

CRISE DE IDENTIDADE: A BUSCA DE UMA “ÁFRICA PERDIDA” COMO RESPOSTA ÀS ANGÚSTIAS DO CAPITALISMO

IDENTITY CRISIS: THE SEARCH FOR A “LOST AFRICA” AS A RESPONSE TO THE ANXIETIES OF CAPITALISM

RESUMO: A África que permeia o imaginário de parte considerável do Brasil é constituída pela ideia de berço da negritude. Por esse motivo, muitos negros brasileiros identificam-se como africanos ou descendentes destes. Contudo, essa representação do continente costuma ser imprecisa do ponto de vista da história e da realidade atual. Nesse sentido, é possível afirmar que o que se busca é uma África idealizada que teria ficado soterrada pela vida real dos povos que habitam aquela região. A necessidade por essa identificação, por sua vez, é fruto de uma “crise de identidade” que se alastra com o desenvolvimento do capitalismo. Com a crescente dissolução dos laços sociais e a ascensão da cultura do individualismo, o ser humano sente-se cada vez mais isolado e ansioso por uma religação. Nesse contexto, a identidade africana se apresenta como um consolo, porque une, de certa forma, pessoas que possuem supostas semelhanças.

CRISTIAN A. S. DE JESUS

PALAVRAS-CHAVE: Crise de identidade; África Perdida; Capitalismo.

ABSTRACT: The Africa that permeates the imagination of a considerable part of Brazil is constituted by the idea of the cradle of blackness. For this reason, many black Brazilians identify themselves as Africans or descendants of Africans. However, this representation of the continent is often inaccurate from the point of view of history and current reality. In this sense, it is possible to affirm that what is sought after is an idealized Africa that would have been buried by the real life of the peoples who inhabit that region. The need for this identification, in turn, is the result of an "identity crisis" that is spreading with the development of capitalism. With the increasing dissolution of social bonds and the rise of the culture of individualism, human beings feel increasingly isolated and yearn for reconnection. In this context, African identity presents itself as a consolation, because it somehow unites people who have supposed similarities.

Editor-Gerente
[Ivaldo Marciano de França Lima](#)

KEYWORDS: Identity Crisis; Lost África; Capitalism.

CRISE DE IDENTIDADE: A BUSCA DE UMA “ÁFRICA PERDIDA” COMO RESPOSTA ÀS ANGÚSTIAS DO CAPITALISMO

Cristian Arão Silva de Jesus¹

Introdução

Contemporaneamente um número considerável de ativistas e movimentos sociais tem assumido a identidade como paradigma através da chamada política identitária. Como durante muito tempo as minorias sociais foram inferiorizadas, tornou-se difícil para as pessoas desses grupos sentirem orgulho de quem eram. Por esse motivo, ficou represado o desejo de afirmar qualidades positivas dos negros, das mulheres, dos homossexuais e demais categorias que sofreram e sofrem com preconceitos. É nesse contexto que o identitarismo surge com a ideia de defesa da própria identidade em um mundo cada vez mais marcado pelo individualismo e pela competitividade. Contudo, é lícito perguntar: será que a afirmação da identidade é uma forma interessante de lutar contra os preconceitos e a discriminação?

Na polifonia do mundo digital, percebe-se que muitos “ativistas” que assumem a tarefa de defender a sua identidade como uma atividade vital, não compreendem como funciona o processo de identificação, nem refletem sobre as possíveis implicações indesejáveis dos seus atos. A identidade, nesse contexto, é considerada, muitas vezes, como algo fixo e imutável, e que precisa, talvez, ser descoberta. Não se compreende aí que a identidade é algo fluído, móvel, incerto e que só existe em dada conjuntura. Por parte de indivíduos negros, a busca pela identidade negra é também a procura por uma raiz africana; assim, ser negro é também ser africano. A partir daí procura-se reestabelecer antigas tradições da África, costumes, religiões, nomes próprios, etc. Todavia, a procura pela identidade africana parece ser algo mais complexo do que aparenta.

Em busca da África

A busca por uma identidade africana por parte de pessoas não nascidas na África é realizada contemporaneamente por indivíduos que se identificam como africanos na diáspora. Ainda que esse fenômeno possa parecer algo próprio do século XXI, não é exatamente uma novidade. O movimento back-to-África, que surge nos Estados Unidos ainda no final do século XVIII, tinha como objetivo possibilitar a ida dos negros estadunidenses ao lugar de sua suposta

origem no continente africano. É nesse contexto que é fundada a Libéria, colonizada por ex-escravos e descendentes de escravos (REDKEY, 1969).

