

O fim do “Sujeito negro essencial”? Notas a partir de Stuart Hall

Eduardo Restrepo¹

¹Universidade Católica de Temuco, Temuco, Araucanía, Chile

Diante do multiculturalismo e dos essencialismos étnicos que confundem raça e cultura, as reflexões de Stuart Hall ganham atualidade ao rejeitar a ideia de um sujeito negro fixo. A partir de sua experiência diaspórica entre Jamaica e Inglaterra, Hall mostra como a racialização e a identidade negra se articulam de forma contextual. O artigo revisita suas formulações sobre sujeito, subjetividade e diáspora, destacando seu aporte para pensar políticas identitárias sem apelar a essências.

Palavras-chave: Marcações racializadas, diáspora, políticas da identidade, sujeito negro, Stuart Hall

The End of the “Essential Black Subject”? Notes from Stuart Hall In the face of multiculturalism and ethnic essentialisms that confuse race and culture, Stuart Hall's reflections are particularly relevant today in rejecting the idea of a fixed black subject. Drawing on his diasporic experience between Jamaica and England, Hall shows how racialization and black identity are contextually articulated. The article revisits his formulations on subject, subjectivity, and diaspora, highlighting his contribution to thinking about identity politics without resorting to essences.

Keywords: Racialized Markings, Diaspora, Identity Politics, Black Subject, Stuart Hall

É preciso tomar partido: os tempos da colonização nunca se conjugam com os verbos do idílio
(Cesaire, 2006[1956], p. 52).

Introdução

Começando o segundo ano de meus estudos de doutorado, quando já era clara minha inclinação de recorrer a Hall para sustentar meus argumentos, uma das estudantes me fez um comentário impactante. Era uma mulher negra, que transbordava doçura ao falar, mais velha e mãe de uma menina pequena. Enquanto caminhávamos pelo campus, comentei com entusiasmo que a leitura de Hall estava me ajudando no meu trabalho sobre políticas da etnicidade de comunidades negras na Colômbia. Nesse momento ela parou, ficou me olhando, e em voz baixa me disse, aproximando-se de meu ouvido: “Hall é muito criticado no movimento por suas teorias pós-modernas da etnicidade negra, você não deveria lê-lo porque seus argumentos comprometem nossas lutas”. Não consegui dizer muito naquele momento, em parte devido ao meu inglês precário. Este comentário, no entanto, que apontava ao coração do trabalho intelectual e político de Hall, não perdeu sua relevância.

Grande parte da potência do trabalho de Hall se assenta precisamente em nos convidar a pensar, a partir do pessimismo do intelecto, aqueles assuntos que nos são vitais e nos quais empreendemos o otimismo da vontade. Uma hermenêutica da esperança pode ser necessária em certos momentos, mas permanece insuficiente quando se busca fortalecer a imaginação e a prática política que encarem o mundo tal como ele é — complexo, impuro e contraditório.

Um pensamento sem garantias incomoda os relatos galvanizados por certezas, geralmente reforçados por achatamentos políticos e morais autocomplacentes. Não surpreendem então as ferroadas trazidas pelas implicações de colocar em questão a obviedade do sujeito negro, de suspeitar de suas necessárias correspondências com certas posições epistêmicas e políticas, sobretudo por alguém como Hall, que não pode ser tão facilmente desqualificado por não “ser negro”.

Negritude no contexto jamaicano a partir de Hall

A experiência de Hall, em seu trânsito da Jamaica para a Inglaterra em meados dos anos 1950, complexificava qualquer noção estabilizada do sujeito negro. Em muitas passagens, Hall descreve que, embora nunca tenha sido considerado negro na Jamaica, era exatamente assim que o classificavam ao chegar à Inglaterra. Na Jamaica dos anos 1930–1950, pertencer a uma família de classe média baixa, seu pai sendo contador de uma empresa bananeira e sua mãe uma mulher com traços brancos e de fortes aspirações coloniais, implicava uma demarcação da categoria negro. Recordando esses anos, Hall (2017a, p. 99) nota: “nunca me considerei negro então, ainda que soubesse que não pertencia a onde eu estava. E nenhum dos meus amigos me chamaria de negro, nem a si mesmos”¹. Os negros eram os outros, os setores empobrecidos e muitas vezes com corporalidades um tanto mais escuras. Para alguém no lugar social ocupado por Hall, “*coloured*” era a categoria de autodesignação.

Para aquela época, a palavra negro estava marcada por preconceito, supunha uma série de estereótipos de desprezo racializado, que beiravam ao insulto: “Considerava-se que o termo negro era muito descortês para ser usado, incluindo aqueles que, em um sentido óbvio, eram negros” (HALL, 2017, p. 99). Embora fosse comum evitar o uso do termo negro para se referir a alguém, a maioria dos jamaicanos o compreendia e vivenciava

[...] sua inferiorização racializada, desde os encontros humilhantes da vida cotidiana até a forma pela qual a sociedade havia sido organizada por hierarquias raciais. Conheciam intimamente a profundidade do preconceito, em alguns casos visceral, que as pessoas brancas e *coloured* sentiam por eles (HALL, 2017a, p. 99).

A negritude se amarrava a uma série de estereótipos de interiorização racializada, que nas classes e setores médios e dominantes da Jamaica de então se articulava inclusive como “[...] medo dos negros [que] estavam incrustados no senso comum, naturalizado, [a] sua negatividade

reforçada por sentimentos inconscientes e ardentes, complicados por nós psíquicos e defesas não resolvidas que eram calados inclusive quando eram completamente conhecíveis” (HALL, 2017a, p. 99). Essas malhas de angústias e desprezos, de estereótipos e humilhações, explicam em grande parte por que “até ter ido embora, ainda que eu suponha que 98% da população jamaicana seja negra ou ‘de cor’ de uma maneira ou outra, nunca escutei ninguém jamais chamar a si mesmo, ou se referir a qualquer outra pessoa, como ‘negro’” (HALL, 2010a[1991], p. 324).

Isso não quer dizer que na Jamaica daqueles anos não existisse um sistema classificatório racializado. Claro que existia, e era um sistema particularmente intrincado que dava conta de gradações e matizes, o qual poderíamos denominar de uma gramática do sangue, do lugar e da classe: “[...] qualquer um em minha família poderia calcular e estimar o status social de qualquer pessoa por meio da classificação da qualidade particular de seu cabelo versus a qualidade particular de sua família de procedência e a rua na qual vivia, incluindo a fisionomia, o tom, etc.” (HALL, 2010a[1991], p. 324).

Uma espécie de “senso prático”, para utilizar a categoria de Bourdieu, constituía um *savoir-faire* nas relações com os outros que passavam por esse denso sistema classificatório: “Minha avó podia diferenciar cerca de quinze tons entre o marrom claro e o marrom escuro” (HALL, 2010a[1991], p. 324). Isso contrastava com o que operava na Inglaterra, onde o contraste branco/negro era predominante. Nos anos 1970, inclusive, no marco dos processos de independência, o termo negro no terreno social e político britânico incluía indivíduos provenientes das ex-colônias do Caribe e da Índia-Paquistão.

Nos anos 1960, quando Hall já completava uma década residindo fora, muitas transformações ocorreram na Jamaica. Algumas delas se associaram à independência conseguida em 1962, outras interpelaram e removeram as sedimentações do desprezo e silenciamento de sua negritude. A visibilização e valorização das marcas africanas, expressas em movimentos como o rastafarianismo², fez com que a Jamaica se visse pela primeira vez através do prisma de sua negritude:

No lugar da Jamaica de onde vim, na conjuntura do movimento de direitos civis e do movimento de consciência negra de descolonização, a denominação – a possibilidade por fim de nomear a atrocidade da escravidão e a conexão imaginativa e metafórica com África – fez da Jamaica, onde nasci, um país negro pela primeira vez, nos anos 60 (HALL, 1998, p. 294).

