verdadeiro tom, como um núcleo sintomático evanescente que quando viesse à tona iria disromper todo um novo campo de entendimento. Esse significante era negro.

O que queriam dizer era “quem você acha que é, negro?”, um significante que sempre se constituiu de maneira despercebida, mas que constituía quem eu seria. Meus pais sempre expressaram preocupação para que eu falasse se sofresse algum caso de racismo na escola, mas, demorou um tempo para que percebesse o que isso era. Por mais que conhecesse um pouco do movimento negro por conta da família, por estarmos separados desta isolados da maior parte da família, não tive uma verdadeira iniciação à questão racial.

Na maior parte do tempo, a racialização não era percebida por mim, me sentia tranquilo na maior parte do tempo, mais um menino em meio a cidade branca, mas logo ia percebendo algumas coisas. Algumas piadas dos meninos em relação a mim, que eu parecia jogador de futebol, eu nunca fui do tipo esportivo. Mas eram a reprodução de alguns estereótipos que eram esperados por mim, mas não eram correspondidos. Sempre fui meio desengonçado, gostava de ficar em casa lendo, assistindo um filme, fazendo música, coisas simples.

Mas teve um momento que as piadas estereotipadas começaram a incomodar, a partir desse momento, comecei a fugir dos estereótipos que me eram lançados, do pagodeiro, do jogador, e comecei a procurar outros lugares para me reconhecer. Fui me reconhecer

enquanto negro quando ouvi a primeira vez jazz. Aquela música, que era o misto de conflito, harmonia, tensão, algo de extrema complexidade e era feita por pessoas como eu. Pessoas de pele negra retinta, com vozes profundas que sentia na alma. Me lembro do dia que escutei um vocal de Billie Holliday pela primeira vez, um novo mundo foi descoberto por mim, um mundo onde eu me sentia negro.

Após essa primeira fuga logo me encontrei no Brasil negro. Demorou um pouco, já tinha saído do ensino médio. Mas encontrei o samba, com a viola de Paulinho, e no ritmo de Dona Ivone de Lara, e me embalei nas baladas de Jorge Ben. Fui entendendo a existência dos múltiplos sentidos de o que é a construção de uma identidade, identidade, que por fim está em constante mudança e se arranjando de maneira diversas. Contudo, mesmo com essa abertura de sentido, ainda não é possível ver o horizonte de uma mudança real para o conjunto da população negra, pois a violência por parte do Estado é constante, e as feridas que constituem a nossa subjetividade, sempre reabrem à luz dos novos acontecimentos.

Com a cidade também fui reconhecido enquanto negro no sentido enclausurado. Já fui parado pela polícia sem motivo algum, sendo chamado por um “ei, negro!”. Aqui existe uma questão colocada. Não fui chamado enquanto um outro, mas sim enquanto negro. Fui perseguido por seguranças em shopping, pessoas trocaram de rua enquanto eu estava andando a noite. Essas marcas das clausuras do sentido do que é negro também chegaram.

Nesse sentido, a afirmação de Frantz Fanon é verdadeira quando este fala que a única forma de se libertar é através da luta. Os sentidos dessa luta foram cada vez mais fazendo sentido no decorrer de meu percurso na universidade. Em 2018, correu o assassinato brutal da vereadora Marielle Franco, um crime que chocou o país, onde os culpados ainda não foram encontrados, mas foi a marca de uma mudança de momento político. A fúria negra tomou se tornou um agente político com potência disruptiva. Mas também tivemos várias feridas abertas, tivemos a morte do menino Miguel, a morte da pequena Agatha pelas mãos da polícia, a maior chacina da história do Rio de Janeiro em Jacarezinho, tudo isso no marco de uma crise econômica e de uma pandemia, onde os que mais foram afetados pelas duas condições foram exatamente a população negra que se encontra nas posições mais subalternas do país.

Portanto, esse trabalho nasce da indagação de anos. Anos de estar participando ativamente do movimento negro, anos também de entender as contradições das diferentes defesas do sentido do que é ser negro no contexto em que vivemos. Não podemos esquecer que o racismo não é apenas algo oriundo de choque culturais, e que defender um retorno a

uma tradição unívoca, não pode ser a única resposta para os diversos males que assombram a população negra nesse país.

Esse trabalho cresceu mais às luzes do Black Lives Matter, o maior levante negro na história dos Estados Unidos, contra a morte de um homem negro pelas mãos da polícia. Essa luta levou a unificação de diversos setores de trabalhadores que juntos se insurgiram contra o racismo sistemático. Assim, este trabalho se organiza a um esboço de uma crítica. Uma crítica a uma noção fixa de identidade, e sua relação com as definições de sujeito e indivíduo dentro do capitalismo. Esse esboço, ainda que inicial, é o começo de uma reflexão maior que não teria espaço para ser produzido nas poucas linhas de um trabalho de conclusão de curso, mas que mira em uma direção: a existência de uma cisão radical entre sujeito e identidade, e que está cisão possibilita tanto um questionamento sobre o que seria o sujeito em nossos tempos, quanto pensar, para quem ganha com uma noção tão limitada de sujeito, onde os trilhos de seu destinos estejam marcados a ferros desde o princípio de sua vida?

Por isso, por mais que sejam linhas parciais, são formas de uma reflexão que venho organizando, frente ao trabalho de uma nova geração de intelectuais que realizam essas questões. Principalmente os trabalhos Douglas Rodrigues Barros e de Deivison Faustino que foram grandes inspirações dessa reflexão. Segue uma primeira aproximação.

O inculcar

Na introdução de “Pele Negras, Máscaras Brancas”, Frantz Fanon invoca a figura de Aimé Césaire, poeta e político martinicano, onde em um de seus poemas no grande *Discurso sobre o colonialismo* conclama: “Falo de milhões de homens/ em quem deliberadamente inculcaram o medo/ o complexo de inferioridade, o tremor/ a prostração, o desespero, o servilismo”. Nessa passagem de tamanha força, uma palavra chama atenção pela sua profundidade, e que corresponde ao tema deste seguinte ensaio: inculcaram.

Inculcar, tem o sentido de gravar, imprimir no espírito de outro e repetir seguidamente algo a alguém. Levemos essas três definições em consideração. Quando Césaire fala que milhares de homens tiveram o medo deliberadamente inculcados, é colocado como se algo externo a estes homens, repetidamente, tenham imprimido em seus espíritos o medo e todos os demais adjetivos nomeados. Desta forma, se coloca a questão em uma via de mão dupla, por um lado nos questionamos quem foram estes que tiveram artificialmente gravado em seus

corpos afetos que não seriam genuinamente destes, e ainda, quem foram estes que realizaram tal operação.

Em última instância sabemos que o poeta fala sobre os efeitos do colonialismo, dos anos de exploração de mão de obra negra nos países do dito “Novo Mundo”, que vai da América do Norte, passando pelas ilhas caribenhas destes autores e chegando na América Latina. As feridas subjetivas carregam tanto peso quanto as da carne, o lugar de subalternidade em que a população negra desses países é colocada. A pobreza, o desemprego, a falta de acesso à educação, a violência sistemática do Estado são heranças diretas desses processos.

Ainda, quando olhamos para o Brasil, o país mais negro fora do continente africano, observamos diariamente uma série de violências sistemáticas para com esta parte da população. Violência que não ocorre como mero rastro irracional de um passado remoto, mas como um dos fundadores do Estado dependente brasileiro. Assim, o racismo que faz parte da constituição de uma identidade nacional brasileira (no caso do racismo brasileiro, negando a sua existência desde o Estado), se reatualiza conforme as mudanças históricas, e do momento da crise capitalista em que vivemos em nossa época desde 2008.

Desde a política de cotas no Brasil, que abriu maior espaço para estudantes negros, indígenas e de baixa renda entrarem nas universidades, o estudo sobre o racismo, sobre a identidade negra, e sobre estratégias de combate ao racismo vem aumentando exponencialmente. O aumento de produção acadêmica sobre o assunto é de extrema importância para pensarmos a luta antirracista na contemporaneidade e ainda, reconstruir o histórico de luta do povo negro, que fora apagada pelo pensamento burguês que sempre procura constituir uma história na qual naturaliza os lugares estabelecidos para ambos os lados da racialização.

Portanto, se faz necessário refletir como se dá esse processo em que o conjunto dos indivíduos é artificialmente inculcado de posições racializadas, e como esse processo de racialização fecha os sentidos desses sujeitos se imaginarem. A luta antirracista é uma luta que questiona, de fundo, o conjunto de processos o quais estão colocados tanto objetivamente quanto subjetivamente.

O ponto nodal para essa reflexão inicialmente rascunhada seria a de que a experiência do racismo não é algo a-histórico, ou um fenômeno que seja inerente aos choques entre as diversas culturas. O racismo, como conhecemos, seria oriundo de um processo sócio-histórico, que seria perpendicular à formação do capitalismo enquanto modo de produção hegemônica e a formação dos Estados Nacionais. Desta forma, não caímos em

caminhos essencialistas como resposta ao racismo, mas procuramos uma verdadeira superação das formulações hipostasiadas que são reafirmadas a partir destas.

Assim, os sentidos do que é ser negro desde a idade moderna, principalmente nos países do Atlântico Negro (proposta de Paul Gilroy de como pensar as significações do sentido do “negro” fora dos limites nacionais), é marcado tanto pela herança das ditas ciências, que justificavam a ideologia racista para superexploração do povo negro, quanto pela dicotomia das significações entre o branco e o negro. As significações que produzem tantas dores subjetivas para a população negra, é também a mesma que forma a consciência da dita “branquitude”. Por isso, utilizo o termo racialização para demonstrar como esta ideologia produz uma noção fechada de identidade racializada, que, em última instância, enclausura o sujeito em suas possibilidades de ser, e que se vêem reafirmadas, principalmente por setores da extrema-direita nacionalista que ao redor do mundo vem crescendo como uma resposta reacionária a crise em que estamos.

Nesse sentido se abre o debate sobre como se dá o processo de interiorização dessa série de significados que reduzem o sujeito, isso em benefício de um sistema que ganha com a posição de subalternidade onde esses sujeitos são colocados e que perpetua um sistema de opressão e exploração, que toma uma nova roupagem com o advento de políticas neoliberais, que reiteram uma noção de identidade cada vez mais enclausurada em si.

Por isso, nossa aposta nesta investigação é a de, parafraseando Fanon, abrir as portas do inferno do não-ser, e como essa abertura pode ser um caminho para abirmos os sentidos para novas definições de sujeito nesse momento histórico.

Sociogênese: Fanon e a racialização

Partimos do trabalho de Frantz Fanon para refletirmos sobre a gênese do que conhecemos como racialização. A obra de Fanon é perpassada por diversas leituras que levaram a tendências teóricas bastantes divergentes. Fato que foi desdobrado no trabalho de Deividson Faustino (2020). Para alguns que tomam o “Pele Negra, Máscaras Brancas”, como sua obra central, privilegiam os elementos mais subjetivos, onde apontam as fraturas causados pelo colonialismo a subjetividade dos sujeitos, a não existência de reconhecimento entre os sujeitos dentro da lógica colonialista, dos pressupostos ditos como universais de igualdade, universalidade e razão. Estes autores, que começaram a ter mais atenção na década de 80 com o advento dos *Cultural Studies*, como Hommie Bhabha, Spivak entre outros, advogam que Fanon foi um dos criadores da *Différence* do Pós-estruturalismo.