Todavia, nesse primeiro momento a ideia de “volta à África” foi mais defendida pela população branca estadunidense do que pelas pessoas negras, porque eram os brancos que estavam incomodados com a presença de ex-escravos recém libertos. Muitos negros não compactuaram com a ideia justamente por não se reconhecerem como africanos. No Brasil houve um movimento semelhante de emigração de negros. Aqui, o destino foi o território que atualmente compõe a região de Benin, Togo e Nigéria. Os negros, contudo, não foram reconhecidos como africanos e sim como brasileiros (mesmo porque muitas pessoas nem tinham essa região da África como origem). Nessa circunstância, surge uma nova identidade para definir o brasileiro emigrante, nasce aí o *agudá* (GURAN, 2000).

Tempos depois, já no início do século XX, um novo contexto social fez com que o back-to-África fosse retomado como pauta, dessa vez defendida por setores dos movimentos sociais negros. É sob essa conjuntura que a proposta de volta à África é retomada por Marcus Garvey, um ativista jamaicano que viveu nos EUA no período do *Harlem Renaissance*.² Na América do Norte, Garvey estabelece uma filial de sua organização, AUPN (Associação Universal para o Progresso Negro), justamente no bairro do Harlem, e passa a ser um dos pensadores mais influentes sobre a questão da identidade negra até os dias de hoje.

Em sua jornada para conseguir propiciar o deslocamento dos negros norte-americanos até a África, buscou o inesperado apoio de grupos supremacistas brancos, como o da Ku Klux Klan. De acordo com Paul Gilroy, em *Black Fascism*, em comum, a AUPN e a Klan possuíam o fato de que ambas as organizações eram contrárias à miscigenação e a favor da segregação racial (GILROY, 2000, p. 74). Contudo, mesmo contando com o apoio dos racistas brancos, que também queriam que os negros fossem para a África, o resultado da tentativa de emigração novamente deu errado. Devido à recusa de apoio da Libéria e os problemas ocasionados pela postura da AUPN que havia, dentre outras coisas, atribuído o cargo de Presidente da África a Marcus Garvey em um congresso em 1920, o plano não se realizou como o esperado.

Apesar das tentativas frustradas de um retorno ao continente africano, a ideia existente no back-to-África continuou presente no ideário de muitos ativistas, de modo que ela foi reformulada como uma busca interna e espiritual. Assim, o regresso passou a ser algo fictício através da recuperação de tradições e costumes. Entretanto, essa busca por um ideal da África

¹ Doutor em Filosofia (UFBA), divulgador científico do canal A Coruja Diurna, e membro do Grupo de Pesquisa África do Século XX. cristian_arao@hotmail.com

² O *Harlem Renaissance* (renascimento do Harlem) foi um movimento cultural, social e político que teve como epicentro o bairro do Harlem, em Nova York nos anos 1920. Nesse contexto, houve uma explosão de artistas e pensadores negros que levantavam a bandeira do orgulho racial.

costuma resultar na afirmação de uma série de valores artificiais que pouco correspondem à vida no continente africano. Nas palavras de Amiri Baraka, é uma “performance artificial, uma tentativa de se passar por africano” (BARAKA Apud HAIDER, 2019, p. 105).

Todavia, artificialidade não é um problema em si, pois toda narrativa sobre identidade é uma invenção. A África foi inventada diversas vezes, primeiro pelos europeus que criaram narrativas para definir o continente e depois por pessoas que passaram a se identificar como africanas. Portanto, não é da busca que surge a identidade, e sim da criação, da invenção. O problema com a ideia de busca ou recuperação é justamente o não reconhecimento do caráter artificial, fluído e ficcional da identidade, porque espera-se dela estabilidade e segurança.

Capitalismo e a crise de identidade

Kathryn Woodward argumenta que essa busca identitária é resultado de uma crise de identidade (WOODWARD, 2014, p. 26). Essa crise, segundo a autora, é ocasionada pelas transformações políticas e econômicas que causam um ambiente de fluidez e recorrente mudança. Nesse contexto, “Mesmo que o passado que as identidades atuais reconstroem seja, sempre, apenas, imaginado, ele proporciona alguma certeza em um clima que é de mudança, fluidez e crescente incerteza” (WOODWARD, 2014, p. 25).

De acordo com Erich Fromm, o modo de vida capitalista é o terreno perfeito para essa crise de identidade, porque sob o capitalismo o individualismo e a heteronomia são peças fundamentais, além da já citada instabilidade. Por esse motivo, o indivíduo burguês é um sujeito angustiado. Nesse cenário surge um pseudo-eu, uma identidade “falsa” que toma o lugar do desenvolvimento pessoal genuíno que não pôde se realizar devido aos limites da vida sob a sociedade industrial avançada.