Hall não se refere a uma grande mudança demográfica nos anos 1960, com migrações de gente negra que teriam feito a Jamaica negra pela primeira vez. Não, as mesmas populações e pessoas, que provavelmente teriam se apartado desse rótulo, agora o experimentavam em outros termos. Em certo sentido, pela primeira vez, a Jamaica como nação e muitos de seus habitantes se enunciavam a partir de posições dignificantes, apelando com um orgulho inusitado ao termo negro, ao significativo de uma presença africana obliterada anteriormente no plano das narrativas.

Hall está pensando aqui em negro como categoria política, como uma cultura, como fato sociohistórico, como uma identidade habitável.

Não quero dizer que essa foi a primeira vez que houve ali pessoas negras. Refiro-me a negro como uma categoria política. Refiro-me a negro como cultura. Refiro-me a negro como um fato sócio-histórico. Foi a primeira vez que chamei a mim mesmo de negro. Antes teria chamado a mim mesmo de mil maneiras, mas até esse momento histórico, havia sido uma palavra que nunca teria aplicado a minha própria identidade (HALL, 1998, p. 294)

“Afrodescendente” é uma história que vem inclusive mais tarde. O termo afrodescendente, com suas apelações a uma comunidade diaspórica constituída pela experiência do deslocamento do tráfico de escravos, posiciona-se, no contexto do novo milênio, no marco das reuniões prévias à Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata realizada em Durban em 2001³. A noção de diáspora em Hall é central desde os anos 1990, mas sua conceitualização contrasta com a que parecia ser predominante entre muitos dos indivíduos e mobilizações que se imaginam e se nomeiam como afrodescendentes.

O termo “afrocaribenho” é menos recente que o de afrodescendente, remonta a várias décadas atrás, e pode ser encontrado nos textos de Hall, ainda que não com a frequência de “negro”. Apesar de suas sensibilidades políticas e suas elaborações sobre o discurso como constitutivo do mundo (ou talvez, seria mais correto dizer, precisamente por estas sensibilidades e elaborações), não encontramos em Hall uma eliminação na linguagem do termo “negro” e sua substituição pelo de “afrocaribenho”.

À diferença de quem direciona parte importante de seus esforços em substituir o termo “negro” pelo de “afrodescendente” ou “afro”, Hall entende que não existem significados necessária e naturalmente associados a significantes, uma vez que as cadeias de significação são interrompidas e invertidas como parte de disputas políticas muito mais complexas do que a imposição de formas corretas de falar⁴. Além disso, a obliteração ou desconstrução no discurso de “palavras” não se traduz necessariamente em uma transformação no mundo das relações sociais e das historicidades que as constituíram e reproduzem.

Claro que os resultados na produção do sentido das práticas de significação não dependem da vontade ou intencionalidade dos indivíduos. Mas as conotações e emoções associadas a uma palavra como “negro” podem ser transformadas e disputadas, como historicamente demonstraram mobilizações políticas concretas, entre as quais o movimento “*Black is beautiful*”⁵ e as lutas anticoloniais.

Para Hall, parte da luta política passa pela disputa da significação – não da significação em si, mas sim dos efeitos que esses termos habilitam em relação a outras subjetividades políticas em suas complexas e contraditórias imbricações com forças sociais e históricas concretas:

[...] a significação do conceito mudou como resultado da luta em torno das cadeias de conotações e das práticas sociais que possibilitaram o racismo por meio da construção negativa dos “negros”. Ao invadir o núcleo da definição negativa, o movimento negro tentou arrebatar o fogo do próprio termo. É porque “negro” alguma vez significou tudo o que havia de mais baixo na escala do respeito que agora se pode afirmar como “belo”, e essa é a base de nossa identidade social positiva que requer e gera respeito entre nós. O termo “negro” existe, pois, ideologicamente apenas em relação ao protesto em torno dessas cadeias de significação e das forças sociais implicadas nesse protesto (HALL, 2017b[1983], p. 202).

Não é que Hall desconheça a história do racismo e do desprezo associado ao termo negro. Pelo contrário, é precisamente por causa dessas nefastas cristalizações que as disputas a partir das práticas de significação associadas a forças sociais e históricas situadas são relevantes. Quer gostemos ou não, entendamos ou não o que isso implica, “[...] não há nenhuma segurança na terminologia. As palavras sempre podem ser transcodificadas contra você [...] porque essa é a natureza do discursivo” (HALL, 1998, p. 299).

Este jogo de ocultações e emergências, de desprezos e dignificações, de silenciamentos e enunciações, evidenciam que negro não é um termo à margem da história, da política e da subjetividade. É apenas após esse processo que hoje “‘negro’ [...] [é uma] categoria que todos agora tomamos como dada” ([HALL, 2010a[1991], p. 324). Embora hoje a consideremos algo evidente, a categoria de “negro” funciona dentro de um campo semântico específico, vinculado a uma formação ideológica, e não como um termo isolado: está inserida em uma cadeia de conotações. Não podemos perder de vista, então, a heterogeneidade de posições e posicionamentos, a multiplicidade de interpelações, a incomensurabilidade de experiências que de fato se articularam em nome do negro.

Ao compreender que o termo “negro” funciona dentro de uma variedade de cadeias de conotação, podemos começar a reconhecer que diferentes grupos, em situações históricas específicas, puderam se identificar com diversos termos dentro dessa complexa rede. Cada identificação contribui para definir e constituir a posição do grupo no campo da ideologia, e exclui outras possibilidades. Cada apropriação, cada posicionamento do sujeito negro em relação aos termos tais como “indiano ocidental”, “imigrante”, “negro”, “afrocaribenho” – todas as denominações possíveis no campo da ideologia – é diferente. Cada uma requer uma posição ideológica diferente. De cada uma delas deriva um conjunto diferente de práticas políticas e cada uma delas depende de diferentes conjuntos de condições históricas (HALL, 2017b[1983], p. 240).

Se negro não está estabilizado pela biologia, então as cesuras provisórias do sujeito e da experiência negra fazem parte de relações historicamente situadas entre as práticas de significação e relações de poder: “Se o sujeito negro e a experiência negra não são estabilizados pela natureza ou por nenhuma outra garantia essencial, então isso só pode significar que estão construídos historicamente, culturalmente e politicamente [...]” (HALL, 2010b[1988], p. 310). Por isso, “suas histórias estão no passado, inscritas em suas peles. Mas não é por suas peles que são negras na cabeça” (HALL, 2010a[1991], p. 325).

Negro não é simplesmente uma questão de pigmentação, já que, como vimos, a marcação de adscrição ou o posicionamento de identificação variaram com a história para os “mesmos” corpos e populações. É por isso que Hall (2010a[1991], p. 324) defende que o “negro não é questão de pigmentação. Negro no sentido que estou aludindo é uma categoria histórica, uma categoria política, uma categoria cultural”. Isso não quer dizer, claro, que não tem nada a ver com pigmentação, com a epidermização das marcações racializadas. Mas nunca foi um assunto tão simples, como anseiam os discursos racializantes ancorados nas “ingenuidades” do olhar.

Entender a dimensão histórica e política das heterogêneas e contraditórias articulações do sujeito negro e da experiência negra interrompe as conceitualizações essencializadas e inocentes que supõem tal sujeito e experiência como não apenas evidentes, autocontidos e transparentes, mas também como redutíveis a uma única e clara posição. “Negro” implica um ser. A pigmentação garante tal ser, pois sua obviedade ao olhar corresponde necessariamente a posições epistêmicas e políticas, expressa-se de maneira direta em culturas e identidades.

