

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**O nacionalismo preto da Nação do Islã: entre Pretos divinos e negros fragmentados.**

**Rafael Filter Santos da Silva**

**Porto Alegre, 2017**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**O nacionalismo preto da Nação do Islã: entre Pretos divinos e negros fragmentados.**

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre pelo curso de Mestrado em História do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Linha de Pesquisa: Cultura e Representações.

Professor orientador: Dr. Arthur Ávila.

**Rafael Filter Santos da Silva**

**Porto Alegre, 2017**

### CIP - Catalogação na Publicação

Silva, Rafael Filter Santos da  
O nacionalismo preto da Nação do Islã: entre  
Pretos divinos e negros fragmentados / Rafael Filter  
Santos da Silva. -- 2017.  
155 f.

Orientador: Arthur Lima de Ávila.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do  
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto  
Alegre, BR-RS, 2017.

1. Representações. 2. Branquitude. 3. raça. 4. Nação  
do Islã. 5. Estados Unidos. I. Ávila, Arthur Lima de  
, orient. II. Título.

*“Why don't you call me my name, man?”*

(Por que você não me chama pelo meu nome, cara?)

Muhammad Ali vs Ernie Terrell.

## AGRADECIMENTOS

“Menino, quem te fez?  
Quem te deu tanta guarida?  
Quem te mostrou a beleza de dançar dentro da briga?  
Menino, quem te fez?  
Quem rezou tua cabeça?  
Quem te batizou as pernas?  
Quem te curou de doença?”.

Em mais um instante de fim, escolhi registrar, dessa vez, meus agradecimentos a partir desta bela ladainha de capoeira, tornando-a louvação. Agradeço a quem me fez; a quem me deu tanta guarida; a quem me mostrou a beleza de dançar dentro das brigas da vida; a quem rezou minha cabeça; a quem me batizou; a quem me curou de doença. Agradeço, portanto, minha família: minha mãe, minha vó, meu mano.

Aos amigos, pois, família também são.

Ao amor que em alvorada desabrocha.

Agradeço aqueles que trocaram ideias (direta ou indiretamente) e suas críticas deixaram, professores ou não.

## RESUMO

Tal escrita versa sobre relações raciais e as representações a elas atreladas. Atém-se aos ideais de branquitude e negritude construídos ao longo da história dos Estados Unidos da América, enfocando o debate nas representações construídas pelos livros religiosos de um movimento nacionalista preto chamado Nação do Islã, cujo autor é seu ministro Elijah Muhammad. Uma análise desses escritos cotejados com as ideias de outros movimentos e pensadores negros (Malcolm X, Martin Luther King Jr., Marcus Garvey, Booker T. Washington, W.E.B. Du Bois, etc.), assim como com a noção de branquitude – paradigma ontológico da constituição nacional estadunidense –, almejam pensar a identidade e o lugar de fala a partir da influência de marcadores sociais da diferença como raça e religião principalmente. O discurso da Nação do Islã é visto, por fim, como antidialógico, pois prega a morte de seu interlocutor, o que acabou realmente ocorrendo.

Palavras-chave: Nação do Islã; branquitude; raça; Estados Unidos; representações.

## **ABSTRACT**

This text is about racial relations and their representations. It concentrates on whiteness and blackness ideals developed during the United States of America history, debating about representations constructed by the religious books of a black nationalism movement named Nation of Islam, whose author is its honorable minister Elijah Muhammad. An analysis of the contents of these books compared with others black movements and intellectuals ideas (Malcolm X, Martin Luther King Jr., Marcus Garvey, Booker T. Washington, W.E.B. Du Bois, etc.), along with the notion of whiteness – ontological paradigm for the national constitution of United States –, seeks to think on identity and speech place considering the influence of social markers of difference such as race and religion mainly. At last, Nation of Islam discourse is considered antidialogical because it preaches the death of its interlocutor, what really happened.

**Key words:** Nation of Islam; whiteness; race; United States; representations.

## SUMÁRIO

ABRINDO-SE .....	8
Ainda sobre introduções .....	11
1. ESTADOS UNIDOS: MEANDROS DA DIFERENCIAÇÃO .....	28
1.1 Construção da branquitude estadunidense.....	31
2. AFRO-AMERICANOS, MOVIMENTOS NEGROS E NACIONALISMOS PRETOS .....	44
2.1 Booker T. Washington: acomodação ao sistema.....	52
2.2 William Edward Burghardt Du Bois: integração, desilusão e autosegregação ...	55
2.3 Marcus Garvey: emigração de retorno .....	62
2.4 Martin Luther King Jr.: não-violência e desobediência civil .....	70
2.5 Al-Hajj Malik Al-Shabazz: as transmutações de Malcolm .....	76
3. MUÇULMANOS PRETOS: IDENTIDADE, FRAGMENTAÇÃO E REPRESENTAÇÃO. ....	83
3.1 O honorável ministro da Nação do Islã: Elijah Muhammad. ....	83
3.2 Os livros de Elijah: o preto em representações de um contra-imaginário .....	93
CONSIDERAÇÕES ÚLTIMAS PARA QUE O TRABALHO TENHA UM APARENTE FIM .....	142
FONTES PRIMÁRIAS .....	146
REFERÊNCIAS .....	146

## ABRINDO-SE

“*Let us try and be ourselves first and stop trying to be like the devil. Black man, you are created Black. You, Black man, are the first and the last. Black man stop trying to be white*”<sup>1</sup> (MUHAMMAD, 1973, cap. 3, § 8). O excerto revela-nos uma vontade de ruptura identitária e assunção de uma nova postura de aceitação de si. Ruptura, pois Elijah Muhammad, autor em questão, exorta seus interlocutores a renunciarem ao desejo de ser branco; de conformarem-se a concepção ontológica de sujeito erigida por uma outra raça que se pensa como padrão universal. Negar tal ontologia quebra a suposta homogeneidade iluminista da pessoa humana, trazendo à tona uma nova forma de construção identitária que destaca a pluralidade e a fragmentação dos diferentes grupos e indivíduos. O ser humano criado preto<sup>2</sup> por Alá deveria aceitar o marcador social da diferença associado à cor de sua pele para constituir-se subjetivamente. Classificação produzida socialmente, os marcadores categorizam os indivíduos, identificando-os em determinado nível com uma posição de privilégio/desvantagem social, o que acaba por influir sobre a organização das vivências de cada um (ZAMBONI, 2014). Ao assumir sua condição diversa daquela do branco, o Preto colocou em debate as instituições vigentes, preparadas para atender somente às demandas de seus “pais fundadores” euro-americanos.

O discurso nacionalista preto que fundamentou a identidade apregoada por Elijah procurou desbancar a branquitude, elemento basilar da identidade dos Estados Unidos da América. A branquitude é, dentro de sociedades em que predomina a identidade da pessoa branca como padrão, o “lugar de privilégios simbólicos, subjetivos, objetivos, isto é, materiais palpáveis que colaboram para construção social e reprodução do preconceito racial” (CARDOSO, 2010, p. 611). Os privilégios brancos podem ser obtidos por não-brancos, colocando-os mais próximos da branquitude – por exemplo, através do enriquecimento

---

<sup>1</sup> Tradução livre: “Vamos tentar ser nós mesmos primeiro e parar de tentarmos ser como o demônio. Homem Preto, você foi criado Preto. Você, homem Preto, é o primeiro e o último. Homem Preto pare de tentar ser branco”.

<sup>2</sup> Usarei a palavra “Preto”, realizando, portanto, tradução literal, em vez de “negro/Negro” quando me referir aos membros da Nação do Islã ou as ideias de seus livros religiosos, pois Elijah Muhammad emprega a expressão “*Black man*”, demonstrando repúdio pelo termo “*Negro*” em seus textos. Segundo o dicionário Oxford (OXFORD DICTIONARIES, 2016), a palavra “*Negro*”, relacionada à cor da pele, proveio da língua espanhola, sendo os primeiros registros do século XVI. Na língua inglesa, o termo não se refere a uma cor em si (espectro de onda visível), mas apenas a uma cor de pele e à classificação racial associada a este traço físico. “*Black*” (Ibidem), por sua vez, de origem linguística germânica, refere-se à cor em si e à raça. Na língua portuguesa (HOUAISS, 2009), a palavra “negro” é utilizada de forma semelhante ao “*Negro*” em inglês, sendo pouco empregada para referir-se a uma cor em si. “Preto”, originado do latim, denomina (Ibidem) a cor em si, a raça e a cor da pele. Preferi, levando esses significados em consideração, usar “Preto” como tradução de “*Black*”. “Negro” (português) e “*Negro*” (inglês) têm a mesma escrita e origem etimológica, mudando somente a pronúncia de forma sutil. Empregar “negro” no lugar de “*Black*” poderia gerar confusão no leitor.

econômico –, porém a falta da brancura dos traços fenotípicos barra o acesso aos níveis mais altos de privilégio. Numa sociedade estruturada dessa forma, o branco praticamente é sem cor e sem raça, pois, por ser o tipo paradigmático para o qual a sociedade foi planejada, não é marcado como outro, logo, não se pensa sobre como seus marcadores influenciam sua constituição subjetiva e sua inserção na sociedade. Estudos acerca da branquitude retiram o marcador “branco” de uma condição de invisibilidade, revelando seu *status* de hegemônico e de padrão imposto de normalidade, para criticá-lo. Conforme tempo e espaço, há distintas classificações raciais, logo, diferentes concepções de branquitude (GARNER, 2007). Nem todo movimento nacionalista preto é de cunho religioso, ou repudia o termo “negro”, contudo todos questionam as representações calcadas na supremacia branca.