A perda do eu e sua substituição por um pseudo-eu deixam o indivíduo em um estado de intensa insegurança. Ele fica obcecado por dúvidas, já que, sendo essencialmente um reflexo das expectativas que outras pessoas têm com relação a ele, de certo modo perdeu sua identidade. **Com o fito de vencer o pânico resultante dessa perda de identidade, ele se vê compelido a conformar-se, a procurar sua identidade graças à contínua aprovação e reconhecimento dos outros.** Como ele não sabe quem é, ao menos os outros saberão se agir segundo a expectativa deles; se eles souberem, também saberá, desde que aceite a palavra deles (FROMM, 1981, p. 165, grifo meu).

Karl Marx, n’*O Capital*, antes de explicar o funcionamento econômico do capitalismo, analisa como esse sistema político e econômico se constitui baseado em um “feitiço” que cria formas de vida. É no início do primeiro volume da obra que o filósofo apresenta o conceito “fetichismo” e expõe como o capitalismo é antes de mais nada uma fábrica de sujeitos. O termo

fetichismo é uma versão francesa da palavra “feitiço” da língua portuguesa. Esse vocábulo surge, no século XV, do contato dos colonizadores portugueses com povos que habitavam a região que mais tarde constituiria Angola. Os europeus adaptaram a palavra *nkisi* (*inquice*), que em quimbundo significa “receptáculo”, e daí surgiu a palavra feitiço para designar objetos sagrados que seriam “animados”.

Marx utiliza a variante do termo usada pelos franceses para explicar como o capitalismo cria formas de vida. Em *O capital*, o autor argumenta que existe uma espécie de feitiço que faz com que a mercadoria e o próprio capital pareçam ter vida própria. Nesse contexto, o indivíduo é concebido como uma coisa; é, portanto, a subjetivação das coisas e a coisificação do ser humano (ARÃO, 2015). Isso acontece, segundo Marx, devido à divisão do trabalho e a transformação do trabalhador em uma peça na engrenagem de produção. Nessa conjuntura, trabalho significa ação repetitiva de funções que faz com que o produtor não reconheça o produto final do trabalho como algo que surge da sua atividade. É por esse motivo que a mercadoria possui uma aura miraculosa, ou, nas palavras de Marx, um caráter enigmático e misterioso.

De onde surge, portanto, o caráter enigmático do produto do trabalho humano, assim que ele assume a forma mercadoria? [...] O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais dessas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos (MARX, 2017, p. 147).

Como não há um controle por parte dos trabalhadores sobre a produção, é como se houvesse uma inversão que coloca as pessoas à serviço da fabricação e, por conseguinte, à serviço da mercadoria. A mercadoria precisa ser construída, transportada e vendida, é a necessidade dela que faz com que os seres humanos trabalhem. A ausência de controle humano existe não só por parte do proletariado, mas também por parte dos capitalistas. Os diretores e donos das fábricas também não escolhem exatamente o quê ou o quanto será produzido, porque é necessário responder as demandas do mercado; percebe-se aí o feitiço que torna humano o capital. É a partir dessa prosopopeia que consideramos que devemos organizar a sociedade para satisfazer o mercado e não as pessoas.

Na verdade, o caráter de valor dos produtos do trabalho se fixa apenas por meio de sua atuação como grandezas de valor. Estas variam constantemente, independentemente da vontade, da previsão da ação daqueles que realizam a troca. Seu próprio movimento social possui para eles, a forma de um movimento de coisas, sob cujo controle se encontram em vez de eles as controlarem (MARX, 2017, p. 150).

O ser humano, nesse cenário, está numa condição em que a heteronomia é uma peça fundamental. Se as pessoas se tornam máquinas nas linhas de produção para servir à mercadoria e ao capital, a necessidade de obediência é introjetada, de modo que se torna cada vez mais difícil o cultivo da autonomia. Com o capitalismo aprendemos que devemos escolher nossos empregos, por exemplo, de acordo com a necessidade do mercado, não com os nossos desejos, inclinações ou vontades. Além da heteronomia há também uma dissolução dos laços sociais, porque a relação entre os seres humanos passa a ser mediada pelas coisas. Como é a mercadoria que assume o papel de sujeito, há “relações reificadas [coisificadas] entre as pessoas e relações sociais entre coisas” (MARX, 2017, p. 148). Assim, há um déficit também na própria sociabilidade humana que passa a ter relação com as coisas que as pessoas possuem.