É precisamente essa abordagem que Hall questiona com o que chamou de “[...] *o fim da inocência*’, ou *o fim da noção inocente do sujeito negro essencial*” (HALL, 2010b[1988], p. 307). Citemos Hall em extenso nesse ponto crucial:

[...] “o fim da noção inocente do sujeito negro essencial”. Tentei resumir esta questão do seguinte modo: o que está em jogo aqui é o reconhecimento da extraordinária diversidade de posições subjetivas, experiências sociais e identidades culturais que compõem a categoria “negro”, ou seja, o reconhecimento de que “negro” é essencialmente uma categoria construída política e culturalmente, que não pode se basear em um conjunto de categorias raciais transculturais ou transcendentais fixas, e que portanto não tem garantias na Natureza” (HALL, 2019, p. 76).

Vale a pena citar outra passagem na qual Hall se refere ao seu argumento quase com as mesmas palavras:

Aqui novamente, o fim da concepção do sujeito negro essencial é algo que está sendo cada vez mais debatido, mas cujas consequências políticas ainda não foram completamente calculadas. O que está em jogo aqui é o reconhecimento da extraordinária diversidade das posições subjetivas, experiências sociais e identidades culturais que compõem a categoria “negro”; isto é, o reconhecimento de que “negro” é essencialmente uma categoria política e culturalmente construída que não pode estar baseada em uma série de categorias raciais fixas transculturais ou transcendentais, e que por fim não tem garantias na natureza. O que isso implica é o reconhecimento da imensa diversidade e diferenciação da experiência histórica e cultural dos sujeitos negros (HALL, 2010b[1988], p. 307).

Torna-se compreensível, então, reações ao trabalho de Hall como a de minha colega que eu mencionava no começo deste trabalho. Quando se articula uma prática política essencialista, exige-se a garantia de um sujeito essencial, de experiências que se traduzam nas posições políticas esperadas. Quando isso não acontece, as coisas podem ser facilmente explicadas: a falsa consciência é um argumento conhecido. Cancelar qualquer suspeita a esse conjunto de certezas em nome do politicamente correto, do que está em jogo pelo sofrimento e opressão dos subalternizados, também é um velho estratagema. É compreensível, contudo, as angústias e complexidades de uma política e de uma ética sem as garantias de sujeitos fundacionais e estáveis, que renunciem às “inocências” do sujeito negro essencial⁶.

Hall assume o desafio de pensar uma política sem aquelas garantias. Não fica no conforto exercício de sinalizar essas críticas de uma torre de marfim. Para uma política e uma ética que vão além do sujeito negro essencial, Hall nos convida a deixar de pensar de modo unidimensional, a entender as sobredeterminações e articulações contextualmente produzidas:

O fim do sujeito negro essencial também supõe reconhecer que os problemas centrais à raça sempre aparecem – historicamente – em articulação, em formação, com outras categorias e divisões, constantemente atravessados e reatransversados por categorias de classe, gênero e etnicidade [...] o problema do sujeito negro não pode se representar sem fazer referência às dimensões de classe, gênero, sexualidade e etnicidade (HALL, 2010b[1988], p. 308).

Diáspora

A experiência diaspórica é, para Hall, um indicativo da situacionalidade de todos os sujeitos, que sempre se fala a partir de um lugar, uma história e de certa linguagem: “A experiência diaspórica nos lembra, além disso, que todos somos sujeitos ‘situados’, que falamos a partir de um certo lugar, de uma certa história e de uma certa linguagem [...]” (HALL, 2011[2007], p. 81). Por essa situacionalidade, a experiência diaspórica “[...] nos torna conscientes da impossibilidade de ‘retorno’ ou de qualquer ‘reapropriação’ definitiva ou ‘literal’ desse passado. É uma condição que nos força constantemente a traduzir nossa identidade, nossa posição, nossas políticas da identidade, sem nenhum ponto de chegada determinado ao partir” (HALL, 2011[2007], p. 81).

Nesse ponto, é pertinente se deter nos três processos-chave que, segundo Hall, “[...] estão trabalhando para criar a filigrana enormemente refinada e delicada, as complexidades da identificação cultural, na sociedade caribenha desse tempo” (HALL, 2010c[1995], p. 409). Esses processos não apenas fariam das particularidades das sociedades caribenhas e de sua identificação cultural, mas também lançariam luz sobre a noção de diáspora.

1. Retenção

Desde o início do período colonial as sociedades caribenhas apresentaram processos de retenção. Retenção de legados e traços de origem africana, ainda que nem sempre evidentes e explícitos em sua conexão com a África. Uma retenção que foi constituída como uma presença obliterada. Aqui Hall não está pensando em graus de retenção africana como faziam Melville Herskovits (1941) e seus discípulos: purezas que se mantinham idênticas em ambos os lados do Atlântico e que serviam de indicadores para estabelecer quais sociedades eram mais ou menos africanas (PALMIÉ, 2008).

Ao contrário dos modelos das purezas, Hall considera que as retenções devem ser entendidas mais no sentido de presenças e influências, de legados que foram rearticulados e transformados em um processo de transculturação; e não só em referência à África e aos escravizados, mas também à Europa e aos colonizadores: “Mas não nos esqueçamos que esta retenção caracterizou tanto as culturas colonizadoras quanto as colonizadas [...] Esse duplo aspecto importante da retenção marcou a cultura caribenha desde os primeiros encontros coloniais” (HALL, 2010c[1995], p. 409).

Esta retenção não fala tanto de uma África congelada no passado, tampouco da África que existe na atualidade. Não é um passado que deixou de ser, nem um presente de pessoas estranhas, mas sim uma África que se tornou parte do Novo Mundo:

África está viva, sã e salva na diáspora. Mas não é aquela África dos territórios escurecidos pelo cartógrafo colonial, dos quais foram arrebatados tantos escravos, nem a África de hoje em dia, que é pelo menos quatro ou cinco continentes em um, com suas formas de subsistências destruídas e seus povos ajustados estruturalmente a uma pobreza moderna devastadora. A África viva, sã e salva nesta parte do mundo é o que a África veio a se tornar no Novo Mundo (HALL, 2003[1998], p. 490-491).

É uma África em tradução, evocada para descentrar, resistir e dissentir o peso da obliteração e o desprezo eurocêntrico: “[...] África provê recursos para sobreviver ao agora, histórias alternativas àquelas impostas pelo domínio colonial e matérias-primas para serem reformuladas em formas e padrões culturais distintos e novos” (HALL, 2003[1998], p. 490-491).

2. *Assimilação*

O que Homi Bhabha (1994) chamava de mímica colonial, mas que em Hall parece apontar para um processo que não foi interrompido com a independência política:

[...] o profundo processo de assimilação, de arrastar a sociedade inteira a uma relação imitativa com esta outra cultura que nunca podia completamente alcançar. Quando alguém fala de assimilação no Caribe, sempre se tem a sensação de que o povo caribenho está constantemente se inclinando para frente, quase a ponto de cair, esforçando-se para alcançar outro lugar (HALL, 2010c[1995], p. 410).

Essa mímica colonial, esse querer ser como eles, é parcialmente interrompida pelo terceiro processo-chave que Hall indica para as sociedades do Caribe: a revolução cultural, que implicou o (re)descobrimento de África e a articulação da negritude. Este é precisamente o terceiro processo, que poderia ser denominado de “retorno simbólico” à África.