Os escritos de Elijah Muhammad, líder da *Lost-Found Nation of Islam in America*<sup>3</sup> entre 1934 e 1975, que serão analisados no decorrer da dissertação, discorrem sobre um mito de antropogonia, no qual se proclama a pessoa de tez preta sagrada e a branca, obra demoníaca. Resignificou-se a identidade estereotipada daqueles negativamente conotados pelo simbolismo estadunidense à época – fundação do primeiro templo aconteceu em 1930, em Detroit, Michigan. A divinização procurou reformular o simbolismo atribuído à sua raça pelos brancos, retirando-se o afro-americano de uma condição de infra-humanidade para proclamá-lo descendente de deidades antigas, almejando romper privilégios. O discurso dos muçulmanos pretos alterava o sentido atribuído aos caracteres raciais negros, agregando-lhes um tom positivo, ou seja, praticavam uma “*strategy of uplift*”<sup>4</sup> (CORBOULD, 2009, p. 4), de soerguimento moral e espiritual. Uma reconstrução do imaginário social para quebrar a representação do Preto como inferior, revigorando o corpo e a alma de sua gente, no intuito de deixarem de ser o gueto.

No entanto, Elijah Muhammad, inicialmente cristão, escolheu pregar um Islamismo heterodoxo<sup>5</sup>, cujo discurso ora almejava independência, ora inserção social. Ele preocupou-se em salvar o Preto estadunidense, condenando os “assim-chamados Negros”, que não haviam se convertido à seita, nem despertado do domínio branco. O objetivo do presente trabalho é pensar o que tornava difícil a união dos movimentos nacionalistas pretos contra a branquitude, se eles parecem ocupar o mesmo lugar de fala no que tange à raça. O não-negro que pouco ou nada circula entre os outros/diferentes ainda vê na cor da pele escura uma unidade identitária entre

---

<sup>3</sup> Nome completo da Nação do Islã, cuja tradução livre é: “Nação Perdida-encontrada do Islã na América”.

<sup>4</sup> Tradução livre: “estratégia de exaltação/soerguimento”.

<sup>5</sup> Chamo de “heterodoxo” por falta de um termo melhor. Heterodoxo por ser distinto daqueles Islamismos mais conhecidos pelos brasileiros: Sunismo e Xiismo.

aqueles que a possuem, sem relevar os distintos marcadores que compõem o eu/nós, responsáveis pela fragmentação das identidades. Elijah opunha-se à estrutura existente nos Estados Unidos, respaldada numa noção de realidade que hodiernamente denominamos de branquitude, e a todo o racismo que daí derivava, mas, embora visse o Preto estrangeiro e o Preto de outra religião como semelhantes, os colocava como outros.

Creio ser cabível, logo de início, a tentativa de uma breve análise de implicação (LOURAU, 1993), isto é, de exposição das condições e motivações que circunscrevem minha ação de pesquisar, pois quiçá esclareça os porquês das letras vindouras. A escolha do tema deste estudo se deu conforme minha curiosidade sobre preconceitos; discursos de ódio; hierarquização social; violências físicas e simbólicas; exclusão e isolamento social. Ao longo de minha procura por um objeto de estudo que se encaixasse nesses assuntos, acabei por me deparar com o conceito de “*Black nationalism*”<sup>6</sup>. A leitura de alguns artigos sobre os movimentos relacionados com tal ideia me despertou interesse principalmente pela Nação do Islã, porquanto esse é um grupo de afro-americanos, existente até a presente data de redação desse texto (2017), que escolheu como pilar ideológico e identitário uma religião vista com maus olhos pela cultura ocidental. Ademais, foi a seita<sup>7</sup> à qual Muhammad Ali se converteu, um grande ícone do boxe, esporte que pratiquei e que muito me agrada.

O contato com os livros religiosos da Nação do Islã – hoje percebo – tocou meu íntimo, levando-me a explorar questões acerca de temáticas como: representações, imaginários e identidades. Em diversas linhas redigidas por Elijah Muhammad, transborda um discurso que nega a existência ao mestiço e condena as pessoas brancas, concebidas como demônios. A nocividade de um discurso que rejeita o direito de existir do outro, o qual, no caso em estudo nessa dissertação, repudia eu, me negando a vida, é fio condutor da pesquisa sobre identidade e representações aqui escrita. No entanto, esse “outro” não se restringe apenas ao “outro racial”.

Apesar de “branquelo”, sou filho de um homem negro e uma mulher branca. Não sou uma vítima do racismo existente contra negros, porquanto não possuo a pele escura, ou demais traços físicos que fizessem as pessoas me perceberem como negro. A cor de minha tez, principalmente, me defende da discriminação racial, contudo costumava me colocar em uma posição desconfortável nas vezes em que me levaram à casa de minha avó paterna, por exemplo. Lá, junto de meu irmão – cuja pele é um tanto mais escura que a minha –, entre familiares

---

<sup>6</sup> Tradução livre: “Nacionalismo preto”.

<sup>7</sup> Emprega-se a palavra “seita”, pois a Nação do Islã se diz islâmica, contudo possui credos e práticas muito diferentes das existentes em correntes mais ortodoxas do Islamismo. É um grupo de seguidores de um líder que realiza uma interpretação peculiar da Bíblia e do Corão, afastando-se das vertentes popularizadas. Acabou por inventar outros mitos, credos e outra moral.

negros, eu era chamado de “alemão” (apesar de não ter sequer um fio de cabelo loiro) por minha avó. A forma de me chamar não estava permeada por significados negativos, acredito, no entanto, provocava-me um deslocamento, um certo afastamento daquele grupo devido a uns traços físicos demarcados no discurso de minha avó, que, ao ser escutado por mim, soava como um fator de diferença, talvez até como um limite de identificação.

Eu poderia detalhar outros elementos que me deslocam dentro de determinados grupos, mas não o farei. O importante é que minhas múltiplas mestiçagens fragmentam minha identidade, dificultando minha inserção e permanência em grandes grupos. Meus pequenos deslocamentos dentro de cada grupo do qual já fiz parte, por obrigação ou não, que me impediam de falar em uníssono com os demais membros, estimularam-me a pensar sobre isso.

Esta obra versa, portanto, sobre a ausência de identificação absoluta com uma categoria construída socialmente, cuja causa está no deslocamento provocado pela diferença, a qual nem sempre é de grande dimensão. Sem identificar-se, ou negando possíveis identificações, grupos chegam ao ponto de declararem o desejo pelo extermínio do outro, ou, ao menos, a separação completa.

Os Pretos da Nação do Islã, mergulhados em seus sincretismos e suas mestiçagens simbólicas e físicos, buscavam encontrar um lugar para si. Entretanto, pelas identidades coletivas serem fragmentadas como as identidades individuais, esse lugar, espaço de solidariedade, acolhimento e significações, reservar-se-ia aos Pretos seguidores de Elijah somente, não a todos os negros espalhados pelo mundo, muito menos a algum não-negro. As identidades não se prendem a traços físicos apenas, são uma combinação de aproximações físicas e simbólicas. A união não se dá automaticamente pela cor, ou pelo compartilhamento de um único elemento qualquer, pelo contrário, depende de um encadeamento de múltiplos fatores; depende de detalhes.

Ressalto, por último, que estudar um movimento negro é uma maneira de tentar compreender um pouco da realidade negra, mas, também, um pouco do que é ser branco, tendo em vista que uma identidade toma a outra como referência. Estudar relações inter-raciais é um intento de compreender-se, pois somente tomando consciência do que falta ao outro que percebemos nossos privilégios e podemos começar a pensar em outras formas de viver de forma intercultural.

### **Ainda sobre introduções**

A Nação do Islã foi uma dentre tantas organizações de afro-americanos a lutar pela reformulação da autoimagem negra. A condição subalterna ao qual fora lançado o negro durante a vigência do escravagismo nas Américas impactava a representação sobre ele na mentalidade da população, não importando a tonalidade da pele. Demetrius Eudell (2014) assevera que a escravidão estruturou a concepção das sociedades americanas, sendo ela uma instituição básica do sistema econômico, social, político e legal das colônias europeias, logo, influenciando a formação dos Estados que posteriormente se independentizaram. Distintamente dos sistemas escravistas dos reinos islâmicos e africanos, *“only in this “Christian nation” of the United States would slaves be told that they were not part of the human Family”*<sup>8</sup> (WALKER apud EUDELL, 2014, p. 96). A natureza não completamente humana concedida à pessoa de pele escura a excluía da comunidade, lhe sendo tolhido o controle sobre sua própria vida, porquanto propriedade de alguém. A secularização da ideia de “ser humano” ao longo do desenvolvimento do pensamento humanista moderno, relacionado com uma metafísica naturalista, não alterou a situação negra (EUDELL, 2014). Aquele que antes era amaldiçoado por mitos religiosos – por exemplo, descendência do maldito filho de Noé, Cam –, passou a ser, a partir de teorias surgidas entre o século XVII e o XX, de forma laica, a contraparte identitária do europeu racional. Escravizava-se o supostamente irracional, degenerado, infantil, preguiçoso, primitivo, incapaz de grandes feitos, de lograr o progresso por si (Op. Cit.). No pós-abolição, negava-se a plenitude de direitos a essas mesmas pessoas, tratando-as como cidadãs de segunda categoria. Tal maneira de pensar gerou consequências na formação da nacionalidade estadunidense e da representação do afro-americano para ele mesmo e para o não-negro.

Perante o discurso de superioridade branca incrustado na mentalidade do povo estadunidense, a atitude de alguns descendentes de africanos escravizados<sup>9</sup>, a partir do século XIX, foi de “proclamar a negritude de sua cultura e identidade” (GERSTLE, 2008, p. 440). Líderes negros conclamaram seus irmãos para reivindicarem melhorias. Organizações diversas, de cunho religioso ou não, formaram-se com o intuito de prestar assistência aos negros, desenvolvendo uma solidariedade racial, além de promover a autoestima destruída pelos anos sob o jugo da escravidão e do racismo.