Com estes se contrastava uma outra leitura que priorizava os escritos mais “revolucionários” de Fanon, que elegem como sua obra principal o “Condenados da Terra”. Essa leitura, que abriu o espaço para que nascesse o movimento terceiro-mundista, influenciou diretamente na Revolução Argelina e nas lutas de independência dos países africanos. Além de ter aberto espaço ao chamado *Black Marxism*, tendo nos Estados Unidos grande relevância na década de 70 com a organização do Partidos dos Panteras Negras, sendo parte de seu núcleo ideológico, junto com o trabalho de Bobby Seale, Kwame Nkrumah, Patrice Lumumba e outros teóricos marxistas africanos.

Contudo, existe uma série de autores que também observaram no *core* do trabalho de Fanon, um fio de continuidade. Mesmo tendo trabalhos tão diversos que vão de trabalhos clínicos em psiquiatria, a seus interesses nos usos terapêuticos do sal de lítio, até formulações estratégicas para a revolução africana, alguns autores defendem que existe um conceito que estrutura direta ou indiretamente todo o trabalho de Frantz Fanon: a sociogênese.

Esses são os autores que defendem a existência de um único Fanon, que segundo Lewis Gordon (2015), abrange os aspectos psicológicos, sociais e culturais do colonialismo sobre o sujeito. Segundo Faustino, esta perspectiva é a menos trabalhada no *Mainstream* acadêmico no Brasil, o que contrapõe com o grande aumento no interesse no trabalho de Fanon nos últimos anos no país. Oto Sekio-Otu (1996), fala que o projeto de Fanon é marcada por uma exigência dupla, uma primeira que denuncia os dramas vividos pelos sujeitos desde as colônias e também o grande drama da existência humana, uma influência direta do existencialismo sartreano, porém, que coloca como um ponto de partida para a cura dessa situação, na luta anticolonial e contra esse sistema que os oprime.

Assim, segundo estes autores desta terceira leitura em Fanon, a tese da sociogênese perpassa o conjunto das reflexões do autor, onde realiza um traço entre as condições sociais e os efeitos subjetivos das violências do colonialismo e do capitalismo em sua fase imperialista, e como esta condição produz a alienação do sujeito negro as significações de sua pele.

Nesse sentido é importante resgatarmos essa noção dentro da obra de Fanon. O termo “sociogênia” foi usado apenas uma vez pelo autor, na Introdução de “PNMB”. Segundo Gordon (2015), com esse termo ele relaciona tanto, “o impacto do mundo social sobre a emergência dos sentidos e identidades humanas”, quanto “as situações individuais que se relacionam com o desenvolvimento e a preservação política social das instituições”. Com isso, podemos entender a profundidade com qual o autor martinicano trata o tema, tanto como uma limitação para o horizonte do sentimento do conjunto de sujeitos enquanto humanos,

quanto das estruturas institucionais que perpetuam determinados modelos de gestão do Estado, como podemos observar na seguinte passagem:

Reagindo contra a tendência constitucionista em psicologia do fim do século XIX, Freud, através da psicanálise, exigiu que fosse levado em consideração o fator individual. Ele substituiu a tese filogenética pela perspectiva ontogenética. Veremos que a alienação do negro não é só uma questão individual. Ao lado da filogenia e da ontogenia, há a sociogenia. De certo modo, para responder à exigência de Leconte e Damey, digamos que o que pretendemos aqui é estabelecer um sociodiagnóstico.(FANON, 2008, p. 28)

Interessante observar como Fanon já via como subversiva o giro operado por Freud ao subverter a lógica da psiquiatria de sua época, a qual priorizava fatores morfológicos e fisiológicos para realizar caracterizações psicológicas dos sujeitos. Assim, Fanon já atenta para as origens sociais de questões psicológicas. Até nesse ponto, em suas reflexões a causalidade da doença mental além de um fundo neurológico e faz referência à tese de doutorado de Lacan, onde este trabalha com a noção de uma psicogênese pura da loucura, onde considera a psicose desde uma perspectiva intersubjetiva.

Assim, por pensar o sujeito em sua rede de relações, Fanon foi diretamente influenciado pelo trabalho do Francesc Tosquelles, psiquiatra espanhol, que participou ativamente na guerra civil espanhola e foi um dos maiores nomes da psicologia institucional. É deste autor que advém a afirmação de Fanon de que, a não observação das raízes econômicas e sociais das neuroses psíquicas levaria a diagnósticos equivocados.

Ainda, o autor não diminui seu foco quando reafirma que a “colonização, na sua essência apresentava como uma grande provedora de hospitais psiquiátricos”(Fanon, 2010 p 287). Portanto, o terror do colonialismo é um produtor em si de doença para todos os sujeitos que nele sofrem as suas injúrias e ainda, não bastaria recuperar a emancipação psicológica enquanto não existir algo que verdadeiramente desmantele a realidade colonial (Faustino 2020). Assim, a população negra no continente africano, um continente que na verdade abarca vários, e que teve sua população cruelmente explorada sistematicamente, levada para fora de suas terras natais, explorados em continentes desconhecidos onde tiveram suas identidades arrancadas. E ainda, em seus próprios territórios de origem, sendo expulsos de

suas terras, para viverem nas guerras de rapinas entre os países imperialistas e que superexploram as riquezas naturais de suas terras enquanto mantém a maior parte da população destes países na miséria. Este processo acaba por internalizar essas posições e produzindo conflitos psicológicos que causam sofrimento a todos aqueles que tem em seu corpo a marca do significante negro. Assim, Fanon nos dá alguns vislumbres do que ele considera ser a sociogênese.

Antes de abrir o dossiê, queremos dizer certas coisas. A análise que empreendemos é psicológica. No entanto, permanece evidente que a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais. Só há complexo de inferioridade após um duplo processo:

- inicialmente econômico;
- em seguida, pela interiorização, ou melhor, epidermização dessa inferioridade. (FANON, 2008, p. 28).

Portanto, se seguirmos essa afirmação de Fanon, a sociogênese tem uma relação direta com o avanço do modo de produção capitalista no mundo e como esse avanço interfere diretamente na produção de subjetividade. É com essa razão que Fanon afirma “a guerra é um negócio comercial gigantesco e toda a perspectiva deve ter isto em conta. A primeira necessidade é a escravização, no sentido mais rigoroso, da população autóctone” (Fanon, 2010). Desta forma, a expansão capitalista a países não-europeus, desenvolveu uma forma de exploração muito mais cruel do que nos países europeus. Antes das lutas por independência, os trabalhadores e a população em geral dos países africanos, não tinham nenhum direito político ou de organização em seus locais de trabalho. Assim, a violência sofrida pela população negra não era precedida por uma legislação que assim a concordasse, exatamente pelo olhar do colonizador que desumaniza o outro, o elegendando a nível de objeto.

Este é exatamente o segundo ponto do processo narrado por Fanon, a epidermização das posições sociais engendradas pela divisão social do trabalho racializado nas colônias. Ao mesmo tempo que a espoliação do espaço destes sujeitos é retirado sistematicamente, é passado ao nível de “pilhagem cultural”, das tradições, da língua e dos costumes dos povos nativos. Nesse momento, o que seria algo exógeno, no sentido do trabalho forçado por conta da violência do colonizado, passa também a ser marcado fenotipicamente no corpo desses

sujeitos além de rastreado pelos lastros culturais que estes exercem. Assim, para Fanon, o racismo tem um duplo sentido, tanto é produto, quando faz parte do processo que uma determinada classe dominante lança para desestabilizar e enfraquecer qualquer estratégia de resistência à exploração, desta forma, destruindo seu sistema cultural para desarticular suas possibilidades.

Com isto, não queremos que seja entendido que o racismo seja algo de segunda natureza dada a formação social que o capital impõe, mas que devemos entender como o racismo compõem na modernidade, o discurso que legitima a exploração capitalistas nos países não-europeus, e como este nasce das “necessidades” de superexploração do capital e para a sua contínua reprodução.

Assim, chegamos ao nível reificado desses processos: a racialização. Um dos principais aspectos da racialização é a “epidermização dos lugares e posições sociais, ou seja, aquilo que se entende por raça passa a ser definidor das oportunidades e barreiras vividas pelos indivíduos ao longo de sua vida” (Faustino, 2020). Desta forma a causa se torna a consequência, a pessoa é rica por ser branca e branca por ser rica. Está é a lógica que circunda o que Fanon chamou de enclausuramento do indivíduo colonizado, onde o sentido do que é ser negro, em última instância, existe pela europeização da Razão e do Sujeito, e, em sua contra parte, transfere tudo que seria irracional, animalesco, selvagem, emocional, para o objeto negro.

E, em um segundo momento, esses aspectos são interiorizados por ambas as partes desse processo, tanto o colonizador quanto o colonizado tomam para si estes papéis. É neste momento em que as partes param de se reconhecerem enquanto iguais, e acabam por se ver apenas através da ótica fantasmagórica do colonialismo. É desta posição onde o binarismo branco x negro é assumido como verdadeiro o que distorce a visão de mundo e a percepção de si de todos os sujeitos que aí estão.

Desta forma, o que resta para os indivíduos que aí estão, é a reprodução de uma série de comportamentos e representações que são transferidas das relações objetivas da sociedade à rede de relações imaginárias e simbólicas. A tese da sociogênese, que permuta o conjunto do projeto de Fanon, nos revele uma relação importante para seguir nossa reflexão sobre a racialização: inicialmente, que representações e significados, apesar de serem organizados dentro de uma determinada lógica, que responda pelas suas próprias leis e princípios, tem uma série de significações que são calcadas pelas relações sociais. Um segundo ponto seria que exatamente por terem uma influência das relações que organizam o mundo social, elas

podem ser mudadas, ou seja, as significações estão em constante mudança conforme o desenvolvimento histórico.

O fato concreto que constitui o alicerce do racismo e da racialização, como bem desenvolvido por Fanon, é o colonialismo e suas estruturas que são perpetuadas até o dia de hoje, que produzem a marginalização. Assim, se seguirmos a afirmação do psiquiatra de que: “Sociedade, ao contrário dos processos bioquímicos, não escapa à influência humana. [...] O prognóstico está nas mãos daqueles que quiserem sacudir as raízes contaminadas do edifício” entendemos que o colonialismo não é uma visão de mundo ou uma organização discursiva, mas uma estrutura objetiva com influência na estrutura econômica e na organização mundial do trabalho. Ou seja, as estratégias de luta contra esse sistema de organização passa, também, pela luta concreta contra o sistema que sustenta tal organização no nível simbólico. As subjetividades “colonizadas” devem procurar respostas tanto no nível simbólico, na busca por novas formas de representações quanto no campo da realidade objetiva.

Assim, entendemos que a noção de sociogênese possibilita o desenvolvimento de uma reflexão sobre os indivíduos que ultrapassa os limites de uma noção de desenvolvimento individualista. Contudo, Fanon desenvolve essa noção dentro de marcos específicos. O marco dessa noção primária de sociogênese, é desenvolvido dentro do arcabouço teórico balizado pelo projeto do martinicano em seu primeiro livro, que segundo o filósofo norteamericano Lewis Gordon, seria: “o que quer o negro?”

Fanon, que tem uma influência direta da filosofia da época, principalmente no existencialismo sartreano, realiza o psicodiagnóstico, ou melhor dizendo, “sociodiagnóstico”, a partir de uma noção de sujeito oriunda da tradição fenomenológica. Deixando clara a influência de autores dessa época, como Husserl, Merleau-Ponty e Karl Jaspers, o indivíduo é dotado de consciência que possibilita a descrição de sua experiência no mundo e seria através desta narrativa da consciência que temos acesso ao seu mundo subjetivo. É exatamente essa possibilidade de se “auto-narrar” que Fanon fala que é interdita para o negro, por conta do colonialismo o negro é “contado”, ou seja, narrado através de uma exterioridade. Portanto, o negro é alienado de si pelo colonialismo. O que Fanon produz é uma tentativa de desalienação através do conceito de “experiência vivida” de Merleau-Ponty, que seria o processo em que um objeto adquire um estatuto para a consciência (Gordon, 2015, p. 47).