Com isso é possível compreender a mentalidade individualista presente no capitalismo. De acordo com Marx, no sistema capitalista, os indivíduos são como o personagem de Daniel Defoe, Robinson Crusoe. No romance, o protagonista, após um naufrágio, vê-se isolado em uma ilha tendo que responder a todas as suas necessidades de forma completamente independente. Marx usa o termo “robinsonada” para explicar a prática de pensar a condição humana a partir dessa ideia de sujeito insular e autossuficiente, como um náufrago (MARX, 2017, p. 151). Essa perspectiva pode ser encontrada em filósofos contratualistas (a ideia de contrato surge porque os seres humanos teriam supostamente uma vida anterior ao contato com outros indivíduos) e em economistas como Ricardo. Responsável pelo seu sucesso ou fracasso, o indivíduo deve negociar e disputar com outros, igualmente ávidos pelo poder e inebriados pela cupidez.

Todavia, essas características não correspondem à totalidade da natureza humana. Se o ser humano possui esses traços de egoísmo, isso diz respeito à humanidade sob o capitalismo. De forma contrária ao que essa crença prega, o ser humano é antes de mais nada um animal gregário. Nesse sentido, a desagregação ocasionada pela forma de vida capitalista tenta subverter a condição humana, com o intuito de transformar os homens e mulheres em seres independentes uns dos outros.

A psicologia das massas, a política identitária e o “consolo da identidade”

O que resulta desse empreendimento é um mal-estar social causado justamente pelo isolamento e pela dissolução dos laços sociais que nos impele a buscar a reconfiguração de algum tipo de noção de comunidade. Essa condição é retratada no início do *Mal-estar na civilização*, onde Freud relata a fala de um amigo que lhe descreve um certo “sentimento oceânico” (FREUD, 2011 a, p. 8) que faz com que o sujeito se religue com o todo e sinta que ele é algo mais do que só um indivíduo. Esse sentimento de fazer parte de algo maior é analisado

também em *A psicologia das massas e a análise do Eu*. Nessa obra, o psicanalista explica como a formação de grupos cria uma espécie de alma coletiva. Daí surge uma massa psicológica baseada na identificação das pessoas entre elas e delas com um líder. Nesse contexto, há um fortalecimento dos laços internos que tende a homogeneizar os participantes. Fazer parte de um grupo, nesse cenário, é também ser o grupo.

De acordo com Freud, nessa condição, o indivíduo tem um déficit no pensamento crítico e um aumento na agressividade e na violência. A diminuição das capacidades críticas ocorre porque o que importa nessa conjuntura é a adesão (ou performance de adesão) às diretrizes do grupo. Por esse motivo, a capacidade de julgamento é comprometida em favor da integração. Do outro lado, a agressividade e a violência são aumentadas, porque sentimentos nocivos que outrora eram represados e reprimidos vêm à tona quando o sujeito está numa massa psicológica. Isso acontece porque no contexto do grupo, como o indivíduo faz parte de algo maior que ele, julga não precisar reprimir mais o ódio, os preconceitos, a raiva, etc.

As condições de vida sob o sistema capitalista fazem com que as pessoas se sintam inseguras, angustiadas e solitárias, e isso faz com que surja uma necessidade de agrupamento, segurança e direcionamento. A massa psicológica precisa justamente dessa conjuntura para aflorar; pessoas perdidas tendem a procurar auxílio e direção. É por isso que indivíduos aflitos e angustiados buscam uma religião (ARÃO, 2021). Como o termo religião acusa, uma das saídas para essa necessidade de comunhão e comunidade é encontrada nas religiões. Contudo, a experiência religiosa não é a única resposta para as angústias de pessoas desgarradas. Ante um mundo cada vez mais competitivo e individualista “alguns escolhem o consolo do fundamentalismo. Mas, outros escolhem os consolos da identidade” (HAIDER, 2019, p. 29). Porém, a identidade que surge aí como uma possível saída para esse problema do individualismo burguês, acaba por repetir a mesma lógica.

Ora, a fixação da identidade, seja de que natureza for, longe de ameaçar a ordem neoliberal, aparece, ao contrário, como bater em retirada para os sujeitos cansados de si mesmos, para todos os que abandonaram a corrida ou foram excluídos dela logo de saída: pior, ela reproduz a lógica da concorrência no nível das relações entre as "pequenas comunidades". Longe de valer por si mesma, independentemente de qualquer articulação com a política, a subjetivação individual está ligada no mais profundo de si mesma à subjetivação coletiva [...] A invenção de novas formas de vida somente pode ser uma invenção coletiva, devida à multiplicação e à intensificação das contracondutas de cooperação (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 401, grifo meu).