---

<sup>8</sup> Tradução livre: “Apenas nesta “nação Cristã” dos Estados Unidos aos escravos seria dito que eles não eram parte da Família humana”.

<sup>9</sup> Tomando como pilar epistemológico as ideias de Florence Carboni e Mário Maestri (2012) acerca da potência da linguagem, devido à criação de representações, o que repercute em relações de poder e dominação, optou-se pelo uso de uma linguagem que tenta romper com um tipo de escrita colonizadora, capaz de produzir preconceitos e estereótipos. Com esse objetivo, empreguei termos como “escravizado” e “escravizador” em vez de “escravo” e “senhor de escravo”, pois os primeiros remetem a uma ideia de processo histórico de dominação e exploração, enquanto os dois últimos, a uma noção de essência ontológica.

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

O nigeriano, Essien Udosen Essien-Udon (1995), conceitua a expressão como o credo de um grupo negro de que ele possui, ou deveria possuir, um país. Ademais, os membros teriam de compartilhar uma herança cultural comum, assim como uma língua e uma religião. A identidade étnica<sup>10</sup> derivada desses elementos herdados é distinta daquela de outros grupos.

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

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

Daryl Michael Scott (2012) afirma que o nacionalismo preto faz da solidariedade racial, nas diversas dimensões da vida humana (política, cultural, religiosa, econômica, etc.), o seu fator basilar, não estando preso à reivindicação de soberania ou autogoverno. A expressão refere-se à consciência de ser/sentir-se negro e valorizar-se, superando o jugo das pechas lançadas por pensamentos colonialistas, que tachavam de inferiores as pessoas de pele escura. Consoante Scott (Ibidem), o paradigma clássico (associado principalmente aos nacionalistas pretos do século XIX) configura-se conforme velhas concepções de nacionalismo, nas quais a nação reclama um território exclusivo, almejando à autodeterminação. No modelo moderno (vinculado aos grupos surgidos no século XX mormente), os objetivos são mais modestos. Busca-se, além de participação na administração pública, o estabelecimento de laços de solidariedade econômica, cultural, religiosa e política. Aspira-se ao fortalecimento da comunidade negra sem a fundação de um Estado independente, isto é, quer-se algum tipo de

---

<sup>10</sup> Apesar de eu pensar que as questões sobre nacionalismo preto giram em torno de aspectos raciais, alguns autores se referem à etnia ao tratarem do tema.

inserção na sociedade vigente.

John Bracey, August Meier e Elliot Rudwick (1970) também salientam a solidariedade como base do nacionalismo preto. Eles aventam que

*the simplest expression of racial feeling that can be called a form of black nationalism is racial solidarity. It generally has no ideological or programmatic implications beyond the desire that black people organize themselves on the basis of their common color and oppressed condition to move in some way to alleviate their situation. The concept of racial solidarity is essential to all forms of black nationalism* (Op. Cit., p. XXVI)<sup>11</sup>.

O autor de *Red, Black and Green. Black nationalism in the United States* (1976), Alphonso Pinkney distingue nacionalistas de integracionistas. Os primeiros não acreditam em uma verdadeira libertação sem a separação estatal. Os últimos pensam haver a possibilidade de liberdade através da integração e da participação na estrutura existente.

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

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

O trinitário-tobaguense radicado no Bronx e membro de movimentos nacionalistas pretos, como o Comitê de Coordenação Estudantil Não-violenta e o Partido dos Panteras Negras, Stokely Carmichael (1971), faz o contrário dos dois últimos autores citados, porquanto tratava nacionalismo preto e nacionalismo africano como sinônimos, não enclausurando o conceito. O militante do Movimento dos Direitos Civis acreditava que o ápice era o Pan-africanismo, onde se alcançaria a unificação comunitária de todos os africanos e seus

---

<sup>11</sup> Tradução livre: “a expressão mais simples de sentimentos raciais, que podem ser chamados de uma forma de nacionalismo negro, é a solidariedade racial. Normalmente, ela não tem implicações ideológicas ou programáticas além do desejo de que pessoas negras se organizem conforme sua cor comum e condição de oprimido, para se moverem em prol de aliviar suas situações. O conceito de solidariedade racial é essencial para todas as formas de nacionalismo negro”.

descendentes de mesma raça dentro da África, assim como o controle de todas as instituições que regem a vida dessas pessoas por elas mesmas.

A professora Charise Cheney (1999, p. 2) explica que o “*Black nationalism is not restricted to territorial nationalism (or the struggle for a separate Black nation-state), but rooted in revolutionary nationalism, a struggle for the transcendence of all Black peoples over white social, political, economic and cultural domination.*”<sup>12</sup> Dessarte, sua concepção também escapa das fronteiras de um Estado específico. Ademais, ela afirma que a maioria dos movimentos são caracterizados pelo credo na superioridade moral dos descendentes diretos de africanos; a crença em um Deus dos oprimidos, o qual tem os negros como povo escolhido; a fé na retribuição divina; um forte patriarcalismo por trás dos discursos.

O fundador da *Organization of Afro-american Unity*<sup>13</sup> e ex-membro da Nação do Islã, Al Hajj Malik Al-Shabazz (mais conhecido pelo nome adotado quando se tornou seguidor de Elijah Muhammad: Malcolm X), em sua autobiografia (1964), delinea sua noção de nacionalismo preto. Ele explica que

*the political philosophy of black nationalism is that which is designed to encourage our people, the black people, to gain complete control over the politics and the politicians of our own community [...] Our economic philosophy is that we should gain economic control over the economy of our own community [...] Our social philosophy means that we feel that it is time to get together among our own kind and eliminate the evils that are destroying the moral fiber of our society*<sup>14</sup> (Op. Cit., p. 381).

Al Hajj Malik instigava aquilo que ele designava dignidade racial e a autoconfiança nos afro-americanos para atingir tais objetivos.

O poeta, Imamu Amiri Baraka (1971), desiludido com a ideia de integração após o assassinato de Malcolm X e sua própria prisão, relacionou o conceito de “nacionalismo preto” com o de afrocentricidade. Disse que o primeiro é a unidade através da qual os pretos lograrão o poder de gerir suas próprias vidas e recriar as civilizações gloriosas de seu passado. Afrocentricidade seria pensar a partir da África e das representações produzidas por suas gentes, sem se colocar sob a tutela do pensamento eurocêntrico, de suas escalas e medidas (Ibidem).

---

<sup>12</sup> Tradução livre: “Nacionalismo negro não está restrito ao nacionalismo territorial (ou o conflito por um Estado-nação negro separado), mas arraigado em nacionalismo revolucionário, um conflito pela transcendência de todos os povos negros sobre a dominação social, política, econômica e cultural”.

<sup>13</sup> Tradução livre: “Organização para a Unidade Afro-americana”.

<sup>14</sup> Tradução livre: “A filosofia política do nacionalismo negro é aquela desenhada para encorajar nosso povo, o povo preto, a ganhar controle completo sobre a política e os políticos de nossa própria comunidade [...] Nossa filosofia econômica é a que nós deveríamos ganhar o controle sobre a economia de nossa própria comunidade [...] Nossa filosofia social significa que nós sentimos que é hora de nos unirmos e eliminarmos os maus que estão destruindo a fibra moral de nossa sociedade”.

Houve autores contrários ao nacionalismo preto. T.G. Standing (1934) chamou o nacionalismo preto de “psicose nacionalista”. Patologizou os movimentos nacionalistas pretos, acusando-os de não aceitarem os padrões culturais diferentes dos seus e repudiarem o branco. Sua vociferação direcionava-se mormente para os membros da *National Association for the Advancement of Colored People*<sup>15</sup>, como Du Bois e James Weldon Johnson, assim como para Alain Locke.

Harold Cruse (1968) alega que a consciência étnica afro-americana daqueles que não advogam pela integração assimilacionista – assimilar a cultura imperante para integrar-se – contém os ingredientes da nacionalidade. Essas pessoas enfrentam o colonialismo doméstico praticado pelos brancos estadunidenses, no qual

*the American negro has existed as colonial being [...] Instead of the United States establishing a colonial empire in Africa, it brought the colonial system home and installed it in the Southern states [...] Emancipation elevated him only to the position of a semindependent man, not to that of an equal or independent being*<sup>16</sup> (Op. Cit., p. 76).

Mesmo após o período da Reconstrução e a abolição da escravatura, o afro-americano não adquiriu a emancipação plena, continuando colonizado no interior dos EUA. O nacionalismo preto combateria tal situação, pensava o autor.

Ao analisar os livros da Nação do Islã, de autoria de Elijah Muhammad (1965; 1972a; 1972b; 1973; 1975), nota-se que a batalha do nacionalismo preto transpassava a materialidade da situação. A alteração do quadro simbólico referente aos Pretos preponderante na mentalidade estadunidense era uma das metas. Transformação esta que deveria se dar tanto nos brancos, quanto nos afro-americanos. Os brancos abririam mão de seus preconceitos, de que os negros seriam menos humanos, ou dotados de um nível intelectual infantil, reconhecendo-os como cidadãos portadores de mesmos direitos e deveres, ou respeitando a formação de um Estado independente. Os Pretos revigorariam suas autoestimas, não atribuindo aos seus caracteres significados negativos, nem se culpabilizariam por sua condição devido a uma suposta inferioridade natural de sua constituição corpórea e psíquica. O discurso dos muçulmanos pretos atuou, portanto, no campo do simbólico ao enfrentar as representações dominantes, o que afeta a realidade material, pois, embora o simbolismo não crie matéria, ele induz formas de se relacionar com o concreto ao significá-lo.