A França narrada pelo psiquiatra, uma metrópole constituída pela espoliação sistemática de suas colônias, é um lugar onde era expressa, através da linguagem uma nomeação exógena para o negro, quando Fanon conta a passagem onde é interdito por um menino branco em Paris que diz “Olhe, um preto”, temos a demonstração do que Fanon

chama de não-ser, um objeto, algo sem subjetividade, que viver conforme as nomeações desse outro. Assim, a experiência de ser negro, para Fanon é algo que não existe para a colonialidade, e a própria organização do mundo social, nega uma relação de reciprocidade entre os indivíduos, a racialização, antes de categorizar os humanos hierarquicamente, nega a humanidade dos indivíduos negros.

Existe, portanto, racismo em diversos níveis do âmbito sociais, porém o que se repete é a mesma interdição da subjetividade, ou, a impossibilidade de uma produção ontológica desde a perspectiva dos indivíduos negros. Assim, desde a perspectiva fanoniana em sua tentativa de rascunhar uma psicologia do indivíduo negro, este afirma como a formação do indivíduo sob os signos da racialização produz, não uma psicologia que por fim busca a normalidade, no sentido de adaptação do indivíduo ao meio em que se encontra, mas sim de uma anormalidade.

O indivíduo negro alienado de si busca o que a ele é inferido enquanto ideal: o branco. O mundo sob o domínio capitalismo coloca como ideal o que imagetivamente é o que significa ser branco, a identidade racializada que detêm os sentidos dos ideais desta organização social: a razão, o status social, a beleza e principalmente, o dinheiro. Assim, o que seria espero desses indivíduos, a adaptação a estes meios sociais idealizado pelo sistema, é algo que produz duros sofrimentos subjetivos, a negação de si e das marcas que estão em sua pele. Ou seja, o normal para o negro no capitalismo é busca por um ideal branco. Está lógica do branqueamento é diverso em diferentes partes do mundo, mas ele é algo que se repete nos países da diáspora ou dos negros nas metrópoles. Portanto, quando Fanon fala que a psicologia negra é anormal, seria no sentido uma pessoa negra ajustada ao meio é o anormal, a insatisfação, o sofrimento, a raiva contra esse sistema é que é, na verdade, o normal.

Por isso entendemos a saída de Fanon, quando diz que contra o inferno da racialização apenas a luta pode ser libertadora, pois este sofrimento não é apenas oriundo de relações psicológicas, mas é calcado em relações reais, objetivas que estão na cultura, na sociedade e na economia. Assim, a questão explícita dessa leitura é da cisão que é produzida pela racialização entre ser e a identidade. A busca, por fim, é pela a humanidade retirada violentamente dos negros, enquanto o mundo os nomeia como irracionais, emotivos, selvagens, infantis, que não conseguiriam desenvolverem-se sem a luz da razão branca europeia. Segundo o autor, não existe uma reconhecimento, no sentido hegeliano, entre os dois lados da racialização, o negro não é visto enquanto outro, mas sim como objeto. O que é necessário para romper com este sistema se encontra no nível político, em seu sentido amplo,

na luta pelo poder e pela transformação deste mundo. É necessário que um indivíduo que seja crítico ao status quo e que se mova para transformá-lo.

As linhas escritas por Fanon na década de 50, foram desenvolvidas nos marcos das lutas por independência dos países africanos, tendo ele um papel de extrema importância no processo de revolução na Argélia, aprofundando ainda mais suas concepções de seu primeiro trabalho. Contudo, é importante frisar que a sociogênese de Fanon, apesar de possibilitar sua “fenomenologia do espírito negro”, se coloca estritamente dentro dessa concepção onde a consciência tem um papel determinante na sua noção humano. Ainda, podemos aproximar a própria defesa de um humanismo radical por Fanon, como uma reconfiguração da elevação do espírito absoluto hegeliano. Devemos refletir o quanto essa noção pode superar os limites do existencialismo e ter um maior espaço nas reflexões contemporâneas.

Portanto, podemos entender o sentido da sociogênese do marco da existência de elementos oriundos das relações econômicas, sociais e culturais na formação dos indivíduos e na produção de subjetividade e, no fim, da produção de sofrimento. A racialização é um exemplo primordial disto, contudo não é a única. É oriundo de elementos sociogênicos as relações de gênero, os sofrimentos oriundos da sexualidade, intolerância religiosa e se aproximando ainda do tema deste trabalho, a própria xenofobia, que é diretamente ligado com a racialização. Portanto, a sociogênese, em um sentido amplo, possibilita uma série de representações de indivíduos, essas que, dentro de um panorama existencialista, não condizem com a forma do “ser”, ou até a impossibilitam de serem desenvolvidas. Ainda, dentro de uma perspectiva restrita, a sociogênese é um caminho para entendermos as implicações dessas representações nas histórias individuais dos sujeitos, possibilitando uma leitura não-individualista ou estática da produção de sofrimento nos indivíduos, este aspecto será melhor desenvolvido na segunda parte deste trabalho.

Portanto, existe uma dialética colocada para pensarmos a produção de significados fechados através do social. Assim, se tomarmos a definição anterior de sociogênese ela se aproxima da definição de outro conceito muito utilizado no âmbito da filosofia política: a ideologia.

Raça e capital

Inicialmente, partimos da constatação, que demonstramos através do pensamento fanoniano, que existe uma razão (não em um sentido causalista, mas sim em um sentido lógico) concreta para a existência do racismo como o conhecemos, e por consequência, do

próprio sentido de racialização. Partindo desse ponto, entendemos que existe uma relação entre as condições materiais da existência do racismo e suas implicações na produção de subjetividade. Então é necessário desenvolvermos alguns aspectos do desenvolvimento geral do capitalismo para sustentarmos a nossa hipótese de que é a partir da estrutura do capital que o racismo anti-negro surge.

Desde a análise empreendida por Marx no *Capital*, a exploração da mão de obra escrava é colocada como central para o desenvolvimento do capitalismo enquanto modo de produção hegemônico, ele diz: “ A descoberta das terras auríferas e argentíferas na America, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e do saqueio das Índias Orientais, a transformação da África numa reserva para a caça comercial de peles-negras caracterizam a aurora da era da produção capitalista. Esses processos Idílicos constituem momentos fundamentais da acumulação primitiva” (Marx, 2017, p 821)

As grandes navegações, a “descoberta” da América, e por conseguinte todo a sistemática violência financiada pelas aristocracias da nascente Europa, possibilitaram o destacamento de uma camada social que lucrava diretamente com a exploração e violência com o povo negro. Esta fase, que é nomeada por Marx de acumulação primitiva, determina as fases de transição entre o modelo feudal enquanto hegemônico, com o germe do que seria o Capitalismo após o século XIX. Esse processo que durou 4 séculos, é extenuante trabalhado por Marx, onde demonstra as tendências econômicas da sua transformação, conforme o desenvolvimento das forças produtivas, isto, em meio aos choques políticos que interferiram em cada uma destas relações.

Mas o que nos interessa nesse tema, é como o sistema colonial, nasce desse processo de acumulação. O mercado escravista tornou-se um dos meios mais lucrativos no processo de transformação das riquezas obtidas nas colônias na capital nas metrópoles. Apesar de existirem mudanças ao longo da história na hegemonia do sistema mercantil pré-capitalistas, passando do controle cronologicamente da Espanha, Portugal, Holanda, França até a Inglaterra que exerceu a principal influência na transação entre os sistemas, a violência colonial, sendo justificada ainda pela Igreja católica, foi um dos mecanismos mais brutais na história da humanidade.

O sistema colonial induziu a produção de dívidas públicas que, a partir do investimento no desenvolvimento material das colônias através do sistema de créditos, um desenvolvimento controlado, subjuga financeiramente Estados nascentes, e isto não seria diferente nas colônias onde a burguesia europeia a aliena de suas próprias riquezas e

produção. Portanto, o colonialismo passa também pela coerção global à integração da forma mercadoria como a unidade primária do sistema econômico, e isto coloca também problemas centrais na constituição de novas relações sociais¹.

O jugo colonial colocou a necessidade de existência de uma justificação para tamanha violência com outros indivíduos, assim a igreja e a ciência da época desenvolveram tais justificativas onde coloca o negro enquanto inferior. Justificativas biológicas foram criadas para subcategorizar os humanos, reduzindo esses indivíduos a objetos, enquanto a fé cristã, financiava diretamente as incursões aos países não-europeus, subjugando os povos nativos em nome de uma evangelização do mundo, salvando estes mortais da selvageria.

Então, pelas necessidades econômicas da época que possibilitaram a transformação do lucro em Capital, a transação da centralidade econômica do campo para as cidades, da transformação dos servos em trabalhadores assalariados, foi necessário formas de exploração que seriam anteriores ao próprio sistema feudal, como é o caso do escravismo. A história não se desenvolve de forma linear, e nem existe uma evolução progressiva da humanidade até o sistema onde a liberdade impera. Diferentemente do que é empregado caricaturalmente, o materialismo dialético permite a reflexão das diversas combinações concretas de formações sociais, que não levam a progressão no estilo aritmético.

Com isto, afirmamos que a epidermização dos sujeitos e sua fixação a posições sociais determinadas, são oriundas das necessidades materiais neste período de acumulação do capital. Com necessidade, não queremos deixar a entender que eram essenciais a esse processo, mas o desenvolvimento material que possibilitou que uma camada social acumulasse bens materiais o suficiente para transformar lucro em capital industrial foi de extrema violência com a maior parte da humanidade.

Assim, se tivermos uma lógica do dito materialismo vulgar, com a vitória do sistema capitalista, o racismo e a racialização não teriam mais necessidade de existir. Como então se justificaria a perpetuação do racismo no capitalismo? George Breitman, teórico marxista da SWP² responde da seguinte forma:

“Em primeiro lugar, ideias, embora devam refletir amplos interesses materiais, antes de alcançar grande

¹ O economista e filósofo Alfred Sohn-Rethel, tem a tese de que a forma mercadoria, ao separar artificialmente o trabalho em manual e intelectual, rearranja as formações epistemológicas hegemônicas do capital em arranjos restritivos, o que impacta diretamente nos arranjos sociais.

² Socialist Workers Party, seção norte-americana da IV internacional, um dos maiores partidos de orientação trotskista na história

circulação, podem adquirir vida própria, uma vez que são postas em movimento, e podem sobreviver após o desaparecimento das condições que as produziram” (Breitman, 1954, p. 48)

Ou seja, a relação entre o econômico, o político e social, não seria uma relação reflexiva imediata, existe uma certa relativa autonomia entre esses diferentes aspectos da realidade material. A existência de tendências oriundas das relações econômicas, não coloca que não exista uma rede de relações complexas que extrapolam esse âmbito. Seguindo a passagem de Breitman, as ideias, e as representações são calcadas nas relações sociais, entretanto estas tomam relativa autonomia dessas, se atualizando conforme as novas configurações no plano social.

É desta complexa rede de relações que é configurada uma análise oriunda do materialismo dialético, não é uma ideia reflexiva onde o que é determinante é apenas o plano econômico, muito pelo contrário, o econômico determina tendências para o desenvolvimento político, sendo o que seria determinante seria a relação entre os inúmeros fatores que formam a realidade social. Sem “mecanicismos”, esta relação entre as diferentes combinações sociais que configuram a realidade particular de um determinado Estado é o que o revolucionário Leon Trotsky chama de Lei do desenvolvimento desigual e combinado.