Assim, por mais que o impulso que leva a criação de grupos identitários seja ocasionado por um anseio de fugir da lógica capitalista, o estabelecimento de comunidades identitárias mantém a perspectiva de desagregação, porque preserva a ideia de separação. A lógica do “cada

um por si” transforma-se em “cada grupo por si”. Nesse contexto, as pautas políticas, que deveriam ser a razão de ser dos movimentos, tornam-se, muitas vezes, somente o motivo para agregar as pessoas em uma causa comum; ser a favor de algo ou contra alguma coisa faz com que as pessoas se identifiquem umas com as outras e também as torna especiais, com uma nobre missão a ser realizada. Missão essa que a maioria da humanidade não estaria disposta a comprometer-se.

Quando não se tem a identidade como referencial, a finalidade da luta é a criação de uma condição em que não seja mais preciso lutar. O trabalhador que reconhece a alienação do seu trabalho, luta justamente para não ser mais um trabalhador explorado, para criar um mundo onde não exista essa condição. Por outro lado, quando a identidade é o referencial e define a vida do militante, a questão aparece de outra forma.

A atividade supostamente revolucionária do ativista é uma rotina cega e estéril – uma constante repetição de umas poucas ações sem potencial para a mudança. **Ativistas provavelmente resistiriam à mudança se ela viesse, porque ela destruiria as fáceis certezas de seu papel e o agradável pequeno nicho que eles cavaram para eles mesmos.** Como chefes de sindicatos, ativistas são eternos representantes e mediadores. Da mesma forma que líderes sindicais seriam contra o sucesso dos trabalhadores na luta porque isto provavelmente os colocaria fora do emprego, o papel do ativista é ameaçado pela mudança. De fato, a revolução, ou mesmo algumas mudanças reais nessa direção, desagradariam profundamente ativistas por destituí-los de seus papéis. Se *todos* se tornam revolucionários então você não é mais tão especial, não é? (X, A. 2012, p. 6, grifo meu).

Nota-se aí a presença do individualismo burguês na ideia de “ser diferente”, de estar numa posição em que o resto da sociedade não está. Por isso, não são raros os acontecimentos que refletem o moralismo de muitos grupos identitários, como, por exemplo, o policiamento da linguagem. Embora muitas expressões preconceituosas e ofensivas tenham se mantido no vocabulário comum e precisem ser repensadas, elas não são o fundamento da opressão. Deslocar a atenção para esse lugar, além de não resolver a questão, enfraquece a luta, pois lança-se luz sobre consequências no lugar de iluminar as causas, e nesse enxugar de gelos a estrutura permanece intacta, e tudo isso com o ônus de ganhar antipatia de parte considerável da população.

Aqui é importante negritar o fato de que a crítica ao identitarismo realizada nessas páginas de forma alguma representa uma minimização ou desconsideração das demandas de grupos que sofrem toda ordem de preconceito e violência. A luta contra o racismo, o sexismo, a homofobia, dentre outras pautas, é extremamente importante, e justamente por esse motivo, faz-se necessária a reflexão sobre as maneiras como as questões são colocadas. Portanto, a crítica não é direcionada a toda luta, mas às que se encaixam na noção de identitarismo, que pode ser

definido como um tipo de militância fundamentada na ideia de identidade e que tem por objetivo a afirmação da mesma.

A expressão “política identitária” surge com o Coletivo Combahee River (CCR) no ano de 1977 nos Estados Unidos. Esse grupo, formado por mulheres negras e lésbicas, tinha como propósito introduzir as pautas antirracistas, antimachistas e anti-homofóbicas na agenda política da esquerda. Assim, a luta contra os preconceitos e o reconhecimento das identidades deveria ser assumida como objetivo do projeto de revolução socialista. Percebe-se, dessa forma, que, originalmente, o identitarismo apresenta-se como uma proposta de construção de uma ideia mais ampla de socialismo. Nesse contexto, os objetivos das ativistas são também a crítica ao capitalismo e a luta pela sua superação. “Para o CCR a prática política feminista significava, por exemplo, participar dos piquetes durante greves na construção civil durante os anos 1970. Mas, a história que se seguiu pareceu virar tudo de pernas para o alto” (HAIDER, 2019, p. 33).