---

<sup>15</sup> Tradução livre: “Associação Nacional para o Progresso de Pessoas de Cor”.

<sup>16</sup> Tradução livre: “O negro americano tem existido como um ser colonial [...] Em vez de os Estados Unidos estabelecerem um império colonial na África, eles trouxeram o sistema colonial para o lar e o instalaram nos estados sulistas [...] A Emancipação o elevou apenas a posição de homem semi-independente, não àquela de um igual ou de um ser independente”.

Representar é trazer à tona, no agora, uma ausência, por via de um construto distante da ordem do mimético; próximo da ordem do imaginativo. Sandra Jatahy Pesavento (2012) declara que as representações portam o simbólico, por isso, seus significados não são óbvios, carregam sentidos ocultos elaborados no decorrer dos processos históricos e dentro das relações sociais. Ao internalizarem-se no inconsciente coletivo, passam a se apresentarem como naturais. “As representações se inserem em regimes de verossimilhança e de credibilidade, e não de veracidade” (Op. Cit., p. 4), ou seja, dependem da força para mobilização, para gerar o/a reconhecimento/legitimidade que possuem. Ressalta-se que verossimilhança não é ser verdadeiro, mas parecer ser. Logo, aquele discurso que parecer ser real para uma maioria assume ares de legítimo. Sem interessar o quanto a imagem corresponda ao concreto/real, ela o substitui (Op. cit.).

O simbolismo compõe o racional, calcando-se no natural (natureza não caótica, cujas ligações entre elementos materiais acarretam em consequências) e no histórico (construções simbólicas antigas respaldam as novas), afirma Cornelius Castoriadis (1982). Conseqüentemente, sua constituição não é livre, contudo, por ser dominável, os sujeitos podem estabelecer novas conexões entre significantes e significados, conduzindo o simbolismo a novos lugares. A neutralidade da ordem simbólica inexistente, porquanto está vinculada ao real, mas não é expressão pura de substância preexistente ao social-histórico, ou seja, não há naturalidade em sua conformação. A partir do simbolismo se constituem as instituições – sistemas simbólicos sancionados socialmente, em que significantes são associados a significados de modo praticamente forçoso para a sociedade considerada. As relações sociais são instituídas, estabelecidas como maneiras de fazer universais para um grupo. O rompimento com a ontologia institucionalizada demanda grande domínio dos símbolos e do imaginário (criação de sentidos ou deslizamento, incessante e essencialmente indeterminada, produtora de realidade) (Op. Cit.), além de motivos, confrontos e dispêndio de energia física e psíquica.

Consoante Jean-Jacques Wunenburger (2007), o imaginário é um conjunto de produções, existentes no plano mental ou material, calcado em imagens visuais e linguísticas, elaborados para cumprir a função simbólica de ajustar sentidos próprios e figurados, logo, além de suscitar interpretações, se vincula a intenções. Possui uma dinâmica criadora interna que produz um conteúdo semântico e uma estrutura de sintaxe para sustentar-se. Nele há uma parte representativa verbalizável e uma parte emocional/afetiva. Há imaginários individuais ou coletivos, capazes de inventarem conteúdos emancipados de uma determinação literal. “Fazem parte do imaginário as concepções pré-científicas, a ficção científica, as crenças religiosas, as produções artísticas que inventam outras realidades (pinturas não-realistas, romance, etc.), as

ficções políticas, os estereótipos e preconceitos sociais, etc.” (Op. Cit., p. 7). Segundo o autor, os objetivos do imaginário são: estético-lúdico (divertimento, repouso, prazer, catarse, etc.), cognitivo (pensamento simbólico que interfere no compreender; no investigar), instituinte prático (dá fundamentos, motivos e fins às ações, organizações, normas, etc.).

O imaginário não é simplesmente o real deformado, alega Bronislaw Baczko (1985), nem um ornamento ilusório da vida material. Ele é parte da realidade, sendo construído e datado historicamente, conquanto isso não signifique que ele é capaz de criar matéria. A imaginação social, consoante o autor, detém várias funções: criação (simbólica, não material), inculcação, legitimação, sustentação, dominação, expressão, normatização, definição de pertencimento, etc. Por estar atrelado ao poder, as representações que compõem o imaginário guiam as ações, os comportamentos, assim como mobilizam energias.

Os bens simbólicos, que qualquer sociedade fabrica, nada têm de irrisório e não existem, efetivamente, em quantidade ilimitada [...] constituem o objeto de lutas e conflitos encarniçados e que qualquer poder impõe uma hierarquia entre eles, procurando monopolizar certas categorias de símbolos e controlar as outras (Op. Cit., p. 299).

Quem exerce o poder simbólico reforça sua dominação através da apropriação dos símbolos, o que o capacita a conformar as relações de sentido, conseguindo influenciar a percepção da realidade. Por outro lado, o imaginário pode servir para a produção de um contra-imaginário, empregado como artifício para combater as relações de sentido hegemônicas. A Nação do Islã concebe um contra-imaginário em seus textos religiosos, buscando uma nova representação do negro.

A falta de controle dos afro-americanos sobre a imagem de si, projetada e percebida, é destacada por bell hooks<sup>17</sup> (1992, p. 4) como “*the gaps in our psyche that are the spaces where mindless complicity, self-destructive rage, hatred, and paralyzing despair enter*”<sup>18</sup>. A autora acusa a mentalidade estadunidense de estar dominada pelo ideal de supremacia branca, o que se reflete na institucionalização de imagens opressoras sobre a negritude através dos meios de comunicação de massa. bell hooks salienta que supremacia branca não é a existência de preconceito apenas, todavia, sim, todo um sistema de dominação e subjugação do não-branco através de instituições embasadas em representações que depreciam o negro e as demais raças vindas de fora da Europa. A libertação do negro exige a descolonização do imaginário para que

---

<sup>17</sup> Pseudônimo da escritora negra, Gloria Jean Watkins, escrito em letras minúsculas, pois a autora diz que a atenção deve ser dada à mensagem, não à pessoa do autor ou autora.

<sup>18</sup> Tradução livre: “as fissuras em nossos psiquismos são os espaços onde a cumplicidade negligente, raiva autodestrutiva, ódio e desespero paralisante entram”.

haja a produção de uma identidade positiva negra, respaldada em representações construídas por eles mesmos, sem estarem submetidas à lógica de dominação racista.

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

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

A difusão da cultura branca nos bairros negros fortalecia a autoimagem negativa carregada pelo afro-americano (CLARK, 1967). Os guetos negros detinham duas dimensões:

*The objective dimensions of the American urban ghettos are overcrowded and deteriorated housing, high infant mortality, crime, and disease. The subjective dimensions are resentment, hostility, despair, apathy, self-depreciation, and its ironic companion, compensatory grandiose behavior*<sup>19</sup> (Op. cit., p. 11).

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

O nacionalismo preto empregava símbolos ligados à raça e, no caso da Nação do Islã, à religião para montar um discurso que desenvolvesse a autoestima negra. O revisionismo histórico, calcado em mitos, buscava explicar o sofrimento do negro, ao mesmo tempo em que o exaltava como um ser divino. Considerar o branco demônio era uma “*representation of whiteness that is not formed in reaction to stereotypes but emerges as a response to the traumatic pain and anguish that remains a consequence of white racist domination*”<sup>20</sup> (hooks, 1992, p. 169), ou seja, o outro é demoníaco, não por causa dos estereótipos produzidos sobre o preto, mas porque causou-lhe traumas. A manipulação do conhecimento servia para enfraquecer a influência da cultura branca hegemônica que invadia os guetos através dos meios de

<sup>19</sup> Tradução livre: “As dimensões objetivas do gueto urbano americano são: moradia superpopulosa e deteriorada; alta mortalidade infantil, crime e doença. As dimensões subjetivas são: ressentimento, hostilidade, desespero, apatia, autodepreciação e, sua irônica companhia, a mania de grandeza compensatória”.

<sup>20</sup> Tradução livre: “representação da branquitude que não é formada como reação aos estereótipos, mas emerge como uma resposta a dor traumática e a angústia que persiste como uma consequência da dominação racista branca.”.

comunicação de massa, da cultura popular e do sistema formal de educação (CLARK, 1967; ESSIEN-UDON, 1995).

Apesar de falar sobre o Caribe, as palavras de Stuart Hall (2013, p. 46) servem aos Estados Unidos também:

Na formação cultural caribenha, traços brancos, europeus, ocidentais e colonizadores sempre foram posicionados como elementos em ascendência, o aspecto declarado: os traços negros, “africanos”, escravizados e colonizados, dos quais havia muitos, sempre foram não ditos, subterrâneos e subversivos, governados por uma “lógica” diferente, sempre posicionados em termos de subordinação e marginalização.

É contra essa lógica do subterrâneo não dito e marginalizado que os nacionalistas pretos se rebelam, buscando estabelecer uma identidade negra desvinculada da condição de subordinação e alçada ao patamar de componente de uma nacionalidade, seja ela atrelada a um Estado independente ou aos Estados Unidos.