3. *Retorno simbólico à África*

Este processo de “renegociação, um redescobrimento da África” (HALL, 2010c[1995], p. 411) se expressou em fenômenos como o do rastafarianismo, mas também supôs uma visibilização da negritude. Tal retorno simbólico tem sido uma poderosa força dignificante, que permitiu redescobrir e tensionar as mais caras sedimentações do racismo e do desprezo que tinham se instalado com o colonialismo: “A reelaboração da África no contexto caribenho foi o mais forte e subversivo elemento cultural de nossa política no século XX; e certamente, sua capacidade de abalar o establishment nacionalista do pós-independência não terminou” (HALL, 2003[1998], p. 490).

Para Hall, este retorno simbólico à África se associa a uma revolução cultural que teve profundos impactos no imaginário político nas experiências dos caribenhos na segunda metade do século passado. Mas é uma África imaginada, reinventada, a partir das experiências, frustrações e expectativas dos setores mais empobrecidos e racializados do Caribe:

Porém, isso não se deve principalmente ao fato de estarmos ligados ao nosso passado e herança africanos por uma cadeia inquebrantável ao longo da qual uma cultura africana singular fluiu imutável por gerações, mas pela forma como nos propusemos a produzir de novo a “África”, dentro da narrativa caribenha. Em cada conjuntura – pense-se no Garveyismo, em Hibbert, no rastafarianismo, na nova cultura popular urbana – tem sido uma questão de interpretar a África, reinventar a África, do que a África pode representar para nós depois e na diáspora (HALL, 2003[1998], p. 490).

A partir desses processos de retenção, assimilação e retorno, Hall considera que, nas sociedades do Caribe, podem se identificar três diferentes presenças: *présence africaine*, *présence européenne* e *présence américaine* (HALL, 2010d[1990], p. 355)⁷. Acerca da primeira, Hall destaca que é a de uma presença que se impõe inefavelmente em sua obliteração, em seu ambivalente apagamento: “A *présence africaine* é o lugar da repressão. Em aparência, silenciada além da memória pelo poder da experiência da escravidão, África estava presente, de fato, em todas as partes” (HALL, 2010d[1990], p. 355). África se encontrava em todos os lugares:

[...] na vida cotidiana e nos costumes das senzalas; nas línguas e patois das plantações; em nomes e palavras, às vezes desconectados de suas taxonomias; em nomes e palavras, algumas vezes desconectadas de suas taxonomias; nas estruturas sintáticas secretas através das quais se produziam outras línguas; nas histórias e contos contados às crianças; nas práticas religiosas e nas crenças da vida espiritual; nas artes, ofícios, música e ritmos da sociedade durante a escravidão e depois da emancipação (HALL, 2010d[1990], p. 355)⁸.

Uma presença ubíqua, mas não aclamada: “África, o significante que não pôde ser representado diretamente na escravidão, permaneceu, e ainda permanece, como a ‘presença’ inefável e não expressa na cultura do Caribe” (HALL, 2010d[1990], p. 355). É apenas recentemente que essa presença começa a ser falada, a ser objeto de referência e de identificação. Em não raras ocasiões, como um referente imaginado e idealizado que permite o “descobrimento” de um nós diaspórico e marginalizado.

Sobre o tema, são bem expressivas as passagens em que Hall indica que a adjetivação “africana” e o termo mesmo “África” não operavam como marcadores identitários na Jamaica de sua juventude:

Durante minha infância e adolescência em Kingston, durante os anos 40 e 50, eu estava rodeado pelos signos, pela música e pelos ritmos dessa África da diáspora, que apenas existia como resultado de uma longa e descontínua série de transformações. Mas, ainda que quase todos os que estavam ao meu redor eram de cor morena ou negra (África “fala”!), nunca ouvi uma só pessoa que aplicasse a si mesma, aos outros ou aos seus ancestrais o termo “africano”. Foi só nos anos 1970 que essa identidade afrocaribenha começou a estar historicamente disponível para a grande maioria do povo da Jamaica, tanto em sua pátria quanto no exterior. Neste momento histórico, os jamaicanos se descobriram como “negros”, ao mesmo tempo em que se descobriram como filhos e filhas da “escravidão” (HALL, 2010d[1990], p. 356)⁹.

Pode-se argumentar que, com base neste tipo de experiências, Hall afirma que o passado e a história não estão aí simplesmente para serem “descobertos”, estão aí para que os processos de identificação se ancorem neles. Requerem, em vez disso, um processo de invenção. Em oposição a certos acadêmicos ou ativistas que apelam a uma África idealizada, Hall reconhece que esta presença é mais problemática, e em alguns pontos merece ser questionada:

Mas a África ser, nesse sentido, a origem de nossas identidades, que permanece imutável por 400 anos de deslocamento, desmembramento, tráfico, à qual poderíamos regressar em um sentido final ou literal, está aberto a questionamento. A “África” original já não está aí. Também foi transformada. A história, nesse sentido, é irreversível. Não devemos seguir o exemplo do Ocidente que, precisamente, normaliza e se apropria da África, congelando-a em uma zona sem tempo que pertence a um passado primitivo e imutável. A África deve, ao final, ser confrontada pelo povo do Caribe, mas não pode ser simplesmente recuperada de forma ingênua (HALL, 2010d[1990], p. 356).

Partindo disso, conectando essa África sonhada com as contribuições da teoria pós-colonial de Said e a teoria da nação de Benedict Anderson, Hall argumenta que:

[...] África pertence irrevogavelmente ao que Edward Said (1978) uma vez chamou de uma “história e geografia imaginária” [...] Adquiriu um valor imaginativo ou figurativo que podemos nomear e sentir (Said 1978: 33). Nosso sentido de pertencimento a ela constitui o que Benedict Anderson (1982) chama de “uma comunidade imaginada” (HALL, 2010d[1990], p. 356).

Isso não quer dizer, no entanto, que África não exista ou não tenha vitalidade nas experiências e existências de muitos indivíduos e das sociedades caribenhas. Mas não é a África realmente existente hoje na África para os africanos “[...] ‘África vive muito bem na diáspora’, mas a África da qual saímos há 400 anos, sob condições de escravidão, do tráfico e da rota do meio, não ficou nos esperando – inalterada – para que voltássemos a ela, em nossas cabeças ou nossos corpos” (HALL, 2007, p. 285).

A presença europeia é o oposto da africana: “Onde África era um caso do não falado, Europa foi um caso daquilo que se fala sem cessar – e nos falando” (HALL, 1996[1992], p. 218). Uma presença que se fala e se expressa permanentemente, insistentemente. Não é, porém, uma presença que se diz apenas a partir do lado de fora como uma imposição, mas é também uma que moldou os sujeitos e as identidades dos colonizados:

Devido à *présence européenne* implicar exclusão, imposição e expropriação, algumas vezes estamos tentados a situar esse poder como algo totalmente externo a nós, uma força extrínseca cuja influência pode ser desfeita da mesma forma que as serpentes se livram de suas peles ao mudá-las (HALL, 2010d[1990], p. 357).

A presença americana é mais próxima da africana no sentido de que é obliterada, mas diferente desta última no sentido de que o “americano” no marco do Caribe foi objeto de extermínio. Sobrevivem algumas referências toponímicas, algumas práticas e concepções das sociedades caribenhas que são, sem dúvida, o resultado do que Fernando Ortiz (1940) denominou de

transculturização. Mas longe se encontra essa presença americana de ter os alcances e a vitalidade que se experimentam nos Andes ou na América Central. Para o Caribe, as obliterações desta presença americana passaram pelo extermínio imediato das populações que habitavam o lugar.

Dada esta redução profunda da presença americana e o lugar da europeia na ordem colonial, nas sociedades caribenhas a independência sealaria a partir da força disruptiva da presença africana: “[...] é a presença/ausência de África a que se converteu no significante privilegiado das novas concepções da identidade do Caribe” (HALL, 2010d[1990], p. 356).