O identitarismo do Combahee River surge na esquerda, comprometido com a luta pelo socialismo e com estreitos laços com diversos grupos de trabalhadores, que poderiam não ter ligação com o feminismo ou o movimento negro. A ideia de coalizão apresenta-se aí como fundamento para a perspectiva de luta que visa a emancipação universal; nesse cenário, a mulher negra e lésbica não luta somente pela libertação dela própria, mas sim da humanidade. Da mesma forma, a inclusão das pautas de identidade demanda também que o homem, branco e heterossexual, ao lutar pela emancipação universal, lute também pelo fim da homofobia, do racismo e do sexismo. Contemporaneamente, a expressão “política identitária” possui um significado diametralmente oposto. De acordo com Asad Haider:

O exemplo mais recente e mais marcante foi a campanha presidencial de Hillary Clinton, a qual adotou a linguagem da “interseccionalidade” e do “privilégio” e usou as políticas identitárias para combater o surgimento de uma opção de esquerda no Partido Democrata, em torno de Bernie Sanders. Os apoiadores de Sanders foram condenados como “manos do Bernie”, apesar de haver amplo apoio entre as mulheres. Eles foram acusados de negligenciar as preocupações dos negros, apesar do efeito devastador para muitos negros americanos do comprometimento corrente dominante do Partido Democrata com as políticas neoliberais [...]. O liberalismo dos Clinton terminou no fim das contas fazendo mais mal às comunidades negras do que Reagan fez (HAIDER, 2019, p. 34).

Sobre essa transformação de sentido, a própria Demita Frazier, uma das militantes do CCR, deixou claro que o que se pretendia fazer com a política identitária nada tem a ver com o que se faz hodiernamente. Se a ideia original estava baseada na concepção de soma, coalizão e criação de laços entre os oprimidos para uma compreensão mais ampla de humanidade e emancipação universal, na contemporaneidade, os identitários acreditam que cada categoria de oprimido deve se focar na emancipação exclusiva dos seus. Aqui, percebe-se que se perde a ideia

de coalizão e surge a perspectiva de que somente quem sofre um tipo de opressão tem “autoridade” para posicionar-se contra ela. O novo Robinson Crusoe (agora da esquerda) não é mais exatamente um indivíduo isolado, é uma reunião de “supostos” iguais que devem reconhecer-se uns nos outros através da etnia, do gênero, da orientação sexual ou de outro fator que os coloque em algum tipo de desvantagem na sociedade.

Na sua forma ideológica contemporânea, diferentemente da sua forma inicial como teorização da prática política revolucionária, a política identitária é um método individualista. Ela é baseada na demanda individual por reconhecimento e toma essa identidade individual como ponto de partida. Ela assume essa identidade como dada e esconde o fato de que todas as identidades são construídas socialmente. E porque todos nós temos necessariamente uma identidade que é diferente da de todos os outros, ela enfraquece a possibilidade de auto-organização coletiva. O paradigma da identidade reduz a política a quem você é como indivíduo e a ganhar reconhecimento como indivíduo, em vez de ser baseada no seu pertencimento a uma coletividade e na luta coletiva contra uma estrutura social opressora. Como resultado, a política identitária paradoxalmente acaba reforçando as próprias normas que se propõe criticar (HAIDER, 2019, p. 49-50).

Ao buscar uma religião através da noção de identidade, os identitários terminam criando uma perspectiva de exclusão. A busca por um “eu sou” é também a afirmação de uma infinidade de “não sou”. Por isso, “Um mundo da identidade absoluta é também um mundo da diferença absoluta” (HOLLOWAY, 2003, p. 99). Há nesse contexto a primazia do verbo “ser” sobre os demais; o que interessa aí é o que a pessoa “é” e não o que ela faz com isso. Nesse sentido, há uma certa violência na identificação, porque ser alguma coisa, nesse cenário, limita e prende as pessoas ao que elas foram identificadas. Desse modo, a etnia, a nacionalidade, o gênero, a orientação sexual ou o que quer que identifique a pessoa, a aprisiona num certo modo de viver.

A violência da identificação, então, não é meramente conceitual. O método científico de pensamento identitário é o exercício do poder-sobre. O poder se exerce sobre as pessoas por meio de sua identificação efetiva. Assim, a produção capitalista se baseia na identificação: isto é meu. A lei também se baseia na identidade: a pessoa sujeita a um processo legal é identificada, separada de todas as demais que, de alguma forma, podem ser consideradas corresponsáveis. A identificação se expressa fisicamente: nas algemas que identificam a pessoa como acusada de um crime, no tratamento da pessoa como um indivíduo identificado, no aprisionamento, possivelmente na execução, esse supremo ato de identificação que diz “você é e foi e já não será”. O caráter do ser, a identidade, a negação do devir, é morte (HOLLOWAY, 2003, p. 113).

Identificação é, portanto, dominação; é um processo que determina o que a pessoa pode ou não fazer. **Quando um militante identitário recusa-se a ler um pensador por ser europeu, ele está somente reforçando a ideia racista de que aquele conteúdo não deve chegar até ele.** Quando acredita que deve voltar-se exclusivamente para as produções culturais de etnias

supostamente assemelhadas a sua, está excluindo o resto do mundo e mantendo-se entrincheirado frente à diversidade que o mundo tem a oferecer, limitando, assim, as suas possibilidades e a sua presença no mundo.