Estas combinações deixam claro que existem tendências gerais no capitalismo, que, porém, se combinam de maneira desigual, trazendo elementos diversos pro campo do capital. Isto, quanto mais era analisado o desenvolvimento do capitalismo para países fora da Europa se tornava mais claro, isto, sem deixar de lado as relações entre os diferentes países. Com a formação dos Estados nacionais no século XIX, esse modelo se expandiu para as colônias que iniciaram processos de emancipação, em sua maioria controlada pela burguesia imperialista que estabelecia a mundialização do mercado.

O estabelecimento destes desníveis, desenvolveu tendências a maior concentração de capital nos setores financeiros dos Estados onde a burguesia antes se desenvolveu. Este nível de concentração, diferentemente do que a economia liberal prévia, com a existência "saudável" de uma competitividade entre os setores industrial, produziu verdadeiros monopólios que dominaram a produção geral do capital. Esta fase, não descrita por Marx pois se estabelece no final do século XIX e começo XX, é denominada por Lenin como Imperialismo.

Gramsci: Estado moderno e Racismo

A existência de tendência gerais econômicas, não quer dizer que não existam outras configurações sociais particulares e que estas se combinem na realidade. A relação entre as determinações gerais e particulares é o que permite termos uma visão mais próxima do “real” do movimento histórico. Por isso, é importante termos atenção às transformações históricas e como essas impactam cada situação particular, se combinando com as tendências particulares de cada região do mundo. Dizer que a organização econômica impacta diretamente no terreno das ideias quer dizer apenas que a sua análise possibilita “criar um terreno mais favorável a disseminação de certos modos de pensamento e certas formas de postular e resolver questões que envolvam todo o desenvolvimento subsequente da vida nacional” (Gramsci, 2006, p.184).

Nesse sentido é necessário realizarmos um desvio para entendermos essa relação entre superestrutura e infraestrutura nos Estados Democráticos avançados, ou ocidentais, se retomarmos as separações propostas pela III Internacional comunista³. Um dos autores que melhor desenvolveu esse âmbito foi o marxista Italiano, Antonio Gramsci, que segundo o sociólogo Stuart Hall, desenvolve bases teóricas para pensarmos o racismo em conjunto com o desenvolvimento da capital.

Uma inicial proposição que sintetiza toda a reflexão até esse ponto é da existência da diferença entre o conceito de modo de produção e o conceito de formação social. Enquanto o modo de produção seria a forma básica de relação econômica que caracteriza uma sociedade, mas que é, em última instância, uma análise abstrata, já que nenhuma sociedade se organiza de forma “pura” a formação social seria um resultado de uma combinação. Formação social evoca a ideia de que sociedade são estruturas complexas, com diferentes níveis de articulação (sendo estas as instâncias a econômicas, políticas e ideológicas) que originam organizações particulares em cada terreno.

Essa separação possibilita que haja, inclusive organizações contraditórias dentro de um mesmo campo social, mesmo que haja um desses campos que hegemonize os demais, dadas as condições gerais para a sua existência. Essa ideia, que é oriunda de Gramsci em combate ao economicistas, mas que convoca o materialismo histórico dialético em seu vigor,

³ A III Internacional realiza uma separação esquemática para pensar a ação dos partidos comunistas junto com a classe trabalhadora de seus respectivos países. Propõem como países ocidentais aquele no qual a democracia institucionalizada de maneira mais completa através de um sistema parlamentarista (exemplo), e países orientais onde as condições de seu capitalismo seria combinado com outros modos de produção anteriores, como por exemplo uma economia majoritariamente baseada no campo não na indústria urbana e tendo um sistema político dependente, em constante crise de hegemonia.

coloca como é impossível termos uma visão teleológica da história, suas mutabilidades são constantes e essas mudanças que estão no campo do material também se colocam nas produções das ideias, e nas relações sociais oriunda destas.

Assim, no campo das relações sociais, essas mudanças também se combinam em suas práticas concretas, essas que se estabelecem e se perpetuam de maneira ao mesmo tempo autônomas e relacionais aos demais campos. Assim, chegamos nas formulações gramscianas da ideologia como campo das concepções e práticas sociais. Assim, o italiano a define como “concepção de mundo, qualquer filosofia, que se torne um movimento cultural, uma 'religião', uma 'fé', que produza um tipo de atividade ou vontade prática na qual está contida uma filosofia enquanto 'premissa' teórica” (Gramsci, 1999, p 328).

A formulação gramsciana da ideologia coloca elementos importantes, principalmente em sua ênfase na existência de pressupostos teóricos nas organizações ideológicas. Assim, o campo das relações sociais se relacionam com as premissas filosóficas e científicas que organizam tais formulações, contudo o que interessa nessa concepção não é apenas os grandes debates filosóficos, mas como estes se integram organicamente ao conjunto da população, assim mediando práticas e estilos de vidas.

Assim, Gramsci realiza a distinção do ideológico em dois níveis, um enquanto filosofia, outro enquanto “senso comum”. A coerência de um determinado campo ideológico depende de sua articulação filosófica. Essa base faz com que ela tenha uma aparência de “sabedoria tradicional”, ou de verdade, contudo, como estas não são descoladas das relações materiais, as ideologias são na verdade produtos históricos. Contudo sua perpetuação depende do chamado, “senso comum”, as formas como tais categorias e representações fazem parte da consciência das massas.

As diversas ideologias que existem, disputam no âmago do senso comum ter hegemonia, e é sempre neste terreno que concepções de mundo tomam corpo substancial. A ideia toma formas quando ela se transforma em uma série de práticas. Mas estas, não são exercidas e disputadas apenas no terreno do senso comum, mas também são possibilitadas pelo Estado, este que para Gramsci é definido com seu papel de coerção, além de educativo e formador dos interesses da classe à qual está hegemônica. O Estado, por fim, é um dos principais aparatos de reprodução de formulações ideológicas em massa.

Com isso, deve se ter claro um outro aspecto, que existem diversas ideologias que estão sempre em disputa e esse é um dos campos que também devem ser levados em consideração nas relações triádicas entre economia, política e ideologia. Assim, para Gramsci, o campo ideológico, que nunca é tanto assimilado sem resistências, quanto

organizado sem nenhum interesse atrelado a uma determinada classe organizada, é um campo onde deve ser colocada em prática uma luta que se eleva no campo ético, cultural, e que pode evoluir para os demais campos, por que “a relação entre o senso comum e o nível máximo da filosofia, é garantida pela política” (Gramsci, 2006, p. 331)

Assim, o campo da luta antirracista estaria neste âmbito, da luta, por último, por novas concepções de mundo, onde a violência sistemática, o sofrimento psicológico e a formação subjetiva derivada da racialização não esteja calcada em seu dia a dia. Com isso, após este desvio pelo pensamento de Gramsci, é importante pontuar algumas tendências que esses conceitos influenciam na forma da racialização no mundo e ainda, como nos é dado direções entre as relações entre representação, relações sociais e produção de subjetividade.

Aqui, seguimos algumas indicações de Stuart Hall que nos dá pistas dessas relações. Segundo este autor, a definição de Gramsci, da existência de uma determinação estrutural complexa do sistema capitalista, que se modifica conforme a história em momentos específicos, implica que, o racismo, que nasce de determinadas condições históricas, tenha características gerais. Contudo, estas se combinam e se estruturam de formas específicas conforme as especificidades das questões nacionais implicadas em cada formulação. Sabemos que o racismo no Brasil contemporâneo, em crise econômica sob o governo Bolsonaro, não é o mesmo da época do Brasil sob a tutela do império português. Que isto não dê o entendimento de uma progressão, mas que existem especificidades diferentes que trabalharemos em seguida neste trabalho. Por isso, o autor jamaicano pontua:

“É preciso muito pouco para que sejamos persuadidos a aceitar a opinião enganosa de que, por ser em toda parte considerado uma prática profundamente anti-humana e anti-social, o racismo é igual em todas as situações — seja em suas formas, suas relações com as outras estruturas e processos ou em seus efeitos. Creio que Gramsci nos ajuda a interromper decisivamente essa homogeneização. (Hall, 2003 p.327)

Assim, seguindo esta lógica, mesmo com a relação clara entre a formação do racismo junto com a lógica do capital, a implementação do capitalismo não se deu de forma homogênea em todos os Estados nacionais, e mesmo nos países de origem coloniais. A combinação das histórias locais, das lutas particulares dos povos oprimidos nos Estados nacionais, a estratégia de combate entre as classes dominantes e dominadas, também fazem

parte do movimento complexo que reatualiza a racialização em benefício da manutenção do sistema.

Cada formação social é afetada de forma irregular pela lógica do capital, e por consequência pelo colonialismo. Está desmedida é importante para entendermos as estratégias de reprodução da racialização, isto quando não deixamos de lado que existe uma interrelação entre os diversos Estados e formações. Ou seja, a constituição dos sentidos dos significados do que é ser “negro” se constituem de maneira desigual e combinada, desde a perspectiva histórica, o que impacta diretamente nas formas de subjetivação oriundas da racialização.

Seguindo, a relação entre o capital e a constituição de raça, não vem no sentido de colocar uma categoria como superior a outra. Pelo contrário, se seguirmos Gramsci, na medida em que coloca que a composição de classe se faz de maneira multicultural, entendemos que não existe uma forma totalizante na maneira como o capital explora o conjunto dos setores oprimidos. A composição étnica do conjunto da força de trabalho, como também a composição de gênero, convocam diferenças nas formas como são implicadas as sistemáticas violências tanto econômicas quanto simbólicas. Desta forma, devemos entender a configuração de classe não como algo dado, mas sim como uma estrutura fraturada, que é substância por sujeitos com história e cultura que carregam em seus corpos as heranças de uma história de violência.

Com isso, pode ser interessante pensarmos que existe uma diferença entre o que chamamos de opressão e exploração. Segundo Andrea D’atri (2012), a exploração faz referência à apropriação do produto do trabalho excedente das massas trabalhadores pelas classes dominantes. Portanto, uma categoria que tem origem econômica. Enquanto a opressão, poderíamos definir como uma categoria sociocultural. Seria a submissão de um grupo sobre outro por razões culturais, étnicas ou sexuais. Ou seja, seria a utilização da diferença como maneira de submeter e marginalizar grupos sociais, não sendo algo apenas no nível econômico, mas também no nível simbólico.

Se tomarmos isto junto a afirmação da não correspondência imediata entre os três aspectos constitutivos de uma análise materialista - o ideológico, o econômico e o político - entendemos que por serem de origem diferente a natureza, existe uma autonomia relativa entre os aspectos de opressão e exploração que garantem funcionamentos distintos em cada uma destas formações, e, portanto, elas existem possuem suas lógicas próprias. Porém, isto não indica que as duas não se relacionam, pelo contrário a relação entre os dois aspectos se combinam de maneira particular, dada a formação hegemônica que o capital se organiza.

A combinação entre os fatores econômicos e culturais se organizam de forma específica para qualquer formação de sociedade historicamente específica, assim, não sendo possível tanto tratar a questão de classe de forma homogênea, quanto a questão de raça, diferentemente do que ocorre se operarmos de forma abstrata com a definição marxista de que a lei do valor homogeneiza os trabalhadores assalariados:

“... ela nos encoraja a ignorar as formas pelas quais a lei do valor, que opera no global em oposição a escala meramente doméstica, funciona através de e por causa do caráter culturalmente específico da força de trabalho, e não — como a teoria clássica nos faria supor — pela sistemática erosão daquelas distinções como parte inevitável de uma tendência de época da história mundial” (Hall, 2003 p. 328)

Com isso entendemos a importância da questão cultural para pensar as organizações e as práticas políticas. Isto, em última instância, prova que uma indagação constante para pensarmos a relação entre a cultura sistematicamente destruída dos povos africanos e indígenas frente a organização voraz do capital, que neutraliza essas culturas empregando um ideal europeu.