Como resultado destas elaborações, Hall questiona uma ideia de diáspora que, baseada em uma conceitualização dicotômica da diferença, opera desde o estabelecimento de binarismos e fronteiras excludentes, desde purezas claramente delimitadas. Antes de recorrer ao conceito de diferença como algo fixo, estável e essencial, Hall argumenta que o campo teórico delineado pela noção de *différance*, de Derrida, é mais adequado para refletir sobre as dinâmicas da diáspora:

O conceito de diáspora repousa em uma concepção binária da diferença. Funda-se na construção de uma fronteira excludente, em uma concepção essencializada da alteridade “do outro” e em uma oposição firme entre dentro e fora. Mas as configurações sincréticas [...] requerem a noção de *différance* de Derrida – ou seja, de diferenças que não funcionem mediante binarismo, de fronteiras lábeis que não isolem, mas sim se comportem como *places de passage*, de significados posicionais e relacionais, sempre em fuga ao longo de um espectro sem começo nem fim (HALL, 2003[1998], p. 484).

É importante ressaltar que Hall está questionando uma ideia de diáspora (talvez a ideia mais convencional e difundida), estreitamente associada a uma certa concepção da identidade cultural e um nacionalismo cultural, que assume a continuidade de um núcleo primordial que se mantém através do tempo e nas profundezas do ser como garantia de uma comunalidade diaspórica essencial e autêntica: “Algumas vezes o termo ‘diáspora’ é utilizado como uma forma de fazer aparecer, do nada, uma espécie de comunidade imaginada que atravessaria as configurações do nacionalismo cultural” (HALL, 1998, p. 298).

Esse tipo de abordagem tira a diáspora dos terrenos mundanos, heterogêneos e contraditórios da história e da política para fixá-los na garantia da biologia ou de um inconsciente coletivo transcendental.

Às vezes o termo “diáspora” é utilizado como uma forma de conjurar uma espécie de comunidade imaginada que atravessaria as configurações do nacionalismo cultural [...] É uma palavra que se alojou ali para um povo que não iria mudar, que sentou sobre um texto sagrado e erigiu barreiras, e que então quis retornar exatamente ao lugar de onde veio. E retornaram, e se sentaram sobre as cabeças de todas as pessoas que também estavam lá (HALL, 1998, p. 298).

Em contraste com essa noção essencializada, homogênea e estável de diáspora, Hall considera que são os deslocamentos, a confluência de heterogeneidades e os processos de transculturizações que deveriam ser enfatizados: “pois onde quer que se encontrem diásporas, sempre se encontrarão

precisamente esses processos complicados de negociação e transculturação que caracterizam a cultura caribenha” (HALL, 2010c[1995], p. 409). Portanto, Hall insiste em afastar sua noção de diáspora daquelas conceitualizações mais difundidas responsáveis por enfatizar uma identidade essencial que permanece imutável e se molda como garantia de uma espécie de nacionalismo culturalista:

Ao romper com a narrativa da autenticidade, obtemos um relato crítico da diáspora que também interrompe a disposição fatal que considera os povos da diáspora como continuamente suspensos entre um tradicionalismo do passado — ao qual não podem retornar, impuros e corrompidos como são — e uma modernidade do futuro, igualmente impura e não autêntica, à qual lhes é proibido acessar. (HALL, 2019, p. 143).

Hall questiona uma ideia de diáspora que, baseada em uma concepção binária da diferença, opera desde o estabelecimento de binarismos e fronteiras excludentes, claramente delimitadas. Em vez de apelar ao conceito de diferença enquanto fixa, estável e essencial, Hall considera que o campo teórico aberto pela noção de *différance* de Derrida é mais pertinente na hora de pensar a diáspora:

[...] atenção: uso aqui a noção de diáspora em um sentido muito diferente do tradicional. O que tento dizer por meio deste conceito é precisamente o contrário do que o conceito tradicional procura afirmar permanentemente. Ninguém pode seguir sempre sendo o mesmo. Já não podemos voltar para casa, para uma suposta condição originária: a diáspora é um processo de disseminação, no sentido de Derrida (HALL, 2011[2007], p. 79).

A diáspora como disseminação, como transculturação, como “creolização”, como hibridação: esses são alguns dos termos com os quais Hall pensa a diáspora:

O problema da diáspora é pensá-la sempre e exclusivamente em termos de sua continuidade, sua persistência, o retorno ao lugar de origem, e sempre e ao mesmo tempo sozinha em relação a sua dispersão, sua exterioridade cada vez maior, sua disseminação. A impossibilidade de voltar para a casa que se deixou para trás (HALL, 2007, p. 284).

Assim, a partir de Hall, a noção de diáspora não enfatiza continuidades imutáveis, não implica o apagamento das heterogeneidades. O autor é explícito neste ponto:

A experiência da diáspora como proponho aqui é definida não por essência ou pureza, mas pelo reconhecimento de uma heterogeneidade e diversidade necessárias; por uma concepção de “identidade” que vive com e pela, não apesar da, diferença; pela hibridização. As identidades da diáspora são as que se produzem e reproduzem novamente, através da transformação da diferença (HALL, 1996[1992], p. 220).

As abordagens realizadas por Hall para compreender teoricamente em que consiste a diáspora lançam luzes sobre outros conceitos estreitamente associados à diáspora, como os de identidade, diferença e cultura. Daí que Hall se pergunte “[...] como nossos modelos de identidade cultural modificam a experiência da diáspora? Como devemos conceptualizar ou imaginar a identidade, a diferença e o sentido do pertencimento, juntos no mesmo espaço conceitual

depois da diáspora?” (HALL, 2003[1998], p. 479). Nesse sentido, não é surpreendente que Hall insista em indicar que a experiência da diáspora

[...] é uma figura da crescente pluralização das formas culturais e da insistência de que a cultura não funciona pela perfeição de se reproduzir eternamente, mas sim precisamente de se traduzir. Tampouco é a figura diaspórica apenas uma imitação, uma imitação do que se supõe que se deve aderir, é uma terceira coisa, mutável e em processo, tanto construção de significados culturais quanto produzida pela cultura ao mesmo tempo (HALL, 1999, p. 213).

A noção de diáspora também é particularmente adequada para compreender os processos e experiências culturais associados à conjuntura global: “Para mim, diáspora é sinônimo de hibridação, de creolização, e nesse sentido as experiências das diásporas podem nos dizer, na verdade, muito acerca da condição cultural específica inerente a esta nova conjuntura global na qual vivemos atualmente” (HALL, 2011[2007], p. 81). Não que antes os processos culturais não implicassem hibridação e “creolização”, mas, na conjuntura global, essas características se impuseram como óbvias:

É evidente que a hibridação e a creolização desde sempre fizeram parte de qualquer processo cultural: em certo sentido, pode-se dizer que constituem a forma específica de todo processo cultural. No entanto, é também evidente que hoje em dia cobram uma centralidade estratégica muito maior que trinta anos atrás (HALL, 2011[2007], p. 81).

O enfoque na conceitualização da diáspora como disseminação, em vez de uma concepção binária e excludente da diferença, como tornar-se em vez de ser, e como rotas em vez de raízes, não implica que, para Hall, os processos culturais, tanto passados quanto atuais, se resumam à hibridação e creolização. Tampouco pode-se argumentar que Hall desconsidere os processos de dominação ou as lutas que têm articulado representações estereotipadas e essencializantes de outros e de si mesmos.