O escritor haitiano René Depestre (1980) alerta que o regime escravista epidermizou as relações de produção capitalista, engendrando nas colônias americanas um traço específico: o antagonismo racial passional. Cada Estado colonizador, com base em diferentes credices, sustentava a ideia de uma essência negra inferior e de uma branca superior, o que justificava a exploração dos africanos e seus descendentes pelos proprietários de terras de origem europeia. O autor enfatiza que essa dupla redução mitológica essencialista permitia ao branco manter sua boa moral, enquanto deformava a consciência social do negro, reduzido à propriedade alheia. A ideologia escravista se valeu de um mito semiológico que hierarquizou o valor dos seres humanos de acordo com a pigmentação da tez, tornando a cor da pele um fetiche social fundamental para o imaginário. Ocorreu uma dupla simplificação: pessoas de diferentes nações europeias converteram-se em brancos, idealizados com grandes qualidades; membros de etnias africanas transformaram-se em negros, tendo sua história e cultura desvalorizadas. No fim do século XIX e início do XX, intentou-se tornar científica essa classificação por meio da Eugenia, da Antropologia Física, entre outras ciências. Essas ideias, enfim, produziram os tipos sociais e raciais considerados necessários ao grupo dominante daquele contexto colonial.

Cada um desses tipos sociais estava imerso em representações constituintes de suas identidades. Gilberto Giménez (1997) ressalta que a identidade seria a representação que os agentes têm de sua posição no espaço social e dentro das relações com outros agentes, possuindo função distintiva, locativa e seletiva. Entre as pessoas, a identidade as distingue pelos traços objetivos, observáveis pelos observadores externos, e pela intersubjetividade linguística, ou seja, durante a interação, o outro reconhece a diferença identitária de quem fala. Logo, a

identificação é intersubjetiva e relacional. Tem uma dupla dimensão: autorreconhecimento – “*capacidad del actor de afirmar la propia continuidad y permanencia y de hacerlas reconocer por otros*”<sup>21</sup> (Op. Cit., p. 11) – e heterorreconhecimento – “*capacidad de distinguirse de otros y de lograr el reconocimiento de esta diferencia*”<sup>22</sup> (Op. Cit., p. 11). A função locativa consiste na delimitação das representações que compõem a identidade; em locar os elementos simbólicos consoante a pertença ou não à lista de elementos identitários. As representações nunca transbordam os limites do espaço social ocupado pelo agente, isto é, são congruentes com a posição ocupada por ele. A identidade influi sobre a ação, pois ajuda a demarcar o campo de escolhas, as preferências, cumprindo uma função seletiva que causa efeitos na interação social.

O conceito “raça”, conforme Michael Banton (1977), foi produzido na Europa como uma categorização mutável para interpretar novas relações sociais, a qual acabou por se impor sobre os demais povos por meio do colonialismo. O autor defende que a doutrina racial não surgiu da oposição entre europeu e não-europeu, mas como uma forma de distinção sociopolítica entre os próprios povos daquele continente. A classificação racial foi produzida socialmente ao longo da história e imposta ao outro para distinguir as qualidades morais, biológicas e políticas de cada categoria. Inicialmente o conceito se atrelava ao local de origem da pessoa; o contato ultramarino associou a raça cada vez mais ao fenótipo, tendo em vista a expressiva miscigenação ocorrida e o desligamento dos descendentes das terras natais de seus pais. Os traços morfológicos, revestidos de representações, passaram a delinear as qualidades de cada raça. O corpo converteu-se num significante sobre o qual se condensa subjetividades e normatividades consoante a classificação racial – sendo que as categorias de raça variam no espaço-tempo, assim como os significados associados aos significantes referentes a essas categorias. No século XX e XXI, o genótipo ganhou relevância para a definição da raça, ou seja, a representação racial ultrapassou o campo do visível, adentrando o plano molecular e o virtual-tecnológico, sendo a engenharia genética tachada por alguns estudiosos de “Nova Eugenia” (SILVA, 2009). A despeito de imposta, a classificação racial pode afetar as duas dimensões identitárias sublinhadas por Giménez (1997) – autorreconhecimento e heterorreconhecimento.

O sociolinguista trinitário-tobaguense, Mervin C. Alleyne (2005), declara que o número de raças existentes é incerto, porquanto os critérios científicos usados para classificar variam

---

<sup>21</sup> Tradução livre: “capacidade do ator de afirmar a própria continuidade e permanência e de fazê-las serem reconhecidas pelos outros”.

<sup>22</sup> Tradução livre: “capacidade de distinguir-se de outros e de lograr o reconhecimento desta diferença”.

de acordo com o pesquisador e seus interesses, assim como a percepção desses varia também, considerando que mesmo o espectro de cores – atributo da pele de alta relevância para a categorização racial – é um construto sociocultural. Os léxicos associados às cores são não-traduzíveis e não-comensuráveis. Cada local possui um sistema de classificação racial diferente. Conseqüentemente, o conceito de raça foi perdendo sua cientificidade, contudo permanece relevante para o estudo das relações interpessoais; das constituições identitárias; das subjetivações; dos racismos, etc, pois

a busca da “liberação da raça” é um problema de especial urgência para aqueles que, tal como os negros modernos no período posterior à escravidão transatlântica, foram designados para ocupar uma posição inferior nas hierarquias duradouras criadas pela raciologia. Entretanto, essa oportunidade não é apenas deles. Há razões excelentes para que outras pessoas devessem abraçá-la entusiasticamente, pois sua antipatia pelo pensamento racial pode ser definida, não tanto pela maneira com que ele as subordina, mas porque ao dotar-lhes com a mágica alquímica do domínio racial, ele distorceu e delimitou suas experiências e consciências por outros meios. Elas podem não ter sido animalizadas, reificadas, ou exterminadas, mas também sofreram em parte ao serem privadas de sua individualidade, sua humanidade e, portanto, alienadas da vida da espécie. Negros e brancos estão presos conjuntamente pelos mecanismos de “raça” que alienam uns aos outros e amputam sua humanidade comum (GILROY, 2007, p. 33).

Alleyne (2005) define raça como uma percepção socializada das características fenotípicas e valoração do genótipo; etnicidade como uma marcação da diferença a partir dos comportamentos, costumes e símbolos, todos construídos social e historicamente, que leva em consideração a identidade racial. Uma raça pode conter várias etnias. Paul Gilroy (2007) sintetiza que a racialização combina a racionalidade científica formal de um período com determinados ideais estéticos, onde a relação entre aparência, observação e valoração definem o que é humano e infra-humano.

As categorias raça e etnia são estabelecidas conforme fatores políticos, ideológicos, sociais, econômicos contemporâneos. A primeira foi imposta ao longo da história, a segunda depende de autoidentificação e disposição para ser membro. Os Estados Unidos são um exemplo, pois as leis de cada estado definiam a proporção de sangue necessário para uma pessoa ser considerada negra, embora tenha preponderado, após 1924, a ideia de “uma gota de sangue” (NEWMAN, 2009).

Ao longo do processo colonial, os povos dominados internalizaram as categorias europeias, as representações e os valores associados. A raça, por ser uma imposição, vagarosamente invade a identidade de quem ela classifica. O sistema colonialista e escravagista ocasionou a internalização por parte dos africanos cativos e seus descendentes das categorias raciais europeias, impulsionando a formação de uma nova identidade dissociada de seus

vínculos étnicos originais. As estruturas que mantinham o negro, em geral, numa posição subalterna lhe dificultavam perceber suas qualidades, gerando uma autoimagem negativa, pois eram representados como seres inferiores em condição de objeto, sem os mesmos direitos que os brancos.

O nacionalismo preto da Nação do Islã buscou alterar a identidade, impulsionando a mudança do espaço social subalterno ocupado pelo Preto. As representações elaboradas por esta seita visaram a apropriar-se da hierarquização racial existente nos Estados Unidos, reconfigurando-a e construindo uma nova forma de distinção oposta à condição de ser inferior impelida pelo branco. Elijah incentivava seus seguidores a se afirmarem como os seres humanos originais de essência divina, capazes de novas formas de interação. As práticas religiosas (ler o Corão; comemorar o Ramadã; caridade para com os irmãos de cor; oração individual e em grupo; etc.), os trajes usados (ternos para os homens; camisas e saias longas com um véu cobrindo o cabelo para as mulheres) e o comportamento contribuíam para que fossem reconhecidos como diferentes.

As identidades constroem-se com base no material e no simbolismo. Stuart Hall (2013) explica que a diáspora produz múltiplas identificações: o indivíduo identifica-se com outros a partir dos traços físicos; de vivências; do local ocupado na estrutura social; do espaço físico nascido e habitado; etc. Ademais, ocorreram reidentificações simbólicas com culturas nascentes, ou rearranjadas, pois “todos que estão aqui [Américas] pertenciam originalmente a outro lugar” (Op. Cit., p. 33). As origens daqueles que compõem as comunidades afro-americanas são múltiplas, contudo as práticas colonialistas e escravagistas enfraqueceram os elos de cada pessoa com suas ascendências antigas. As identidades negras que foram surgindo eram produtos de narrativas históricas híbridas – as quais aspiravam unir indivíduos de variados povos, etnias, línguas, culturas – elaboradas após as violências física e simbólica destruidoras de memórias e histórias. Tais identidades não são africanas; não são americanas; são afro-americanas. O afro-americano nasceu no território estadunidense, mas não se sente pertencente a ele por ser marginalizado, ao mesmo tempo, remete sua identidade a um continente longínquo, no qual nunca esteve, e a narrativas sobre um passado distante e, muitas vezes, mitificado. Sua identidade se compõe no deslocamento espacial e temporal que o faz sentir-se forasteiro em seu local de nascimento, porque possui características consideradas estrangeiras pela sociedade onde nasceu. A herança cultural, ou biológica, provinda de uma categoria social não aceita como membro da comunidade, somada aos elementos simbólicos – podendo haver traços biológicos, caso haja miscigenação – dos grupos étnicos e raciais aceitos apreendidos pelo afro-americano por causa do contato, geram no âmago do indivíduo uma multiplicidade modeladora

do seu eu. O intelectual jamaicano (Op. Cit.) assevera que nenhum dos elementos necessita ser posto de lado, logo, cabe ao afro-americano assumir sua identidade multifária.