Portanto, os elementos culturais condizem com as formas de opressão que se reconfiguram a hegemonia do capital. Portanto, a cultura se torna um campo importante para pensarmos essa relação, de maneira articulada com as condições políticas e econômicas, que estão sempre em relação. Por fim, é importante passarmos pela definição Gramsciana de cultura, que diz que este lugar é por excelência “o terreno das práticas, representações, linguagens e costumes concretos de qualquer sociedade historicamente específica” (Gramsci, 2006, p. 332).

O campo da cultura sempre vai ser um lugar de disputa, talvez daquelas que sejam mais difíceis, pois, se embatem diretamente com as múltiplas concepções de mundo existentes na história. Portanto, o campo da ideologia, que como definido por anteriormente Gramsci, é o lugar onde existe um campo teórico bem estabelecido para a sua existência, é por fim, o campo onde o racismo e a racialização em si, operam. Foram necessários pressupostos teóricos para que o racismo antinegro se perpetuasse. Isso, no século XVIII, que vinha de pressupostos biológicos, passa no século XIX para pressupostos culturais e, agora,

desde o século XX e atualmente, passa pela série de representações de sujeitos enquanto marginais na organização mundial do trabalho.

Mas ainda, não existiria a possibilidade da lógica racial não se perpetuar sem a entrada desta no segundo nível da ideologia: o “senso comum”. A lógica de racialização não é reproduzida apenas pela classe dominantes, branca, cisnormativa, por mais que essa seja a sua principal beneficiária, mas ela é reproduzida em diversos níveis pelo o conjunto das massas. Assim, a ideologia ganha substância enquanto existem aqueles que a reproduzem, independente da classe de origem. O impacto da ideologia é, de certa forma, universal, dados os instrumentos de reprodução com o qual essas formas fantasmagóricas são disseminadas.

A disputa que está colocada se coloca em diversos níveis, principalmente na luta que é necessária para combater as formas de representação que resultam em violências reais e simbólicas para o negro. O senso comum, para Gramsci, é um campo por excelência de contradição. No senso comum, existe tanto as ideias da idade média como patriarcado e o machismo, quanto elementos modernos do desenvolvimento científico, quanto preconceitos e que muitos indivíduos se beneficiam desta diretamente, mas também existe elementos do futuro, de uma consciência progressista, ou o germe impulsos que levam a novas relações sociais.

O campo ideológico não é pré-determinado, isto é, no sentido de são diversos os conflitos em que determinadas situação econômica e política levar, e são diversas as tendências de pensamento e reflexão que podem aparecer enquanto resultado. O maior exemplo é a sistemática reprodução do racismo por pessoas brancas de diversas classes sociais, inclusive as de classes baixas. É nesse sentido que W.E.B Du Bois⁴, fala sobre a existência de um salário psicológico para setores do proletariado branco norte-americano.

Assim, a questão da ideologia como formadora de imaginários coletivos, coloca como a questão da racialização e do racismo, não é uma questão individual, mas sim coletiva, tendo, inclusive um caráter interdiscursivo, no sentido de se combinar com outras representações também oriundas do sexismo e da violência de gênero. Assim, a ideologia teria tanto um caráter das reproduções práticas dos modos de vida das massas, quanto uma função epistemológica⁵, não sendo expressa de uma única maneira inequívoca, porém com traços gerais que podem ser seguidos.

⁴W.E.B Du Bois As almas da gente negra.

⁵ Relacionando essas proposições sobre o conceito de ideologia e o racismo, é interessante observar o trabalho de Suely Carneiro, que já apontado para o caráter de assassinato epistêmico com base no racismo, que produz, em um sentido próximo com que Fanon trabalha, com a impossibilidade de produzir uma ontologia de si.

Essas linhas gerais sobre a análise marxista da história, que claro, são apenas rascunhadas nesse momento, servem para dar suporte a reflexão da perpetuação do racismo em seus diversos níveis. A nossa aposta é que a proposição teórica de Fanon da existência de uma sociogênese, pode ser pensada como uma expressão de formações ideológicas no nível do sujeito. Essa aproximação, que é realizada com base em aproximações de propostas epistemológicas tem algumas dificuldades no campo na própria definição de sujeito que é diferente nas propostas fanonianas, que como expressas no texto são oriundas de uma leitura da fenomenologia francesa e do campo marxista, que não toma em última instância, não toma como objeto uma teoria do sujeito, fazendo referência ao termo consciência, principalmente nos escritos de Marx, em termos hegelianos.

Com isso se faz necessária uma rápida passagem pela concepção de sujeito que seja oriunda do campo marxista para pensarmos as repercussões em ambos os campos, isso, que se coloca sempre no campo da cultura.

Ideologia e sujeito

As definições de ideologia são um campo em si de estudo. Nossa ideia não é esgotar esse debate nessa linha, porém é importante seguir neste campo para pensarmos como a racialização, enquanto ideologia, pode ter implicações na formação dos indivíduos, quando colocamos da nossa aposta da relação entre a sociogênese e as formações ideológicas.

Nesse sentido é importante elevar os aspectos apresentados pelo italiano a um nível mais geral. O debate sobre a ideologia dentro do âmbito marxista sempre foi colocado de forma superficial. No cânone marxista, o conceito fora trabalhado unicamente no livro “Ideologia Alemã” de Marx (2007), onde Marx a define como “formas da consciência social”. Como vimos com Gramsci, a ideologia expressa em diversas camadas pressupostos teóricos fundamentados, tendo sua expressão de maneira contraditória no dito senso comum.

Essas formações, que são constituídas historicamente, tem uma expressão em comum que são reproduzidas sem ser necessariamente consciente de sua origem de classe, ou fim. As ideologias permeiam as relações sociais e têm um papel fundamental na reprodução nas relações sociais que permitem a manutenção de determinados modos de produção. Desta forma, a ideologia está presente no mundo anteriormente aos indivíduos, que por fim, sustentam práticas e modos de vida. Essa virada para o entendimento do papel da ideologia no sentido da reprodução foi conduzida pelo filósofo francês Louis Althusser, trazendo elementos do estruturalismo de Lévi-Strauss e da psicanálise lacaniana.

A formulação geral de Althusser, que é muito influenciada pela tradição gramsciana, é, por fim, de que “é um sistema (com suas lógicas e rigor próprios) de representação (imagens, mitos, ideias ou conceitos, conforme o caso) dotado de existência e de um papel histórico no interior de uma sociedade dada” (Althusser, 2018, p 192). Esta definição nos oferece uma maior densidade para essa formulação que nos auxilia a pensar o papel dos sujeitos nela. É clara a influência da corrente estruturalista nesta definição, Althusser toma estas noções de empréstimos para inverter uma noção clássica do marxismo que impedia de pensar os efeitos das representações imaginárias em um sentido mais amplo.

A principal crítica de Althusser, a percepção do sentido de ideologia anteriormente utilizado, é exatamente a centralidade do termo consciência na obra de Marx. Em a Ideologia Alemã, Marx e Engels realizam uma luta política com a ala idealista dos hegelianos de esquerda, rompendo com as suas concepções anteriores oriundas desta tradição filosófica. Por isso realizam uma crítica à noção de Consciência de Hegel, uma consciência enquanto auto-afirmação, ou em termos hegelianos consciência-de-si. Seguindo, Marx realiza uma inversão na noção de consciência enquanto o ente de expressão de afirmação realizando uma dualidade entre a noção de consciência enquanto essência do homem e a própria expressão do movimento real. Para Marx, se depender apenas da consciência para uma crítica da política, ela na verdade não será verdadeira, exatamente pela ação da ideologia que só pode ser combatida com a análise das relações objetivas do homem, como a sua reprodução na economia.

Invertendo a noção dos idealistas Marx afirma: “Se a consciência não pode jamais ser outra coisa que o ser consciente, o ser dos homens é o seu processo de vida” (Marx,2015, p. 1065), ou seja, seriam as relações de produção que determina a consciência-de-si, e não o contrário, ou seja, a consciência seria efeito dos processos da vida social nas esferas da economia e da produção, contudo, com essa operação, Marx realiza uma convergência entre consciência e ideologia. Assim, nesse primeiro momento a ideologia se vê reduzida a uma redução "fantasmagórica" da realidade. Ela se torna a inversão do mundo real, as formas de representação produzidas pelo cérebro humano seriam reflexos das relações econômicas.

Apesar de ser uma formulação que posteriormente terá outro teor na obra de Marx, esta definição, como desenvolvida anteriormente foi a que mais repercutiu entre os marxistas, sendo alvo de críticas de diversos marxista como Gramsci, mas que porém não romperam

com esta definição de indivíduo enquanto consciência, que com o desenvolvimento da psicanálise no campo da ciência se torna obsoleta⁶ e necessária de repensada.

Se tomarmos essa definição inicial temos uma visão de que a ideologia condiz com uma dimensão ilusória. Entretanto, com Althusser, essa dimensão toma outros âmbitos quando este afirma que a ideologia é omni-histórica. Com isto, ele quer dizer que a dimensão ideológica, não é uma visão distorcida da realidade, porém que está na verdade constitui um princípio geral de qualquer formação social. Nesse sentido, o campo da ideologia é mais um campo constituinte de qualquer visão sobre o social.

Althusser realiza uma operação de aproximar a definição de ideologia geral, com a de inconsciente em Freud. Althusser toma a máxima freudiana de que o inconsciente é eterno e a equipara com o que seria a ideologia em sua forma geral:

“Se eterno quer dizer, não transcendente a toda história (temporal), mas onipresente, trans-histórico, portanto, imutável em sua forma em toda a extensão da história, eu retomarei palavra por palavra a expressão de Freud e escreverei: a ideologia é eterna, assim como o inconsciente. E acrescentarei que essa aproximação me parece teoricamente justificada pelo fato de que a eternidade do inconsciente está relacionada com a eternidade da ideologia em geral” (Althusser, 2003. p. 84-85).

Com isso se torna claro que a questão colocada da homologia entre inconsciente e ideologia é apenas uma aproximação formal, isto no sentido de que o modelo do inconsciente freudiana serve como modelo teórico para o Francês. Assim, estas definições são melhores desenvolvidas no texto “Aparelho Ideológico do Estado”, onde Althusser desenvolve os três níveis de atuação da ideologia no plano geral.

Importante pensar do porquê desta estar colocada no seu “plano geral”. A proposta de Althusser não é desenvolver os por menores políticos e econômicos que se expressão na totalidade organização do sistema capitalista, assim, em sua formulação não fala sobre a origem de classe das formulações ideológicas, ou das premissas de cada um de seus conteúdos, enquanto geral, Althusser tenta pensar a lógica de funcionamento do campo

⁶ É interessante observar o interesse dos marxistas pela psicanálise neste sentido de abertura dos sentidos do que seria humano, como expressa na conferência de Copenhague por Trotsky.

ideológico em sua relativa autonomia dos demais, ou seja, ela está colocada em um campo mais “abstrato”, do que as formulações gramscianas.

Retornando às definições, a primeira proposição de Althusser neste texto é que a ideologia serve para a reprodução da força de trabalho. Althusser foge de um sentido mais geral de reprodução nesse momento, para trabalhar com o sentido de reprodução estritamente de trabalhadores disciplinados na lógica do capital. Assim, nomeia de Aparelhos Ideológicos do Estado as instituições que exercem essas funções de cultivar determinada moral junto aos setores de trabalhadores para que sejam sujeitados *Ad infinitum*. Assim chama as escolas, universidades, igrejas e a família como instituições de reprodução da moral e política da classe hegemônica do Estado.