Políticas da identidade

A partir destas conceitualizações, Hall distingue dois tipos de articulações políticas da identidade: (a) uma que apela à essencialização como resposta à discriminação e marginalização; (b) outra que reconhece a contingência e heterogeneidade de qualquer sujeito político. É importante notar que Hall não está considerando que um tipo de articulação política da identidade faz desaparecer o outro, mas sim que ambos se mantêm em tensão como duas frentes de luta.

A primeira articulação política, que corresponde a uma resposta à racialização e marginalização do negro, caracteriza-se por mobilizar seu direito de representar a si mesmo em uma tentativa de inverter as representações raciais dominantes sobre o negro:

A luta do negro por ser representado esteve baseado em uma crítica ao grau de fetichização, objetificação e de figuração negativa que comumente constituíam os traços da representação do sujeito negro. Havia uma

preocupação não apenas em torno da ausência ou marginalidade da experiência negra, mas também sobre sua simplificação e seu caráter estereotípico (HALL, 2010b[1988], p. 305-306).

Nesse sentido, as políticas da identidade correspondentes se inscrevem em uma luta contra o racismo “[...] o que eu chamaria de ‘política da identidade 1’, a primeira forma de política da identidade. Estava relacionada à constituição de uma identidade coletiva defensiva contra as práticas da sociedade racista” (HALL, 2010a[1991], p. 323).

Esta articulação das políticas da identidade tem suas limitações. Nas palavras de Hall:

[...] essencializa as diferenças em vários sentidos. Concebe a diferença como ‘sua tradição contra a nossa’, não em um sentido posicional, mas sim como mutuamente excludentes, autônomas e autossuficientes. E é, portanto, incapaz de adotar as estratégias dialógicas e formas híbridas essenciais para a estética da diáspora (HALL, 2010e[1992], p. 293).

Além disso, baseia-se em uma clausura biologicista que confunde história e política com natureza: “o momento essencializante é débil porque naturaliza e desistoriciza a diferença, e confunde o que é histórico e cultural com o que é natural biológico e genético” (HALL, 2010e[1992], p. 294). Isso é paradoxalmente uma reinscrição e reforço do pensamento racial que se supunha questionar: “No momento em que o significante negro é separado de seu entorno histórico, cultural e político e é introduzido em uma categoria racial biologicamente constituída, como reação, outorgamos valor à mesma fundação do racismo que desejamos erradicar” (HALL, 2010e[1992], p. 294). Finalmente, ao tirar o negro da história e da política, estabilizamos um significado que oblitera qualquer pergunta que não seja a de estabelecer de uma vez por todas quem é e quem não é (verdadeiramente) negro:

[...] como acontece sempre que naturalizamos categorias históricas (pense em gênero e sexualidade) fixamos esse significado fora da história, fora da mudança, fora da intervenção política. Uma vez fixado, somos tentados a usar “negro” como se fosse suficiente em si mesmo para garantir o significado progressista das políticas que defendemos... como não tivéssemos outras políticas para discutir a não ser se algo é negro ou não (HALL, 2010e[1992], p. 294).

A outra articulação das políticas da identidade questiona precisamente a apelação a um sujeito essencializado e pressupõe “[...] o fim da inocência do sujeito negro ou o fim da noção ingênua de um sujeito negro essencial” (HALL, 2010e[1992], p. 295). Esta segunda articulação leva em consideração os diferentes eixos de diferenciação sobre os quais se constituem identidades e representações: “[...] reconhecer outros tipos de diferenças que localizam, situam e posicionam o povo negro” (HALL, 2010e[1992], p. 295). A racialização não se torna outro significante mestre que oblitera sob seus pés a heterogeneidade e complexidade das marcações. Daí que Hall considere que a partir dessa articulação política “[...] é para a diversidade e não para a homogeneidade da experiência negra que devemos dirigir integralmente a nossa atenção criativa” (HALL, 2010e[1992], p. 294).

Desse modo, Hall considera que se deve inverter o paradigma da política da identidade que pressupõe a identidade como dada, desdobrando daí uma luta política derivada. Pelo contrário, Hall nos convida a pensar uma política da identidade segundo a qual a identidade não é ponto de partida, mas sim um dos resultados da luta política, de uma luta entendida como uma articulação de experiências e sujeitos:

[...] a pergunta política [...] não é “como podemos mobilizar de maneira eficaz aquelas identidades que já foram formadas?”, para que possamos colocá-las no trem e levá-las em cena no momento adequado, no lugar adequado – algo que a esquerda historicamente tem desejado fazer durante aproximadamente 400 anos –, mas sim algo realmente muito diferente e muito mais profundo. Como podemos organizar essas coisas enormes, variadas e diversas que chamamos de sujeitos humanos para que assumam posições onde possam reconhecer uns aos outros durante tempo suficiente para atuarem juntos, e assim assumir uma posição que algum dia possam experimentar como uma identidade e agir através dela? A identidade está no final, e não no começo, do paradigma. A identidade é o que está em jogo na organização política. Não é que os sujeitos estejam aí e simplesmente não possamos os alcançar. É que ainda não sabem que são sujeitos de um discurso possível. E que sempre é possível, em cada luta política, ganhar ou perder sua identificação, já que cada luta política sempre é aberta (HALL, 1998, p. 291).

Este momento da política da identidade significou um deslocamento “[...] de uma luta sobre as relações de representação para uma política da representação em si mesma [...]” (HALL, 2010b[1988], p. 306). Este deslocamento supõe a implosão de uma representação caricaturesca e estereotipante para se pensar em uma política da identidade e da representação por meio de heterogeneidades e aberturas:

Essa é a política de viver a identidade através da diferença. É a política de reconhecer que todos nós estamos compostos por múltiplas identidades sociais, e não por uma. Que todos fomos construídos de maneira complexa, através de diferentes categorias, diferentes antagonismos, e que eles podem ter o efeito de nos localizar socialmente em múltiplas posições de marginalidade e subordinação, ainda que não atuem sobre nós da mesma maneira. Também é reconhecer que qualquer contrapolítica do local que tenta organizar as pessoas através de sua diversidade de identidades deve ser uma luta que se conduz posicionalmente. É o começo do antiracismo, do antixenofobia e do anticlassismo como guerra de posições, como a noção gramsciana de guerra de posições (HALL, 2010a[1991], p. 327-328)

Uma das implicações do fim da inocência articulada ao sujeito negro essencializado é que se abre uma política da crítica e da contingência, uma política da articulação:

Uma vez que se entra na política do sujeito negro essencial, mergulhamos nossa cabeça em um redemoinho de argumentos e um debate político continuamente contingente, não garantido: uma política da crítica. Já não se pode levar a cabo uma política negra através de uma estratégia simples de inversão da tendência, colocando no lugar do velho e mal sujeito branco o essencialmente bom sujeito negro (HALL, 2010b[1988], p. 308).

A experiência, como qualquer posição de sujeito, não está fora do discurso, à margem da representação. Não podemos apelar à experiência como se ela estivesse dada, como se fosse a fonte pura do jogo de posicionamentos políticos e éticos do sujeito negro. A experiência não é pura anterioridade do discurso, da representação e da política. Pelo contrário, é uma de suas mais claras cristalizações:

[...] tendemos a privilegiar a experiência enquanto tal como se a vida negra fosse uma experiência vivida fora da representação. Só precisamos, parece, expressar o que já sabemos que somos. Em vez disso, é somente pelo modo no qual representamos e imaginamos a nós mesmos que chegamos a saber como nos constituímos e quem somos. Não há como escapar de políticas de representação, e não podemos lidar com a ideia de “como a vida realmente é lá fora” como uma espécie de teste para medir o acerto ou erro político de uma dada estratégia ou texto cultural (HALL, 2010e[1992], p. 294).