Ao fazer isso, entretanto, o ativista identitário não pensa estar estreitando o seu potencial, mas recuperando uma essência que lhe foi negada pelo processo de colonização; ao afirmar a sua negritude, julga estar confrontando um sistema racista. Contudo, por mais que essa atitude seja compreensível, ao fazer isso, ainda que não perceba, está limitando a si mesmo e se prendendo a uma noção estática de identidade. Em função disso, busca valores perdidos que seriam superiores à axiologia da civilização ocidental, e, nesse processo, evoca um passado idílico, belo e também irreal e contraproducente.

Marcien Towa é um dos críticos dessa concepção de negritude. De acordo com ele, esse processo de identificação e afirmação da identidade faz com que se mantenha a relação de dominação em que o ocidente (ou o branco) permanece no papel de mestre, que possui uma identidade genérica e livre, enquanto o negro continua aprisionado em sua identidade específica. Retomando Fanon, Towa defende que a saída dessa armadilha está justamente na afirmação do caráter genérico. É, portanto, a assunção de uma perspectiva aberta de uma identidade autocriadora (TOWA, 2015, p. 70).

A luta por emancipação, para Towa, está ligada diretamente à capacidade de autotransformação; é de alguma maneira a luta por uma não identidade, é a revolta para não ser classificado, dividido e excluído. Com isso, não se pretende defender aqui a inexistência de identidades e da desigualdade entre gêneros, etnias, etc. Onde há preconceito, deve haver resistência e luta por reconhecimento. Contudo, creio não é produtora partir de uma perspectiva individualista e exclusiva. Talvez seja interessante voltar à origem da política identitária para reconsiderarmos a ideia de emancipação universal.

O desafio de considerar a emancipação universal, entretanto, parece ser cada vez mais difícil. Com a naturalização do capitalismo, essa ideia está progressivamente mais distante. Nesse cenário, parece que aceitar lógica do sistema capitalista e lutar só pelo seu quinhão é uma orientação muito mais sedutora. Além disso, mais isolados e desejosos de uma religião que nos ofereça sentido numa existência de insegurança, labuta e mal-estar, a adesão a grupos identitários, não por vontade de mudar o mundo, mas pela necessidade de fazer parte de algo, apresenta-se como uma perspectiva atraente.

Nesse sentido, muitos grupos acabam funcionando como “tribos urbanas” que são baseadas em processo de identificação entre os membros, criação de códigos de vestimenta e linguagem, como também a necessidade de performar adesão à causa, como em uma massa

psicológica. Surgem daí lideranças que funcionam como um “ideal do eu”.³ Artistas e intelectuais ocupam essa posição e são louvados quando deveriam ser apreciados de forma razoável. Aí não há espaço para críticas nem questionamentos acerca das posições desses influenciadores. Em suas redes sociais, o que se encontra, na maioria das vezes, são rasgados elogios ou ofensas inflamadas feitas por pessoas de outra filiação.

Além desses comportamentos, é possível encontrar também certas diretrizes de conduta que envolvem vestuário, linguagem, gostos, *slogans*, etc. Essas idiossincrasias funcionam como marcadores para representar a adesão ao grupo; nesse contexto, não é raro encontrar pessoas que repetem frases de efeito e palavras de ordem, sem saber exatamente do que se trata. Aqui é importante negritar que esse comportamento não é exclusivo aos grupos que lutam por reconhecimento. Parte considerável da militância marxista e de estudantes também repetem muitas dessas características. Nesse universo, as subdivisões (trotskista, maoísta, etc.) funcionam também como marcadores para diferenciar as especificidades de cada partido, tendência ou movimento. Com palavras no vocabulário que só os “iniciados” entendem, reverência a símbolos e autoridades, além do impedimento de tecer críticas ao grupo que compõem, muitos críticos do identitarismo repetem o mesmo *modus operandi* sem se dar conta.

Dessa forma, nota-se que a política identitária surge como uma resposta a um modo de vida pautado na desagregação e no isolamento. Porém, essa resposta, no lugar de fortalecer valores da coletividade, termina por fazer coro com o individualismo burguês. Ainda que as suas pautas sejam válidas, encontram-se em uma armadilha na qual quanto mais se mexem, mais permanecem presos.