Neste ponto, Althusser desliza por colocar todo o papel da reprodução da ideologia no Estado, esquecendo que o centro da organização do modo de produção capitalista é o seu sistema econômico baseado no capital financeiro e industrial, ou seja no mercado. Assim, mesmo não sendo trabalhado pelo autor, grande parte da propagação ideológica também vem de fundações de origem privada como os próprios veículos de mídia, que tem um papel central na propagação da ideologia burguesa, exatamente sua origem privada ligada a diversas camadas diferentes da burguesia, instituições que seriam nomeados por Gramsci como aparatos de hegemonia.

A segunda afirmativa seria de que a ideologia seria uma prática. Práticas que seriam localizadas nos diversos aparelhos do Estado. Assim, a ideologia seria constituída por ideias e modos de compreensão do mundo. Essas ideias não pairam pelo ar e essa é uma questão importante para o francês, por isso ele retoma a ideia de como os pensamentos são concretizados entre os indivíduos, assim, chegando na linguagem. Como a maior parte dos filósofos de sua época, Althusser foi influenciado pela linguística saussuriana e opera com as suas definições para pensar como se dá a materialidade do pensamento. Virando-se para a semiótica, este afirma que são a linguagem e o comportamento que garantem a efetividade da ideologia.

Althusser retoma Pascal quando diz “Aja como se acreditasse, reze, ajoelhe-se, e você aceitará, a fé chegará em si”, assim, nesse segundo elemento, a ideologia se expressa de maneira externa ao indivíduo, através dessas práticas privadas que são internalizadas já que o indivíduo está já imerso anteriormente ao seu nascimento.

Desta forma, chegamos no seu terceiro elemento constitutivo. A ideologia existe somente em virtude da categoria sujeito e é apenas a partir desta função que é possível uma concepção de “sujeito”. Althusser toma como central a relevância da ideologia na produção

da subjetividade. A questão de como os indivíduos expressam estas ideologias, ou a questão mesma de como algo “externo” ao sujeito se interioriza e o transforma, produzindo uma noção própria de subjetividade.

Desta forma Althusser, retoma uma noção de sujeito, que se diferencia das anteriores noções de indivíduo enquanto consciência. O sujeito para Althusser não é o indivíduo histórico, mas sim uma posição, aquele que afirma posições ideológicas. Ou seja, é a ideologia que realiza a transformação de indivíduos concretos para sujeito.

Para desenvolver esse ponto Althusser toma o conceito de “interpelação” de Lacan. Para Althusser a ideologia não atua apenas de forma consciente, mas também inconscientes. Temos que saber que aqui não se trata da noção de inconsciente oriunda da psicanálise, mas se aproxima mais da interpretação de Lévi-Strauss, utilizada em Antropologia Estrutural. O que é sugerido pelo termo interpelação é que a ideologia nos convoca como seus autores. Desta forma existe uma dialética do reconhecimento, onde somos reconhecidos pela ideologia como seus agentes, onde deste papel, a depender, somos fixados. Sem este processo nenhuma ideologia seria efetividade.

O sujeito interpelado, em primeiro lugar, é colocado em uma posição de assujeitamento. Neste caso, o assujeitamento é a "lei", uma condição geral hegemônica da ideologia. Por isso essa definição não pode ser entendida sem as definições precedentes, como muitos teóricos realizam, onde a ideologia (ou ideologias) que é lançada é sempre aquela ligada às necessidades de disciplina e comportamento ligadas ao capital.

Continuando, Althusser, para dar um exemplo concreto de como acontece esse ritual de reconhecimento usa o exemplo de um policial que para uma pessoa na rua exclamando “Ei, você!”, logo seguindo o raciocínio:

“Se supusermos que a cena teórica imaginada se passa na rua, o indivíduo interpelado volta-se. Por esta simples conversão física de 180 graus, torna-se sujeito. Por quê? Porque reconheceu que a interpelação se dirigia ‘efectivamente’ a ele, e que ‘era de facto ele que era interpelado’ (e não outro).” (Althusser, 1980, p.99-100)

O ato de virar-se ao chamado do policial coloca a confirmação de que este indivíduo é um sujeito concreto: sujeito moral, sujeito de direito e por fim, um sujeito no sentido jurídico de atuante daquela lei. Mas é importante salientar que esta transformação não se dá através de uma sucessão temporal de experiências da vida, ela é uma condição imediata a realidade, pois

a ideologia é “o elemento e a atmosfera indispensáveis à respiração, à vida histórica [das sociedades humanas]”(Althusser,1980, p.113-114). Portanto, a operação de interpelação sempre é já feita, pois, para o filósofo os indivíduos são “sempre-já” sujeitos.

Portanto, sempre se é assujeitado e interpelado por alguém. Nesse momento Althusser usa como exemplo a fé cristã como demonstrativo da relação de Assujeitamento de um sujeito concreto a um Sujeito. Sujeito, com “S” maiúsculo, como aquele absoluto, é também aquele que garante uma **identidade subjetiva** àquele que é reconhecido pelo sujeito enquanto tal. O exemplo de Althusser é quando Deus chama Moisés pelo nome, enquanto este responde “Eu sou o que sou”. O Sujeito absoluto, Deus, confere a Moisés sua identidade, desta forma o sujeito sabe que sua identidade é garantida pela existência deste Grande Sujeito, que o dá como presente o seu presente enquanto identidade, mas carrega também seu passado e seu futuro.

O que essa relação demonstra, é também que o Grande Sujeito, só se torna este pois o sujeito o responde afirmativamente, “sim, sou eu”. Ou seja, existe um circuito colocado nesta dinâmica, pois, de certa forma, existe uma barganha colocada pois o reconhecimento do grande sujeito conduziria a um caminho “onde tudo ocorreria bem”, a garantia de uma posição específica. O Grande Sujeito que Althusser fala aqui são precisamente as figuras de autoridade erguidas pela lógica do Capital. Portanto obedeça Deus, o Padre, o pai e a mãe, o patrão, a instituição, o Estado. Contudo, esse assujeitamento também ter sentidos mais amplos se tomarmos outras matérias e outras definições de sujeito, principalmente oriundos da perspectiva lacaniana no qual grande parte dessas definições é baseada.

Então, se “sempre-já” somos sujeitos, o efeito da ideologia, como dito anteriormente, opera em uma dialética de reconhecimento em uma relação dupla entre **reconhecimento-desconhecimento**. Essa relação marca a opacidade do sujeito em relação a si, esse sujeito que é assujeitado e interpelado é contrário ao sujeito da consciência. Não há uma unidade, um eu absoluto ciente de si, mas um sujeito que é constantemente cinzento. O sujeito, ao mesmo tempo que é reconhecido em um determinado lugar e assim nomeado, que é colocado pela externalidade, desconhece a própria realidade material que garante essa posição. Essa dupla relação é o que possibilita saídas destes sistemas de nomeação. Um chamado, mesmo que respondido, não é absoluto.

O que é proposto pelo autor, portanto, é uma teoria geral, ou seja, em abstrato, da ideologia. A sua implicação na realidade concreta e nos diferentes contextos, significações e ideologias presente neste momento histórico também carregam diferenças em suas

formalizações. Com isso, para pensarmos a racialização algumas perspectivas são abertas através dessa concepção de ideologia e sujeito.

Interpelação: os sentidos do negro

Inicialmente, o exemplo da interpelação do policial ao indivíduo na rua é uma cena familiar para as pessoas negras. Esta cena, pensando nas implicações da racialização enquanto ideologia, carrega um outro tom de terror para esta parcela da população. Provavelmente, na França de Althusser, ser parado pela polícia carrega um teor diferente do que seria, em qualquer país da diáspora, um homem negro ser parado. Primeiramente, por você não ser interdito com “ei, você!”, o que você escutaria seria algo de um outro teor, com sentido mais estrito do que o vocativo “você”. Nas ruas do Brasil, provavelmente você escutaria um “ei, negro!”.

A polícia, como braço armado do Estado, é chamada por Althusser como Aparelho Repressivo do Estado, pois exerce sua função através da violência física. Este aparato seria uns dos que mais interpela indivíduos concretos em sujeitos ideológicos. E o termo negro” carrega uma posição simbólica que determina um passado, a história da violência colonial, um presente, o estigma de ser o sujeito “perigoso”, o “marginal”, e um futuro, a suposição da perpetuação da posição de subalternidade. Quando esta fala vem da polícia, logo o medo se torna uma reação daquele indivíduo pois, aos olhos do Grande Sujeito, seu lugar é de subalternidade, que decorre de um processo de desumanização, a nadificação produzida pelo colonizador.

As práticas coloniais que causam a racialização se elevam a ideologias no momento em que essas configuram práticas e são expressas na linguagem. A racialização não é reproduzida por AIE específicos, porém, práticas da racialização perpassam todas as instituições que são caracterizadas por Althusser. A igreja fora um dos primeiros AIE a expressar a racialização sendo tanto responsável por sua teorização, ou seja, a expressão desta no nível intelectual (ou teológico no caso). As escolas são os Aparelhos que por anos mais expressaram as formas da racialização. O ensino sobre a história sempre desde uma perspectiva eurocêntrica, uma perspectiva que leva a adequação moral as necessidades do capital que também fixação o negro no lugar de subalternidade, sem ensinar a história do continente africano e apagando suas contribuições históricas ao desenvolvimento da razão, da ciência da cultura e da história da liberdade humana. Não podemos esquecer que a priméria

revolução totalmente realizada pelas classes mais baixas de suas formações sociais, foi a revolução Haitiana, liderada por escravos negros.

A ideologia racista, portanto, é expressa em diversos níveis e instituições. O que é chamado de forma asséptica de racismo institucional, pode tomar maior magnitude se entendermos essas séries de práticas como expressões da ideologia colonialista racial.

A experiência de um indivíduo sendo chamado de negro, carrega significados diversos dependendo do agente desta afirmação. Se isto vem da polícia, isto é sinal de perigo, pois você pode ser alvejado a qualquer momento sem explicação. Mas as primeiras experiências desta interjeição, normalmente não pelos olhares repressivos de agentes da “segurança”, mas são oriundos de outros olhares que já indicam o lugar colocado para o negro no capitalismo: o olhar do Branco.

Em um poema da poeta, compositora e coreógrafa peruana Victoria Eugenia Santa Cruz Gamarra, essa experiência é narrada de forma muito similia a vivida por diversos indivíduos negros:

*Tinha sete anos apenas,
apenas sete anos,
Que sete anos!
Não chegava nem a cinco!
De repente umas vozes na rua
me gritaram Negra!
Negra! Negra! Negra! Negra! Negra! Negra! Negra!
“Por acaso sou negra?” – me disse
SIM!
“Que coisa é ser negra?”
Negra!
E eu não sabia a triste verdade que aquilo escondia.
Negra!
E me senti negra,
Negra!
Como eles diziam
Negra!
E retrocedi
Negra!
Como eles queriam
Negra!
E odiei meus cabelos e meus lábios grossos*

e mirei apenas minha carne tostada
E retrocedi

Seguindo a orientação da eternidade da ideologia, somos sempre-já sujeitos, ou seja, o indivíduo concreto com a pele negra já é interpelado desde o seu nascimento. Antes de entendermos o mundo já somos colocados enquanto negros. Em um primeiro momento, o negro é reduzido a um corpo, e a uma aparência, e a esses traços é conferido um estatuto de ficção de cariz biológica (Mbembe, 2014), ou seja, aqueles que se aproximam destas imagens lhe são atribuídos significados, que, por fim, não possibilitando que este outro, seja reconhecido enquanto humano. Ao negro não há reconhecimento, mas sim, uma coisificação, enquanto um corpo um corpo vazio sem subjetividade.