De acordo com Gilroy (2012), o Iluminismo, que forjou a noção de identidade unitária, tinha no centro de suas reflexões o homem europeu e seus dilemas. A filosofia ilustrada não abrangia elucubrações ontológicas, epistemológicas e éticas que levassem em consideração o pensamento estrangeiro. Os descendentes dos cativos de origem africana trazidos para a América, por não se encaixarem dentro desse paradigma identitário, sofriram o dilema da dupla consciência. Eram afro-americanos desligados de qualquer identidade étnica original e privados do espírito nacional, que possuíam a dificuldade de se definirem como uma única coisa por culpa da destruição da memória e do caos instaurado nos psiquismos de seus antepassados pela escravidão. Percebiam-se como pertencentes a uma nova raça, parida pela diáspora, a raça “negra” – um grupo onde as pessoas compartilham do padecimento de um passado de cativo, do deslocamento concreto e mental causado por isso, e reportam sua origem a um África homogênea mitificada, além de compartilhar traços físicos, como a cor da pele escura –, ao mesmo tempo em que eram nascidos e viviam em território de algum Estado banhado pelo oceano Atlântico (estadunidense, no caso estudado nesta dissertação), mas estavam excluídos das benesses da cidadania e do aparato estatal. O Atlântico Negro, portanto, produziu novas identidades, embasadas nos fluxos populacionais que atravessaram suas águas, mas que precisavam superar a problemática da dupla consciência. No fim, a “estrutura rizomórfica e fractal da formação transcultural e internacional” (Op. Cit., p. 38) do Atlântico Negro impulsionou identidades estranhas à normatividade moderna da coesão e da rigidez. As pessoas atingidas pela diáspora, sob influência destes fluxos, acabaram por transcender os limites étnicos, nacionais e raciais existentes. Novas construções identitárias não-uniformes e não-englobantes se formaram consoante as contingências histórico-sociais nas quais se inseriu cada negro.

Hall (2005) fala que a identidade unívoca do sujeito abstrato moderno europeu, disseminada no Ocidente, é contestada na pós-modernidade, momento em que as minorias se manifestam, questionando paradigmas hegemônicos lhes impingidos. Tal contestação revela a inexistência de uniformidade populacional dentro dos Estados-nação. Mais do que isso, desvela a composição fragmentária do indivíduo, porque, por circular em diversos espaços e pertencer a numerosos grupos, detém facetas distintas que compõem sua identidade, trazidas à tona conforme a situação.

Os livros da Nação do Islã apresentam esse dilema da fragmentação identitária nos momentos contraditórios em que, ora se visa à independência estatal, ora se quer o

reconhecimento do negro como bom cidadão norte-americano, que deve ser integrado à sociedade, ora se reclama daqueles negros que não se desvinculam dos brancos. Há o apego a uma história, cultura e religião consideradas pretas ao mesmo tempo em que se compartilha características com os demais estadunidenses, como a formalidade da língua, a ideia de economia, os desejos de consumo, certos valores morais, etc.

A identidade, por ser relacional, depende de marcações simbólicas capazes de estipular a diferença em relação às demais identidades (WOODWARD, 2008). As marcas repercutem social e materialmente, porque ocasionam exclusão social, definindo quem está incluído, ou não dentro do grupo, o que gera vantagens/desvantagens materiais para o indivíduo. Além disso, Kathryn Woodward (Ibidem) fala que a conceituação da identidade se vale de sistemas classificatórios, os quais organizam as relações sociais, dividindo os seres humanos ao menos entre “nós” e “eles”, porém isso não evita as contradições identitária e a dificuldade de realizar essa separação na prática. Algumas diferenças são marcadas; outras, obscurecidas. As pessoas precisam assumir suas posições de identidade para ela existir. A Nação do Islã instigou os Pretos a assumirem novas posições identitárias, marcando as diferenças simbólicas deles em relação aos brancos e aos “*so-called Negroes*”<sup>23</sup> (forma como Elijah Muhammad chamava os afro-americanos sob influência branca, não despertos pelos ensinamentos da Nação do Islã), subvertendo as classificações existentes.

Ao fundar o *Allah Temple of Islam*<sup>24</sup> (nome da Nação do Islã até 1933), em 1930, o *mahdi* – Alá encarnado – tinha o intuito de conduzir o negro de volta à sua religião oficial. Ele mesclou suas ideias ao Islamismo. Surgiu uma religião heterodoxa, não reconhecida por muitos muçulmanos ortodoxos, onde o preto assume um caráter divino, pois descendente direto de Alá, o maior de todos da nação preta asiática da Tribo de Shabazz, enquanto o branco fora criado por Yakub, um cientista louco demoníaco membro da mesma tribo (MUHAMMAD, 1965, cap. 18). Não há a mesma rigidez em relação à liturgia como existe no Islamismo ortodoxo. Comemora-se o Ramadã; reza-se em grupo e individualmente; lê-se o Corão; peregrina-se a Meca; mas essas atividades não são obrigações dogmáticas, fazem-nas quem tiver oportunidade. Mais importante que assistir aos cultos, orar ou jejuar, é praticar atos benevolentes concretos dentro da comunidade (YULIANI-SATO, 2007).

Fard, o *mahdi*, segundo a crença da Nação do Islã (MUHAMMAD, 1965; 1972a; 1972b; 1973; 1975), veio à Terra em uma missão messiânica-milenarista de despertar o povo original, os muçulmanos pretos da Tribo de Shabazz, com o auxílio de seu profeta, Elijah Muhammad.

---

<sup>23</sup> Tradução livre: “assim-chamados Negros”.

<sup>24</sup> Tradução livre: “Templo do Islã de Alá”.

No milenarismo messiânico, “a imaginação religiosa fomenta um deus renovado ou até mesmo um novo deus contestatário da ordem social e religiosa estabelecida ou dominante, atestatário de uma nova maneira de encarar ou mesmo de implantar o reino de um novo deus num homem novo” (DESROCHE, 1985, p. 51). Tal concepção religiosa, pode desdobrar-se em uma revolução, ou movimento de resistência, distinguindo-se da utopia por possuir deus, ou algum ser de aura divina, como peça central.

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

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

Elijah, ao se deparar com a exclusão e o não-pertencimento ao povo estadunidense, necessitou empreender a tarefa de reelaborar sua identidade, de reinventar a sua história com o intuito de transformar sua condição e a de seus irmãos. A identidade é um processo contínuo de inventar e reinventar a própria história, em que o eu se diferencia do outro. Isto ocorre principalmente nos momentos de crise de pertencimento, sendo que o anseio por identidade vem do desejo de segurança (BAUMAN, 2005).

Os livros da Nação do Islã, de autoria de Elijah Muhammad, desafiavam a subjetivação imposta ao afro-americano pela estrutura social marcada pela branquitude. A sobrevivência preta dependeria da invenção de uma nova identidade, que suplantasse as representações atribuída pelo branco ao negro com o propósito de dominação.

O primeiro capítulo da dissertação apresenta o processo histórico de construção da branquitude nos Estados Unidos da América, elemento basilar de sua estrutura social. Mostra, a partir do debate historiográfico, a racialização das relações sociais, que fundamenta a construção da identidade estadunidense anglo-saxã, branca e dita “civilizada” em oposição ao negro e outras raças consideradas inferiores.

O capítulo dois traz um panorama sobre diferentes lideranças e movimentos afro-americanos que surgiram ao longo da história dos Estados Unidos. Destaca cinco líderes afro-americanos que apresentaram posturas distintas para lidar com a branquitude e o racismo. Cada um deles ambicionava a consecução de objetivos diversos como: emigração para a África ou outra região que aceitasse o negro, ou fosse por ele governado; colonização de alguma área, para a implantação de um Estado negro; estatismo interno, ou seja, participação e representatividade negra dentro dos Estados Unidos da América; pluralismo cultural (criação de instituições próprias para o negro, em que sua diferença fosse respeitada dentro da sociedade existente); inclusão econômica; cidadania plena; etc.

O terceiro capítulo inicia com a história do autor das fontes primárias utilizadas, Elijah Mohammad. Em seguida, se faz a análise do discurso contido nos livros da Nação do Islã, em que se constrói representações divinizadas da pessoa preta para estimular uma nova identidade e a luta contra a branquitude pela melhoria das condições de vida desse grupo.

O trabalho encerra com uma reflexão sobre como o discurso produzido pela Nação do Islã acabou, devido ao ódio propagado, caindo em um buraco antidialógico gerador de violência. As novas representações raciais seguiam ainda a lógica de hierarquizar, visando a inferiorizar o diferente para justificar sua destruição, o que barrava diálogos, desintegrando o lugar de fala dos membros da seita com a morte do interlocutor.

## 1. ESTADOS UNIDOS: MEANDROS DA DIFERENCIAÇÃO

A pluralidade étnica que compôs as nações americanas obrigou o nacionalismo a tomar uma forma distinta do europeu. Elas, “embora celebrem a assimilação, não fingem ter como base uma descendência étnica coerente. Se o nacionalismo tende a reificar identidades etnonacionalistas em outras partes do mundo, nas Américas seu esforço típico é o de abarcar as identidades étnicas plurais” (DOYLE e PAMPLONA, 2008, p. 19).

A América desfez a necessidade de uma ascendência comum e de um passado coletivo anterior à formação do Estado nacional para a formação da nação.