A partir dessas elaborações, Hall conclui sobre as relações entre política, identidade e sujeito:

[...] a identidade não é uma questão de essência mas de posicionamento, e portanto sempre há uma política de identidade, uma política de posição e posicionalidade que deriva do “fim da noção inocente do sujeito negro essencial”, que não pode ter nenhuma garantia em uma lei originária transcendental e sem conflito (HALL, 2019, p. 115).

Para Hall, isso não quer dizer que a categoria negro é livremente flutuante e qualquer um pode se posicionar a partir dela. Há fundamentos que não dependem da vontade dos indivíduos, e que em grande parte os constituem: “Ninguém pode nunca escapar à maneira como sua formação coloca uma marca ou modelo sobre aquilo em que se está interessado, o tipo de posição que tomará acerca de qualquer tema, os vínculos que fará e assim sucessivamente” (HALL, 2007, p. 271).

Entretanto, como era de se esperar de Hall, “isso não significa que tudo o que é pensado é necessariamente limitado e auto-interessado pelo lugar de onde se vem, ou algo assim.” (HALL, 2007, p. 271). Este esclarecimento é crucial porque a política da localização não é uma apelação a modelos essencialistas que assumem correspondências necessárias (ou não-correspondências necessárias) entre uma posição social, uma epistemologia, uma política ou uma ideologia.

Este posicionamento, no entanto, é um que compreende que as políticas de identidade não se encerram em nome de supostas homogeneidades e identidades unificadas. Hall entende que ali se encontra uma parte substancial de certas mobilizações sociais, mas não considera que isso obliteraria as articulações políticas do sujeito negro. Em uma conversa com bell hooks na segunda metade dos anos 1990, que foi publicada recentemente como livro, Hall afirma o seguinte a esse respeito:

Este é um ponto muito importante acerca do que chamam de política da identidade. Muito frequentemente, os movimentos sociais só podem avançar, por assim dizer, construindo uma identidade aparentemente unificada. Aparentemente essencializada e aparentemente homogênea em nome da qual devem fazer afirmações, porque essa é a única forma em que podem levar adiante uma luta. Mas dentro disso, você ocupa um lugar fictício, porque o espaço real no qual essa identidade se transforma em um espaço de agência, desejo e ação é muito mais diverso.

Muito mais aberto do que sugeriria essa identidade. Não creio que tenha que se criticar a política reivindicativa. É melhor repensar a natureza da identidade ou da identificação que se invoca (HOOKS; HALL, 2020, p. 90).

Conclusões

Estas coisas, toda a gente aparenta não as ignorar, mas de fato não são tidas em conta.
(FANON, 1966[1955], p. 170).

Em “Crítica da razão negra”, Achille Mbembe argumentava que “[...] o negro não existe em si mesmo. É produzido constantemente” (MBEMBE, 2016, p. 52). Como vimos, para Stuart Hall não há garantias essenciais do sujeito negro, já que este é um fato histórico e político, não da natureza ou da biologia. São a história e a política, as experiências e disputas situadas, as que habilitam o sujeito negro como uma sutura instável entre posições de sujeito e processos de subjetivação. Os fechamentos essenciais do sujeito negro são, como costumava ser a apelação à biologia no pensamento racial, artefatos políticos dispostos em específicas correlações de força com os mais distintos efeitos. O convite de Hall é o de entender as correlações de força que possibilitaram e que podem ser disputadas a partir da apelação ao sujeito negro essencial, sem renunciar a uma imaginação e prática política que dimensionem em concreto as potencialidades abertas com sua interrupção.

Para Hall, essa não é uma tarefa fácil. Não se pode ignorar que uma política essencialista tem seus alicerces nas vidas de inúmeras pessoas negras que encontraram nela um sentido de existência e um horizonte político. Na conversa citada acima com bell hooks, Hall argumentava que:

[...] como não pudemos gerar uma política adequada a uma visão mais ampla, temos que reconhecer que as pessoas negras comuns dependem da política essencialista para preservar suas vidas em seu dia a dia. Até que possamos defendê-los de outra maneira mais expansiva, mais aberta, não podemos simplesmente cagar no que eles deixaram, no lugar que lhes relegaram, na parte mais importante de suas defesas, onde o único que podem dizer é “isso é o que sou. Aqui é onde fico. Aqui é aonde quero voltar. Esta é minha defesa contra o mundo, do contrário me afogarei” (HOOKS; HALL, 2020, p. 58).

Não desmerecer quem se apegua ao sujeito negro essencial, especialmente quando uma política de visão mais ampla ainda está nebulosa: Hall não tem a menor dúvida disso. Não obstante, esse não é o ponto final da história e da política. Que não se tenha conseguido, não significa que nunca se vá conseguir, nem, menos ainda, que não seja urgente fazê-lo:

Nossas imagens da política estão tão baseadas em fechar linhas, levantar barricadas, definir quem é o opressor, tirá-lo ou tirá-la, quem quer que seja que esteja do outro lado, completamente fora de nós e nós dele. A imagem que temos da política como esse tipo de barricada autoimposta nos coloca no dilema de querer dismantellar isso e, conseqüentemente, não ter nenhuma política em absoluto” (HOOKS; HALL, 2020, p. 71-72).

As urgências de tais políticas ainda enevoadas, que não apelem ao sujeito negro essencial, que não levantem barricadas entre um “nós” homogêneo subalternizado em contraste com um também homogeneizado “eles” articulado em cortante e pura exterioridade, evidenciam-se quando se asseguram subjetividades políticas que não obliteram os eixos de diferenciação e relações de poder que lhes atravessam:

Operar exclusivamente através de uma concepção simplista do negro equivaleria a reconstituir a autoridade da masculinidade negra sobre mulheres negras, a respeito da qual, como tenho certeza que já sabem, houve também por muito tempo um silêncio inquebrável sobre o qual não falavam nem os homens negros mais militantes. Organizar-se através de discursos da negritude e da masculinidade, da raça e do gênero, e esquecer a maneira na qual, no mesmo momento, os negros de classe baixa estavam sendo posicionados em termos de classe, em situações de trabalho parecidas às de certos membros da classe trabalhadora branca que sofriam as mesmas privações dos trabalhos ruins e falta de ascensão, equivalia a omitir a dimensão crítica do posicionamento (HALL, 2010a[1991], p. 327).

Sempre foi um problema sentir que a especificidade da raça determina tudo. Nunca conseguimos realmente encontrar uma linguagem política eficaz para falar acerca de raça e classe social adequadamente, sem reduzir uma à outra. Isso realmente requer uma análise complexa (HOOKS; HALL, 2020, p. 123).

Em seu ensaio “Antilhanos e africanos”, Frantz Fanon (1966[1955]) evidencia as transformações e disputas em torno do africano e os africanos para os negros antilhanos. De distanciamento e rejeição a um complexo e inacabado processo de identificação. Elaboraões escritas nos anos sessenta, mas que já vislumbravam o que Stuart Hall nos apresentava acerca da Jamaica em termos da rearticulação da *présence africaine* na imaginação política da diáspora:

Então, voltado em direção à África, o antilhano vai chamá-la de longe. Descobre-se filho transplantado de escravos, sente a vibração de África nas profundezas de seu corpo e só aspira uma coisa: submergir no grande “buraco negro”. Parece, pois, que o antilhano, após o grande erro branco, está vivendo agora no grande espelhismo negro (FANON, 1966[1955], p. 174).

Um espelhismo negro que tem sido frequentemente articulado a partir do sujeito negro essencial, mas que não é a única maneira da fazê-lo, nem talvez a mais adequada para transformar os princípios de inteligibilidade e politicidade que, com Foucault, poderíamos chamar de ontologia histórica de nosso presente.