Pensar o sujeito negro enquanto um corpo vazio, condiz com a visão colonialista de que o escravo seria como mais uma mercadoria, um desses objetos vazios, que o mundo condiz valor, mas que acaba sem significado.

A entrada da população negra em geral, pós-abolição, se repete em diversos países. A sua absorção no mundo do trabalho do capital se deu de forma marginal, ocupando os postos de trabalho mais precarizados, ou que eram herdados diretamente da escravidão. Esse lugar de marginalização também acarretou em uma espécie de arquitetura da cidade moderna, onde a população negra foi retirada dos centros para ir cada vez mais para as periferias, nas áreas onde se concentram maiores níveis de desigualdade sociais. Essas configurações, que cada diferente Estado a nomeou de uma forma, nos EUA são os *ghettos*. enquanto no Brasil são as nossas favelas, entre outras denominações nos países caribenhos, são lugares onde a cultura negra se desenvolveu, criando sua personalidade em diáspora. Porém estas condições também levaram a outras significações ao sentido de negro. O sentido do negro enquanto sujeito perigoso, criminoso, que entra no mundo com este estereótipo marcado em seu corpo.

Portanto, não se nasce negro, mas torna-se quando se entra no marasmo do oceano da história e da significação que é o campo da linguagem. Quando você é parado enquanto negro, mesmo uma criança, como a passagem do poema, ela irrompe uma transformação externa, onde ela enclausura o sujeito. Os sentidos que lhe são atribuídos, sua suposta posição, e também, como Fanon desenvolve, uma introjeção de um complexo de inferioridade, que lhe é atribuída a sua cultura, a sua aparência e a sua subjetividade em geral, vêm no sentido de perpetuar essas relações tão necessárias ao capital.

Entender “negro” enquanto um significante que estrutura toda uma cadeia de sentidos a alguns indivíduos, é um norte para pensarmos em que sentido podemos desenvolver uma

sociogênese do negro, onde podemos pensar a expressão de relações sociais na linguagem. Por mais o significante sempre deslize em seus sentidos, sempre expressando uma pluralidade de sentidos, é interessante observar a indicação do linguista soviético Mikhail Bakhtin:

“A pluralidade social do signo ideológico é um traço da maior importância (...) na verdade, é este entrecruzamento dos índices de valor que torna o signo vivo e móvel, capaz de evoluir. O signo, se subtraído às tensões da luta social (...) irá infalivelmente debilitar-se, degenerará em alegoria, tornar-se-á objeto de estudo dos filólogos” (Bakhtin; Volochínov, 1986, p.46).

Desta forma, não podemos entender que a linguagem simplesmente não se fixa e sempre se desloca, por mais este seja um funcionamento geral, é importante entendermos que as relações sociais fixam determinadas significações, e a transformação destes sentidos passa ser uma área de luta não só política, mas também econômica e social.

Na questão da racialização essa luta se torna muito mais clara. O colonialismo utilizou de seus aparatos ideológicos para criar uma noção do negro que legitimasse a sua exploração. Criou uma noção unidimensional do que seria ser negro, que se apenas toma seu sentido sendo colocado em relação a aqueles que o criaram em seus sentidos. A dialética da racialização aqui evocada é a relação entre o reconhecimento/desconhecimento do ser negro.

Quando o sujeito é interpelado por essa palavra, já está evocada algo que é permeado em silêncio dos estereótipos marcados do negro, não existindo espaço para ser possível uma subjetividade vinda deste. Assim, o indivíduo é falado pela racialização. Em sua contrapartida, existem os sentidos do que é o branco, que mesmo em silêncio carrega consigo os sentidos de o que é dado como humano. O jogo de reconhecimento/desconhecimento do branco é muito mais aberto, pois, existe a noção fechada, enclausurada, que carrega os sentidos que este expulsou de si, que são os sentidos do que é ser negro.

Então, se sujeito já-sempre somos, o jovem negro que assim é nadificado pelos brancos, não conhece o motivo por essa ação. Quando lhe atribuem uma série de significados, de maneira violenta, o pequeno indivíduo concreto que começa a descobrir o mundo passa a ser interdito por conta de sua cor. Os sentidos do que significa ser negro estão aparecem na cultura como se sempre estivesse ali, de forma mítica, não restando ao sujeito interpelado outra escolha a não ser acatar o seu “destino”.

Portanto, a existência de uma noção mítica do que é o negro, apenas existe por este outro que dá o tom da cadeia de sentidos que este significante carrega, ou seja, o branco. Por mais que não seja nomeado, o indivíduo concreto branco também é racializado, onde este já é pressuposto uma subjetividade universal da humanidade. Por isso a psicanalista Neusa Sousa Santos em “Tornar-se negro” afirma que “o mito negro se constitui rompendo uma das figuras características do mito - a identificação - e impondo a marca do insólito, do diferente” (Santos, 1983, p.26).

A diferença aqui provocada é exatamente os resquícios da “nadirificação” sofrida pelo povo negro. A formulação da ideologia racial toma caráter de mito, exatamente, por ela se apresentar como algo não-relacional, ou seja, pela forma elíptica como os sentidos de branco foram constituídos.

No final, entendemos que a pressuposição da existência de um negro mítico, convoca a ideia de que existe também um branco mitológico. Este já conhecemos, o ideal europeu, líder das pequenas comunidades, que defende suas tradições, sua família, empregando a razão de maneira pragmática e em defesa das pequenas comunidades criadas por estes. Estes sujeitos que defendem as suas comidas daqueles que destruíram a sua cultura retirando o que há de autenticidade de suas pequenas comunidades lideradas por estes homens racionais. Está noção, que é ideológica por excelência, teve sua representação teórica no nível da filosofia, sendo esta noção de comunidade autênticas a base do romantismo alemão do século XVIII, que trouxe essa influência também através dos pensadores conservadores com Wagner e que fora expressa, apesar de suas importantes contribuições, por filósofo como Nietzsche e Heidegger. Esses pensadores, através destas influências, constituíram a noção do que entendemos o que é a Europa, que toma sua forma no começo do século XIX.

Com isso, queremos deixar claro de quem a formação dos sentidos da racialização, não partiu dos povos africanos, mas sim, do branco europeu em seu processo de destruição de outras culturas. Portanto, podemos entender que a raiz dos sentidos racialização e de todo o seu arsenal imaginário subsequente, vem da constituição original de povo enquanto unidade de identificação cultural que deve ser protegida de qualquer forma vindo do branco europeu.

Portanto, quem criou as estruturas fixas da racialização foi a branquitude, que também, na sua tentativa de estabelecer os limites do desenvolvimento do continente africano e seu capitalismo nascente, também foi a visão do branco europeu. É nessas pistas que o filósofo congolês Valentin Mudimbe (2013) fala sobre a *Invenção da África*. Foi a antropologia europeia que criou uma visão romântica do continente africano, tentando criar uma visão homogênea de todo o continente através da etnografia. Isso através de um sentido

de povo, na medida nos mesmos padrões dos nascentes Estados nacionais do século XIX. Ao construir a África como um lugar da não-razão se criou uma mística do continente africano enquanto um lugar, por assim dizer, do sensível, do corpo e da irracionalidade. Essas formas, em última instância, escondem que fora no continente africano que a matemática foi inventada, onde as influências mais importantes da filosofia são oriundas, e passa a tratar esse lugar desde uma posição de um pensamento mágico e colocando de lado as diversas culturas lá foram realizadas.

Com estes argumentos, queremos concluir que as formulações da racialização, são construtos imaginários, que produz uma noção de o que é ser negro que limita esses sujeitos os condena ao o inferno de não existir a possibilidade de ser. Essa é uma luta constante que todas as pessoas negras passam durante a sua vida inteira. Assim, podemos entender que a racialização, parafraseando Marx, é uma ficção real. Uma produção imaginária que produz impactos diretos em sujeitos, delimita a noção de Estado e identidade cultural e legitima a violência sistemática de diversos sujeitos diariamente.

Benedict Anderson (1989), afirma que os Estados nacionais são comunidades imaginadas. A própria noção de nação, remete a uma unidade de identificação cultural unitária, e é desta afirmação que nasce as definições de identidade. O Estado, enquanto Sujeito, dá garantias de uma noção de identidade subjetiva aos assujeitados. Assim, até este moment, falamos da questão dos sentidos do “negro” em um sentido mais geral, mas é importante citar rapidamente, que, dentro dos Estados onde de maneira desigual e combinada se combina fatores econômicos, políticos e ideológicos que formam formações sociais específicas, que a questão da racialização também se combina de maneira particular em cada Estado.

No caso do Brasil, o fator da racialização é marcado pela ideologia da Democracia Racial que fora hegemônica no começo do século 20 que empregava que no país não existia preconceito racial. Que aqui seria um paraíso racial, que a assimilação da cultura africana, a formação da identidade nacional, da sua influência na língua, na dança, culinária entre outros, e a miscigenação teria constituído um onde não teria sentido a questão da raça. O que o termo miscigenação esconde, é exatamente as condições reais onde a população negra era colocada, onde existia uma verdadeira política de “branqueamento” da população do país, através da imigração europeia.

Mesmo tendo símbolos da cultura negra enquanto marcos da identidade nacional, como o samba, ainda eram perpetuados o lugar de subalternidade conferido à população negra. Ainda, fora internalizada a relação das posições sociais colocadas entre brancos e

negros, até que o marco do branqueamento também fosse internalizado pela população negra equivalendo os significados do branco também a melhores condições econômicas e sociais.

O que a ideologia da Democracia Racial escondia eram políticas que legitimam a intolerância religiosa, como os sistemáticos ataques da polícia a terreiros de religiões de matriz africana, o controle populacional para que a população negra não saísse da periferia das cidades.

Essa noção foi combatida pelo movimento negro desde o seu nascimento, principalmente com figuras como Abdias Nascimento nos anos 60 e com a ditadura militar retomando ainda mais forte as falácias de Democracia Racial, figuras como Lélia Gonzalez, junto com o MNU foram linha de frente nesta luta. Ainda, essa segunda geração não caiu no marasmo da defesa de uma noção mística do que é o negro, no sentido de defender uma noção não-relacional da racialização. Pelo contrário demonstraram como as configurações particulares, e os encontros das diferentes culturas produziram uma noção própria de ser negro na segunda parte do século XX.

O sentido de ser negro, tem suas particularidades em cada Estado que não devem ser padronizadas acriticamente, no entanto, essas particularidades não se dão de forma unívocas, ou de forma unilateral, mas são constituídas por uma ideia conjunta da diáspora negra em todo o processo de escravização e da construção de novas identidades a partir desses locais. Assim, diferentemente de defender que existe uma homogeneidade nas culturas e identidades negras, a identificando com uma África mitológica constituída pelo colonialismo, é necessário entendermos que a própria noção de identidade, da identidade negra deve ser aberta, saindo da nadição colonialista.

A nossa aposta deve ser no sentido da abertura dos sentidos do que é ser negro, um sentido que deve ser relacional, não isolado, em uma formação “autopoiética” de uma cultura que constitui a si mesmo. E é nesse sentido que Paul Gilroy propõem a existência de um Atlântico negro, onde existiria uma noção como entre os indivíduos negros nos países fora do continente africano e que destes lugares múltiplas identidades poderiam surgir a partir do sentido do que significa ser negro. Essa noção nos permite sair das armadilhas impostas pelas questões “nacionais” que, por mais que processos de rupturas da figura da identidade se perfuram nesses limites, a verdadeira abertura para o sentido do que é ser negro só pode conquistada com a reconfiguração internacional da condição do negro no mundo, por isso é importante apostar no sentido de que os negros do mundo não têm pátria. A nossa aposta se dá na possibilidade da cultura como um arranjo, que não nos leva para um passado

romântico, prometido por nosso ancestrais, mas que leva para um futuro onde podemos chegar à dignidade ser.