Com efeito, uma vez formados os Estados-nação americanos, como os de qualquer outro lugar, eles trataram de criar uma identidade nacional unificadora. Escreveram histórias heroicas e homenagearam heróis nacionais. Construíram memoriais para as vitórias da nação e lamentaram suas derrotas. Procuraram comprovação de uma cultura nacional distinta em sua literatura, música e culinária. Na realidade, a necessidade de construir uma identidade nacional comum era exatamente tão premente nas sociedades de imigrantes multiétnicas quanto em outros países, mas as nações de imigrantes pós-coloniais tiveram de trabalhar com materiais diferentes. (DOYLE e PAMPLONA, 2008, p. 24).

Os próprios movimentos pela independência, geralmente, ressaltavam as reclamações a respeito do domínio imperial e a busca de autonomia em vez de exaltar alguma oposição étnica, ou racial, em relação à metrópole (Op. Cit.).

A composição multiétnica dos imigrantes revela o forte caráter voluntarista da inserção do indivíduo no seio de uma nação americana. No entanto, havia populações repudiadas pelos Estados do dito “Novo Mundo”, que permaneciam à margem do “nós” estadunidense. Os indígenas americanos e os africanos foram subjugados ou excluídos de uma cidadania plena e igualitária.

A construção do ameríndio e do africano como diferentes dos europeus os excluiu da comunidade imaginada. Benedict Anderson (2008) associou nação à expressão “comunidade imaginada”, pois a entendia como uma solidariedade entre pessoas que compartilham – graças, principalmente, à comunicabilidade gerada pela institucionalização de línguas oficiais e à simultaneidade engendrada por instrumentos de transmissão de informação, como a imprensa – características políticas, culturais e sociais, mesmo sem se conhecerem pessoalmente. Tal compartilhamento cria uma ideia de pertencimento a um grupo de semelhantes. Essa comunidade é soberana e não abarca a humanidade, estipulando seus limites de pertencimento ao seu bel-prazer. A nacionalidade não englobou os inferiorizados pelas representações sustentadas pelos construtores da nação dos Estados Unidos da América.

Nos Estados Unidos, Timothy H. Breen (2008) avança a ideia de que o nacionalismo passou por três fases. Primeiramente, houve um nacionalismo imperial. Os colonos, antes da independência das treze colônias, eram considerados súditos da coroa britânica. Muitos deles enalteciam o poderio metropolitano e a tranquilidade que isso lhes passava, fundindo suas aspirações políticas com as da Grã-Bretanha. O esteio ideológico era o pensamento dos *whigs* referente à constituição equilibrada (equilíbrio entre o poder da monarquia e do parlamento) e ao protestantismo, o qual dava mais oportunidade de gozar as liberdades individuais que o Catolicismo.

O nacionalismo imperial não foi uma expressão menos genuína do nacionalismo por ter sido criado por uma metrópole. [...] Para eles [os colonos], a plena participação no Império Britânico não era uma proposição teórica. Ela lhes proporcionava confortos materiais sob a forma de bens de consumo e de um bem-vindo apoio militar durante as guerras contra os franceses. (Op. Cit., p. 81)

Em um segundo momento, o nacionalismo converteu-se em revolucionário. Os colonos, cansados da opressão metropolitana, repudiaram a identidade provincial. Ao perceberem que não eram considerados verdadeiros britânicos, as colônias buscaram se aproximar para serem capazes de enfrentar a coroa em nome de uma comunidade imaginada, de um país independente. Locke foi a inspiração. Seu ideal de universalização dos direitos humanos e naturais, favorecendo a inclusão, a igualdade e a liberdade, era sustentado pelos estadunidenses que começavam a surgir, todavia de forma restrita às etnias europeias presentes nas treze colônias. Esse nacionalismo revolucionário “transformava uma corrente do discurso do século XVIII numa ideologia poderosa que justificava o sacrifício patriótico por uma nova ordem política” (BREEN, 2008, p. 83).

Por fim, após a independência, surgiu um nacionalismo republicano. Era chegada a hora de elaborar a cidadania. Nessa fase, o modo de participação político foi definido. Barreiras foram estipuladas, divergindo da lógica igualitária preponderante no período precedente. Os cidadãos seriam os proprietários agrários masculinos independentes somados a outros homens bem-sucedidos dos setores secundário e terciário, ou seja, “o nacionalismo republicano serviu, portanto, para afastar do debate público sobre a identidade nacional aqueles cuja raça, gênero ou pobreza os impedisse de, um dia, chegarem a se tornar autênticos cidadãos da república” (BREEN, 2008, p. 77). O pensamento excludente ganhou importância nesta fase; a cidadania foi estendida a quem era considerado capaz e não pertencesse a uma categoria étnico-racial dita inferior.

O discurso republicano foi erigido sobre ideias de masculinidade e branquitude, assegura Evelyn Glenn (2002). A branquitude fundamentou o discurso colonizador, em que

aquele etiquetado de incapaz e sem racionalidade por culpa da raça não-europeia foi exterminado, removido, subjogado ou tutelado pela República e seus cidadãos. Além disso, a cidadania se restringia aos homens, supostos portadores de virtudes marciais, aptidões em tarefas da vida pública e autoconfiantes. As pessoas relegadas à esfera doméstica/íntima – mulheres, crianças, cativos, servos e empregados – não podiam ser sujeitos de cidadania plena por serem dependentes, além de não terem as qualidades consideradas necessárias para a vida pública. A autora destaca que cidadão e não-cidadão eram construções interdependentes que ganhavam significado pelo contraste entre elas, sendo que “*Materially, the autonomy and freedom of the citizen were made possible by labor (often involuntary) of non-autonomous wives, slaves, children, servants, and employees*”<sup>25</sup> (Ibidem, p. 20). Enfim, cidadão era o homem branco que aceitou livremente o contrato social com a República ao se desvencilhar de uma condição de submissão à Coroa. Pensava-se: pode gerir a vida pública aquele capaz de gerir sua propriedade com sucesso. O homem branco sem propriedade foi excluído da cidadania completa e das eleições em alguns estados até meados do século XIX.

Após a Guerra da Secessão, durante o período chamado “Reconstrução”, novas emendas à Constituição entraram em voga. A Décima Terceira Emenda proibiu o trabalho compulsório, exceto em casos de punição por algum crime; a Décima Quarta Emenda ampliou a força da União sobre os estados, impondo a Constituição e seus adendos como instrumentos supraleais aos entes federados. O fim da escravidão retirou o negro da condição de propriedade. Entretanto,

os estados do sul legislaram a segregação na vida pública, segundo o modelo farisaico de “iguais mas separados”. Uma variedade de subterfúgios legais, associada à violência física pela maioria branca, os privou de quaisquer garantias constitucionais e os recolocou numa posição de inferioridade estrutural, justificada em termos racistas (DEMANT, 2010, p. 368-369).

O *melting pot* nacional compunha-se tentando afastar o ingrediente africano. O negro, pensado, após a abolição da escravidão, como um cidadão de segunda categoria, sofreu a privação de vários direitos por via das leis de “Jim Crow”<sup>26</sup>, legiferadas a partir do princípio de “iguais, mas separados”, algo que afetou o Sul principalmente, contudo o Norte não saiu incólume. Comer Vann Woodward (1974) alerta que tais tipos de leis surgiram no Norte dos Estados Unidos antes da Guerra Civil. Posteriormente à guerra, apareceram os primeiros

---

<sup>25</sup> Tradução livre: “Materialmente, a autonomia e a liberdade dos cidadãos eram possíveis pelo trabalho (geralmente involuntário) de não-autônomo de esposas, escravos, crianças, servos e empregados”.

<sup>26</sup> Expressão utilizada para se referir às leis de segregação racial, que provém do nome de um personagem de um menestrel, considerado o primeiro *black face* dos Estados Unidos.

instrumentos jurídicos em consonância com esse modelo no Sul, não sendo a lógica segregacionista algo intrínseco à cultura sulista.

Os novos estadunidenses ganharam uma cidadania “meramente declaratória” (DEMANT, 2010, p. 369). Viviam tolhidos de direitos civis básicos como, por exemplo, a livre circulação no espaço urbano; frequentar escolas junto de brancos; testemunhar; etc. Os escravizados e suas proles transformaram-se em cidadãos de segunda classe amedrontados pelo encarceramento, linchamento e demais atos de violência física e psicológica. Prisões e bairros periféricos eram os locais onde mais se achavam afro-americanos.

Não obstante a Décima Quinta Emenda houvesse positivado o direito de voto independentemente de cor, raça ou prévio estado de servidão, vários estados barraram o sufrágio dos afro-americanos a partir de leis que estipulavam um nível de renda determinado, ou alfabetismo para exercer tal capacidade. O segregacionismo institucionalizado em lei perdurou até a segunda metade do século XX.

No campo econômico, muitos negros no Sul submeteram-se a um regime de serviço de *sharecropping* (divisão de colheita), no qual cultivavam um pedaço de terra arrendada, dividindo sua produção com os arrendadores obrigatoriamente. As dívidas adquiridas no curso do processo produtivo prendiam os afro-americanos à propriedade, criando um sistema de trabalho compulsório. No Norte, embora tenha-se formado uma elite negra dedicada a atividades diversas (por exemplo: professores universitários, empresários, políticos, etc.), a maioria ocupava cargos de subemprego.

## 1.1 Construção da branquitude estadunidense

As primeiras pessoas de pele preta a desembarcarem no território norte-americano foram submetidas a contratos de servidão<sup>27</sup>. Eram africanos batizados, libertados de navios tumbeiros capturados, ou africanos livres que vinham nas embarcações explorar o “Novo Mundo”. David R. Roediger (2010) alega que os primeiros colonizadores das Treze Colônias – da Virgínia, principalmente – não se definiam como brancos, mas como ingleses cristãos pertencentes a uma determinada estratificação social: nobreza, *gentry*, servo, artesão, etc. Não havia ainda uma divisão por raça entre negro e branco, logo, a escravidão de embasamento racial inexistia na região. Permitia-se escravizar não-cristãos e pessoas capturadas em “guerras justas”, contudo não pela vida toda, podendo a conversão ao Cristianismo libertá-las.