Notas

¹ Todas as traduções de textos em língua estrangeira foram realizadas por mim.

² O movimento rastafari surgiu na Jamaica na década de 1930 como uma resposta religiosa, política e cultural à opressão colonial e ao racismo. Inspirado por interpretações afrocentristas da Bíblia, reconhece Haile Selassie I, antigo imperador da Etiópia, como figura messiânica, e valoriza a reconexão espiritual e cultural com a África, especialmente com a Etiópia, considerada a "terra prometida". Também se caracteriza por uma crítica ao sistema ocidental ("Babilônia"), pelo uso ritual da cannabis e por práticas estéticas e culturais próprias, como o uso de *dreadlocks* e a música reggae.

³ A Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, realizada em Durban, África do Sul, em 2001, foi um encontro promovido pelas Nações Unidas que reuniu representantes de governos, organizações da sociedade civil e movimentos sociais de todo o mundo. O evento se destacou por reconhecer oficialmente a escravidão e o tráfico transatlântico de africanos como crimes contra a humanidade, além de reforçar o direito à reparação histórica e à luta contra o racismo estrutural contemporâneo.

⁴ Em seu texto "Algumas rotas 'politicamente incorretas' através do politicamente correto", Hall (2015 [1994]) examina os alcances e os limites de uma política centrada em impor formas corretas de falar ou de se enunciar. Neste texto, Hall nos convida a pensar como entender mais densamente as relações entre linguagem e política, que hoje se fazem cada vez mais pertinentes porque vão muito além do que podem imaginar um punhado de sujeitos morais iluminados que, agarrados às supostas garantias de sua "correta" epidermização, e a partir de seus lugares de representação em entidades não-governamentais, no *establishment* acadêmico ou nas mais distintas organizações, decretam com veemência como se tem que falar sobre o mundo e as pessoas que dizem representar.

⁵ O movimento "Black is beautiful" surgiu nos Estados Unidos durante as décadas de 1960 e 1970 como parte das lutas pelos direitos civis e do orgulho negro. Contestava os padrões eurocêtricos de beleza e promovia a valorização da estética, da cultura e da identidade afrodescendente, encorajando o reconhecimento do cabelo crespo, dos traços africanos e da herança cultural negra como belos e dignos de afirmação.

⁶ A partir do feminismo, foram articuladas uma série de críticas contundentes a uma política fundacionalista que perfeitamente conflui com a crítica de Hall, ainda que não se referenciem mutuamente. Ver, por exemplo, Butler (2001).

⁷ Estas três presenças são retomadas por Hall da "[...] *metáfora de Aime Césaire e Leopold Senghor*" (HALL, 1996 [1992], p. 216).

⁸ Para uma descrição muito similar, ver Hall (1996 [1992], p. 216).

⁹ Com algumas pequenas mudanças, esta passagem se encontra também em Hall (1996 [1992], p. 217).

Referências

- BHABHA, Homi. **El lugar de la cultura**. Buenos Aires: Editorial Manantial, 1994.
- BUTLER, Judith. “Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del ‘postmodernismo’”. **La Ventana**, n. 13, pp. 7-41, 2001.
- CÉSAIRE, Aimé. “Cultura y colonización”. In: CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre el colonialismo**. Madrid: Akal, 2006, p. 45-76.
- FANON, Franz. “Antillanos y africanos”. **Revista Casa de las Américas**, vol. 6, n. 36-37, pp. 169-174, 1966.
- HALL, Stuart. “Cultural identity and cinematic representation”. In: BAKER, Houston; DIWARA, Manthia; LINDEBORG, Ruth (eds.). **Black British Cultural Studies**. A reader. Chicago: The University of Chicago Press, 1996[1992], pp. 210-222.
- HALL, Stuart. “Subjects in history: Making diasporic identities”. In: WAHNEEMA, Lubiana (ed.). **The House that Race Built**. Nueva York: Vintage, 1998, pp. 289-299.
- HALL, Stuart. “Cultural Composition: Stuart Hall on Ethnicity and Discursive turn. Interview by Julie Drew”. In: OLSON, Gary; WORSHAM, Lynn (eds.). **Race, Rhetoric, and the Postcolonial**. New York: Suny, 1999, pp. 205-239.
- HALL, Stuart. “Pensando en la diáspora: en casa, desde el extranjero”. In: JÁUREGUI, Carlos; DABOVE, Juan Pablo (eds.). **Heterotropías: Narrativas e la identidad y la alteridad en Latinoamérica**. Pittsburg: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2003[1998], pp. 476-500.
- HALL, Stuart. “Epilogue: through the prism of an intellectual life”. In: MEEKS, Brian (ed.). **Culture, Politics, Race and Diaspora**. Kingston: Ian Randle Publishers, 2007, pp. 269-291.
- HALL, Stuart. **Cultura y poder**. Conversaciones sobre los cultural studies. Entrevista realizada por Miguel Mellino. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2011[2007].
- HALL, Stuart. “Antiguas y nuevas etnicidades”. In: HALL, Stuart. **Sin garantías**. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar, 2010a[1991], pp. 315-336.
- HALL, Stuart. “Nuevas etnicidades”. In: HALL, Stuart. **Sin garantías**. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar, 2010b[1988], pp. 305-313.
- HALL, Stuart. “Negociando identidades caribeñas”. In: HALL, Stuart. **Pensamiento sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales**. Quito: Envión Editores-IEP-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar, 2010c[1995], pp. 405-418.

- HALL, Stuart. "Identidad cultural y diáspora". In: HALL, Stuart. **Sin garantías**. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. Quito: Envió Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar, 2010d[1990], pp. 349-462.
- HALL, Stuart. "¿Qué es lo 'negro' en la cultura popular negra?" In: HALL, Stuart. **Sin garantías**. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. Bogotá-Lima-Quito: Envió Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar, 2010e[1992], pp. 287-298.
- HALL, Stuart. "Unas rutas 'políticamente incorrectas' a través de políticamente correcto". **Mediaciones**, n. 14, pp. 136-148, 2015[1994].
- HALL, Stuart. **Familiar stranger: a life between two islands**. Durham: Duke University Press, 2017a.
- HALL, Stuart. **El triángulo funesto**. Raza, etnia, nación. Madrid: Tráficantes de Sueños, 2019.
- HALL, Stuart. **Estudios culturales 1983: una historia teórica**. Buenos Aires: Paidós, 2017b.
- HERSKOVITS, Melville. **The Myth of the Negro Past**. Boston: Beacon Press, 1941.
- HOOKS, bell; HALL, Stuart. **Funk sin límites**. Un diálogo reflexivo. Barcelona: Editions Bellaterra, 2020.
- MBEMBE, Achille. **Crítica de la razón negra**. Ensayo sobre el racismo contemporáneo. Barcelona: Ned Ediciones, 2016.
- PALMIÉ, Stephan. **Africas of the Americas: Beyond the Search for Origins in the Study of Afro-Atlantic Religions**. Leiden: Brill, 2008.

EDUARDO RESTREPO (eduardoa.restrepo@gmail.com)

é pesquisador adjunto do Centro de Investigação, Inovação e Criação da Universidade Católica de Temuco (UCT, Araucanía, Chile). É doutor e Mestre em Antropologia pela University of North Carolina at Chapel Hill (UNC, Carolina do Norte, Estados Unidos) e graduado em Antropologia pela Universidad de Antioquia (UDEA, Medellín, Colômbia).

 <https://orcid.org/0000-0002-5634-465X>

Recebido em: 16/05/2024
Aprovado em: 10/12/2024

Editor responsável: Michel Misse