Eu não sou o seu negro

Em 2017, o diretor de cinema haitiano, Raoul Peck, retomou os inacabados manuscritos do escritor norte-americano James Baldwin chamado de *Remember this house*, onde iria comparar a vida de três líderes do movimento negro norte-americano, Malcon X, Martin Luther King e Medgar Evers. O filme trata de como é a experiência de ser negro nos Estados Unidos, onde uma frase sua pode sintetizar o que significa a experiência do sujeito negro neste mundo, “Ser negro e relativamente consciente é estar quase sempre com raiva”.

Esta raiva é oriunda das suas impossibilidades impostas por este sistema, que deseja apenas nossos corpos dóceis para continuarmos a produzir para a sua manutenção e reprodução. Ser negro, no Brasil, também nos impele à furia. O segundo país mais negro fora do continente africano, que se vê sua juventude sendo assassinada diariamente sem nenhum motivo. Pessoas que sentem na pele diariamente os olhares de repressão, de medo, sendo negados de si a sua humanidade.

A raiva seria a resposta normal para todos, mas o que é produzido também são sofrimentos. Sentimentos de inferioridade, a dor de sofrer um ataque racista, sentir que está atrás dos demais pelas suas condições de vida, isso é uma realidade nas universidades de hoje em dia. Nesse sentido, é de extrema importância dar vazão a essas subjetividades não negando a origem social destes sofrimentos. A complexidade do nosso mundo coloca para nós dificuldades de outros lugares. Nesse sentido, as conceitualizações de Fanon que demonstram uma origem sociogenética na formação do indivíduo se demonstram de extrema relevância e devemos continuar trabalhando no sentido de desenvolvermos mais profundamente esse conceito para retirarmos dele o máximo que possa auxiliar na escuta desses sofrimentos.

Entendemos, portanto, que existem sofrimentos que são causados pela organização geral deste sistema, com seus traços políticos, econômicos e ideológicos. As respostas são diversas, porém não são imediatas para essa questão do racismo.

O desenvolvimento do capitalismo no final do século XX e começo dos XXI, abriu novas possibilidades para o sentido que é dado às identidades de cunho cultural, sendo concedidos alguns avanços parciais. Tivemos a melhora da condição financeira de alguns setores da população negra, no Brasil tivemos a afirmativa dsde o Estado da existência do

racismo no país, e uma série de medidas começaram a serem aplicadas por conta do histórico de luta dos movimentos negros, como a política de cotas que possibilitaram a entrada de milhares de jovens negros na universidade, e a começarem a produzir por si, trabalhos para pensar a questão negra.

Esses avanços são de extrema importância, porém, a identidade dentro do capital também se moldou. Asad Haider (2019), em seu livro, *Armadilhas da Identidade*, demonstra como a lógica neoliberal vem auxiliando na injeção de uma noção fechada de identidade, ou melhor dizendo, utilizando os Termos de Douglas Rodrigues Barros (2019), uma noção hipostasiada de identidade, que as fixa, e as tornam não relacionais, ou seja, ela aparecem de forma mítica, com uma noção individual, *self-made man*. Inclusive, toma categorias utilizadas para realizar uma crítica ao sistema que criou essas identidades fixas e as reconfiguram para caberem dentro do sistema.

A lógica liberal é a fundadora da noção de individualidade à seco, ou seja, uma individualidade sem relação com o coletivo. Os pequenos avanços possíveis que ocorreram dentro do capitalismo possibilitaram que essa noção ideológica tivesse cada vez mais espaço dentro dos movimentos antirracistas, que passaram a ter estratégias que passam dentro da lógica do mercado. A importância da sociogênese é essa: entendermos a relação entre a produção da racialização e a estrutura do capital.

Hoje, falamos muito de racismo estrutural, porém de qual estrutura está se falando? Existe saída dessa estrutura ou estamos fadados a reprodução da barbárie até a nossa auto destruição?

Existe nessa questão um espaço em aberto, e seu preenchimento deve ser político. A estrutura neoliberal que aumenta ainda mais a lógica do capital em sua pulverização dos indivíduos, minando cada vez mais saídas coletivas, necessitando uma sublevação de um “Eu”, de uma identidade uniforme, indivisível.

“É exatamente por isso que a elevação da identidade não-relacional implica uma subordinação colonizada: porque elide as contradições da ficção de um Eu sempre em transformação e se coloca no elemento conservador de um olhar hegemônico que ignora e coisifica aquele que não é tido como um outro” (Barros,2019, p.43).

E precisamos deixar claro, a identidade que tem subido a essa altura é, principalmente a branca. Vemos a elevação da extrema-direita nos últimos anos, com um discurso que se aproxima do supremacismo branco, com figuras como Trump e Bolsonaro, retomando a ideia

de unidade nacional. É esta noção que eclipsa as relações concretas e mitifica os sentidos da racialização.

Por isso, não podemos procurar saídas imediatas para questões desta ordem, devemos nos lembrar da crítica radical de Fanon à racialização. Para Fanon, em última instância, não existe condição humana que não exista o sofrimento, e ainda, sobre a questão das identidades entendemos que enquanto existir capitalismo, não existe possibilidade de pertencimento total a uma identidade.

Ao aproximarmos as noções de sociogênese e da interpelação em sujeito, indicamos como a construção do sujeito tem influência das relações sociais objetivas que constituem um determinado modo de produção. Como apontamos existem diferenças nas concepções de sujeito de ambos os conceitos, contudo, se tomarmos a sociogênese como empréstimo para pensarmos as implicações da ideologia em um âmbito individual podemos avançar na reflexão sobre essa relação.

Um dos indícios do trabalho de Althusser é a existência de uma cisão entre sujeito e identidade. O que Althusser fala de formação ideológica de sujeito na verdade remete ao sentido mais primordial de identidade. A noção de sujeito e identidade mudam conforme as condições históricas. Agora que estamos frente ao auge do neoliberalismo, a identidade toma uma forma primordial no enquadramento ideológico. Hoje não estamos “assujeitados” a apenas um sentido de sujeito, mas sim a entidades previamente estabelecidas, identidades, não no sentido clássico, na forma de identidades que são modificadas conforme a experiência do sujeito, porém, identidades hipostasiadas. A racialização é o maior exemplo disso, o sujeito é interpelado na identificação racializada do negro. O que nos é colocado não é acabar com a identidade, pois, se tomarmos a homologia proposta a identidade em geral é também omni-histórica. Assim, a questão é a produção de identidades que procuram constituir novas aberturas para novas relações sociais e subjetividades.

O que queremos indicar é que, para a pergunta interditora, o “ei, negro!”, existem outras respostas possíveis, que como as indicadas por James Baldwin, podem ser respondidas com um grande “eu não sou o sei negro”. Com essa frase temos a nossa aposta de que a afirmação de uma identidade possa possibilitar a abertura para novos sentidos. Ao não afirmar apenas que é negro, mas *não o seu negro*, podemos entender que essa negativa se dirige na verdade ao Sujeito que organiza a cadeia simbólica. Uma negativa que na verdade possibilita a organização de novos arranjos para o sentido do que é ser negro.

Referências

- ANDERSON, B.; LÓLIO LOURENÇO DE OLIVEIRA. Nação e consciência nacional. São Paulo: Editores Atica, 1989.
- ALTHUSSER, L.; AUGUSTO, J. Aparelhos ideológicos de Estado: nota sobre aparelhos ideológicos de Estado. Rio De Janeiro (Rj): Graal, 2003.
- ALTHUSSER, L. Por Marx, Campinas(RJ), Unicamp, 2018
- BAKHTIN, M.; VOLOCHINOV, V. N. Marxismo e filosofia da linguagem. São Paulo: Hucitec, 1981.
- BALDWIN, J. Numa terra estranha. São Paulo (Sp): Circulo Do Livro, [1983, [s.d.].
- BARROS, Douglas Rodrigues. Lugar de negro, Lugar de Branco: Esboço para uma crítica à metafísica racial. São Paulo (SP): Hedra, 2019
- BELLO, E.; DE OLIVEIRA, M. F. Uma introdução filosófica à vida e ao pensamento de Frantz Fanon na visão de Lewis Gordon. Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito, v. 8, n. 1, 29 fev. 2016.
- BENTOUHAMI, H.; GORDON, L. Fanon, critique du “fétichisme méthodologique”. Actuel Marx, v. 55, n. 1, p. 49, 2014.
- DU BOIS, William Edward Burghardt. As almas da gente negra. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1999.
- D’ATRI, A. Pão e Rosas, São Paulo, Iskra. Ed3ª, 2021
- FANON, Frantz. Os condenados da terra. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2010.
- FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. “A emoção é negra e a razão é helênica? Considerações fanonianas sobre a (des)universalização do”. Revista Tecnologia e Sociedade (Online), v. 1, p. 121-136, 2013.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. Frantz Fanon: um revolucionário, particularmente negro. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018a.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. O Encarceramento em massa e os aspectos raciais da exploração de classe no Brasil. Encarceramento em Massa, símbolo do Estado Penal. PUC Viva, ano 11, n.39, p. 14-27, set./dez.2010.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo. In: BLAY, Eva. Alterman. (Org.). Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 75-104.

- FAUSTINO, Deivison Mendes. A disputa em torno de Frantz Fanon: a teoria e a política dos fanonismos contemporâneos. São Paulo: Intermeios, 2020.
- GORDON, Lewis R. What Fanon said: a philosophical introduction to his life and thought. New York: Fordham University Press Publication, 2015.
- GILROY, P. O Atlântico Negro : modernidade e dupla consciência. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- GILLOT, P. Althusser e a psicanálise. São Paulo, Ideias&Letras, 2019
- GRAMSCI, A. et al. Cadernos do cárcere. [s.l.] Rio De Janeiro Civilização Brasileira, 2007.
- HALL, S. et al. Da diáspora : identidades e mediações culturais. Belo Horizonte, Mg: Ufmg ; Brasília, Df Unesco, 2003[s.d].
- HAIDER, A. As armadilhas da identidade: Raça e classe nos dias de hoje. São Paulo (SP), Veneta, 2019
- JAMES, C. L. R. Os jacobinos negros : Toussaint L'Ouverture e a Revolução de São Domingos. São Paulo: Boitempo, 2000.
- MARCELLO PABLITO; DANIEL ANGYALOSSY ALFONSO; LETICIA PARKS. A Revolução e o negro. Tradução: Jéssica Antunes; Tradução: Paula Vaz de Almeida; Tradução: Seiji Seron. São Paulo. Iskra 2a. ed. 2019.
- MARX, K. et al. A ideologia alemã crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. [s.l.] São Paulo Boitempo, 2007.
- MARX, K.; RUBENS ENDERLE. O capital : crítica da economia política ; livro primeiro - o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.
- MBEMBE, A. Crítica de razão negra. Lisboa, Portugal: Antígona, 2014.
- MUDIMBE, V. Y.; MEDEIROS, A. A invenção de África : gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Mangualde, Portugal: Edições Pedagogo ; Luanda, Angola, 2013.
- RIOS, F, LIMA, M Org. Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaio, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro, Zahar, 2020
- SEKYI-OTU, Ato. Fanon's dialectic of experience. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996
- SOHN-RETHEL, A. INTELLECTUAL AND MANUAL LABOUR : a critique of epistemology. S.L.: Haymarket Books, 2021.
- SOUZA, Neusa Santos. Tornar-se negro ou As vicissitudes da identidade no negro brasileiro em ascensão social. [s.l.] Rio De Janeiro Ed. Graal, 1983.
- TROTSKY, L. et al. Stalin : el gran organizador de derrotas : la III Internacional después de Lenin. Buenos Aires: Ediciones Ips, 2012.