Considerações finais

O processo de procurar as raízes históricas não é uma exclusividade dos negros que buscam uma identidade “africana”. Contudo, a busca pela África como origem possui a idiossincrasia de que não existia África antes da colonização. A identidade, como nos ensina os Estudos Culturais, surge da diferença. **Assim, o que chamamos hoje de continente africano, antes dos processos colonizatórios, era um conjunto de povos, nações e etnias que não se reconheciam como “negros”, nem como “africanos”.** Por esse motivo, afirmar que o Egito Antigo, por exemplo, foi uma nação africana, é tão correto quanto dizer que os tupinambás antes

³ De acordo com Freud, o ideal do eu é a instância mental que funciona como manifestação simbólica de uma consciência moral; é, portanto, uma espécie de farol para nossos desejos e comportamentos. Essa instância surge com a substituição dos pais quando eles não são mais considerados infalíveis e dotados de extremo poder e bondade. Assim, o ideal do eu é buscado em figuras que são objetos de admiração em que projetamos qualidades superiores as quais acreditávamos na infância que estariam em nossos pais.

da chegada dos portugueses eram brasileiros ou nordestinos. Ademais, como já mencionado anteriormente, essa perspectiva de identidade como resultado de uma busca de um passado perdido cria empecilhos para a autocriação. É nesse contexto que Stuart Hall argumenta que devemos pensar mais no presente e no futuro do que no passado.

As identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter uma certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos. Têm a ver não tanto com as questões "quem nós somos" ou "de onde nós viemos", mas muito mais com as questões "quem nós podemos nos tornar". "como nós temos sido representados" e "como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nos próprios". Elas têm tanto a ver com a invenção da tradição quanto com a própria tradição, a qual elas nos obrigam a ler não como uma incessante reiteração, mas como "o mesmo que se transforma" (GILROY, 1994): não o assim chamado "retorno às raízes", mas uma negociação com nossas "rotas" (HALL, 2014, p. 108-109)

O desafio para essa perspectiva proposta por Hall reside no fato de que é mais fácil conceber a identidade como um retorno a algo, porque a cultura e a tradição já estão prontas. Por outro lado, a ideia de autoengendramento defendida por Hall (e também por Towa) esbarra nas dificuldades que no nosso modo de vida impõe à autodeterminação, porque estamos cada vez mais envoltos no feitiço do capitalismo. Por isso, quando a questão da identidade ganha força na política não é tanto pela via da autocriação e sim da criação de grupos e fortalecimento da psicologia das massas como resposta ao processo de subjetivação da sociedade capitalista.

É nesse cenário que uma África perdida (e fictícia) surge como uma fonte de inspiração para retomada de supostas tradições e valores que servem como resposta a forma de vida angustiante e cheia de incertezas que vivemos. Contudo, essa prática parece não ser a mais produtora para lidar com os problemas da sociedade capitalista, porque não se opõe aos preceitos do capitalismo; de forma contrária, acaba por reforçar os pilares axiológicos do capital.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARÃO, Cristian. As redes sociais e a psicologia das massas: a internet como terreno e veículo do ódio e do medo. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, [S. l.], v. 8, n. 3, p. 181–206, 2021.

ARÃO, Cristian. Fetichismo e unidimensionalidade: o marxismo de Marcuse. **Kínesis - Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia**, v. 7 n. 13, p. 195-207, 2015.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Penguins classics: Companhia das letras, 2011 (a).

FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011 (b).

FROMM, Erich. **Medo à liberdade**. Tradução de Octávio Velho. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

GILROY, Paul. *Black Fascism*. Transition, [S.l.], n. 81/82, p. 70–91, 2000.

GURAN, Milton. **Agudás: os brasileiros do Benin**. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2000.

HAIDER, Asad. **Armadilha da identidade**. Tradução de Leo Vinicius Liberato. São Paulo: Veneta, 2019.

HOLLOWAY, John. **Mudar o mundo sem tomar o poder: o significado da revolução hoje**. Tradução de Emir Sader. São Paulo: Viamundo, 2003.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

REDKEY, Edwin S. **Black Exodus: Black Nationalist and Back-to-Africa Movements, 1890–1910**. New Haven: Yale University Press, 1969.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Traduções de Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

TOWA, Marcien. **A ideia de uma filosofia negro-africana**. Tradução de Roberto Jardim da Silva. Curitiba: NEAB-UFPR, 2015.

X, Andrew. Abandone o Ativismo. In: LUDD, Ned (org.). **Urgência das Ruas: Black Block, Reclaim The Streets e os Dias de Ação Global**. Tradução de Leo Vinicius. Coleção Baderna. São Paulo: Conrad, 2002. p. 30-44.

Recebido em: 18/02/2022
Aprovado em: 13/05/2022