---

<sup>27</sup> A palavra “servo” aqui se refere às pessoas submetidas aos contratos de servidão, não se confundindo com “escravizado”, ou “cativo”, usados como sinônimos neste texto.

A grande maioria dos trabalhadores, tanto brancos, quanto negros, estavam submetidos aos contratos de servidão, que previam um período de trabalho em terras de outrem, geralmente por catorze anos. Os colonos recém-chegados de outros continentes serviam a quem lhes pagou a passagem de ida. Muitos ingleses que colonizaram as Treze Colônias eram pessoas sem recursos saídas do campo, pois haviam sido atingidas por políticas de cercamento, que viam alguma possibilidade nessas terras longínquas, mas não possuíam meio de financiar a viagem. Ao longo do período contratual, o servo podia ser vendido e emprestado pelo fazendeiro. Findado a validade do instrumento jurídico, o trabalhador recebia uma porção de terra; certa quantia de dinheiro; uma arma de fogo; outros suprimentos e podia viver livremente no território colonial como um inglês, sem interessar a cor da pele (MARTINOT, 2010; KARNAL, 2013).

Fora isso, cabe lembrar que inicialmente, “a Inglaterra fazia da colonização um meio de descarregar no Novo Mundo tudo o que não fosse mais desejável no Velho” (KARNAL, 2013, p. 36). Rotineiramente a Companhia de Londres transportava da Inglaterra para as colônias da América do Norte mulheres brancas para serem leiloadas como esposas, ou servas; crianças raptadas ou órfãs para serem vendidas; religiosos perseguidos; degredados; entre outros que pudessem se insurgir contra a Coroa.

Malgrado os holandeses tenham levado o primeiro carregamento de trabalhadores escravizados negros para a Virgínia em 1619, a institucionalização do sistema escravista iniciou-se, nas Treze Colônias, no ano de 1641. Massachusetts foi a primeira colônia a legalizar a escravidão, por meio do código de leis conhecido como *Body of Liberties*, estipulando que era permitido escravizar cativos capturados em guerras justas e estranhos/estrangeiros vendidos como trabalhadores escravizados, ou dispostos a se venderem como cativos. O uso de tais trabalhadores deveria respeitar as leis de Deus (ROEDIGER, 2010; WHITMORE, 1890).

Cabe lembrar que cada colônia teve suas próprias leis escravistas, portanto, existiram peculiaridades em cada uma delas. Aqui destaco alguns pontos que parecem interessantes para se pensar o processo de estruturação da branquitude e de racialização da população do território atualmente chamado de Estados Unidos da América.

A racialização do Estado americano deu-se pela minoração do negro por via de uma série de leis, cujas promulgações se iniciaram antes da independência, afirma Steve Martinot (2010). O autor afirma que a partir de 1662, com a entrada em vigor de um decreto, na Virgínia, o qual determinava o *status* social da criança recém-nascida, filha de um inglês – o texto da lei não utiliza a palavra “branco” para referir-se ao não-africano – com uma negra (o texto da lei usa a expressão “*negro woman*”), consoante a situação jurídica da mãe (princípio de *partus*

*sequitur ventrem*), iniciou-se o processo de constituição de uma identidade branca nas Treze Colônias. Determinava-se a liberdade para os filhos de mães livres; escravidão, para os filhos de mães escravizadas. Além disso, o decreto estabelecia uma multa para o/a cristão/ã que fornecesse com um/a negro/a. Antes disso, havia-se retirado do negro o direito de possuir armas (1639); a mulher negra passou a pagar imposto, distinguindo-se da inglesa (1642).

Martinot (2010) explica que o estatuto de 1662 fora elaborado para aumentar a riqueza dos grandes fazendeiros, porque, embora previsse multas para os ingleses que mantivessem relações sexuais inter-raciais, essas raramente eram cobradas, permitindo que o homem branco violasse a mulher negra para gerar um novo trabalhador. Além de ter validado “*the violation of African women as the cultural site of sexuality itself, in the name of and in the interest of plantation wealth, sexual being was in the same gest withheld from English women. English women became instead the desexualized site of validated motherhood as the concomitant of the commodification of African motherhood as capital*”<sup>28</sup> (Op. Cit., p. 40). A instrumentalização da maternidade, produtora de herdeiros ingleses “puros”, ou de mão de obra mestiça, iniciou o processo de conformação de famílias compostas por pessoas de mesma raça, pois os homens passaram a querer casar com quem concebesse filhos livres, não propriedades. Portanto, o processo de diferenciação social entre inglês cristão e africano, visando a consolidar uma identidade coesa que atendesse aos interesses das elites coloniais, começou, afirma o autor, com as mulheres de ambas as origens tendo a personalidade, a feminilidade e a sexualidade reconfiguradas simbolicamente através de uma normatividade corporal anti-miscigenação. Kathleen M. Brown (1996) avança que as categorias raciais nas Treze Colônias surgem associadas à ideia de ancestralidade nacional, religião, cor, gênero, liberdade e escravidão, não estando atrelado apenas ao fenótipo; ao biológico.

Mulheres inglesas que se casavam com negros assumiam o *status* de seus maridos. Louise Newman (2009) assevera que elas abriam mão da branquitude ao praticarem tal ato, porque “*the formerly free white woman was forced to relinquish her own freedom and that of all her descendant upon her marriage to an African man*”<sup>29</sup> (Ibidem, p. 33).

Em 1664 foi promulgada a primeira lei voltada para o banimento do casamento inter-racial, dando continuidade à implantação de um regime anti-miscigenação que durou até 1967

---

<sup>28</sup> Tradução livre: “a violação da mulher africana como espaço cultural da sexualidade em si, em nome da e no interesse da riqueza da *plantation*; o ser sexual da mulher inglesa foi contido no mesmo ato. A mulher inglesa tornou-se o espaço dessexualizado de uma maternidade válida, enquanto a maternidade africana foi concomitantemente commodificada como capital”.

<sup>29</sup> Tradução livre: “a mulher branca, outrora livre, era forçada a renunciar a sua própria liberdade e a de todos os seus descendentes após seu matrimônio com um homem africano”.

– ano em que a suprema corte revogou as leis segregacionistas. O batismo deixou de ser uma forma de ganhar a liberdade em 1667, o que impediu os negros cristianizados de abandonarem o cativo, assim como instigava o senhor escravizador a catequizá-los, expandindo a cristandade, embora nem toda igreja aceitasse a presença de negros, nem todos os padres os reconhecessem como humanos. A catequese era um suposto ato de piedade, mas, também, era uma maneira de docilizar os corpos negros, inculcando-lhes valores de sacrifício e de abnegação, para aliviar o medo de revoltas e transmutar a vontade do trabalhador escravizado na de seu proprietário (SOUMAHORO, 2008).

O assassinato de pessoas escravizadas que resistissem ao trabalho ou à captura deixou de ser crime após a promulgação de um decreto em 1669 e outro em 1670. O decreto de 1669 determinava que o castigo que acabasse em morte não seria criminalizado, porque ninguém destruiria seus próprios bens de maneira intencional, logo, não passaria de um acidente. Percebe-se que o processo de racialização foi acompanhado de uma objetificação do negro, na qual sua morte era vista como a mera quebra de um instrumento que não funcionava bem.

Proibiu-se indígenas e negros livres batizados de terem servos cristãos no ano 1670. Restringiu-se a mobilidade dos cativos em 1680, que passaram a somente poder sair da fazenda se portassem autorização por escrito de seus proprietários.

A colônia de Virgínia, em 1691, baniu a permanência em seu território de pessoas brancas casadas com negros ou mestiços. Depois do casamento inter-racial, contava um prazo de três meses para que o casal deixasse o território da Virgínia. A mulher branca que desse à luz a uma criança mestiça deveria pagar multa, ou submeter-se a um período de servidão. Filhos mestiços de servos sob contrato deveriam servir por trinta anos ao senhor de seus pais.

O direito ao julgamento por júri foi retirado dos trabalhadores escravizados em 1692, assim como o de possuir gado, cavalos e porcos. A partir de 1705, negros livres não puderam mais ocupar cargos públicos na colônia, nem prestar testemunho. Todos os escravizados indígenas, negros e mestiços transformaram-se em propriedade do Estado inglês. Milícias foram impedidas de colocarem cativos em suas linhas.

Tais leis foram editadas num contexto no qual o regime de trabalho baseado em contratos de servidão preponderava nas Treze Colônias, havendo negros e brancos em condições semelhantes de exploração. Entretanto, os negros, por não serem ingleses, não recebiam a mesma proteção das leis da metrópole e, com o tempo, começaram a ser sujeitos a regimes de trabalho mais duros. Gradualmente foi ocorrendo a substituição da mão de obra das *plantations*, por causa de uma decisão do Conselho Colonial, em 1650, de levar mais africanos para as fazendas. As agruras da servidão estavam reduzindo a ida de ingleses para as

colônias por livre e espontânea vontade. A mudança lentamente desembocou na escravidão racializada, isto é, em trabalhadores negros e indígenas com as vidas convertidas em propriedades privadas, presos à fazenda incapazes de abandonarem-na por livre vontade. As pessoas escravizadas com base na raça não competiam por terras com os grandes fazendeiros, diferente dos servos com contratos encerrados, e também eram mais fáceis de reconhecer.

A quantidade de servos era incluída no patrimônio, logo, influía sobre o poder político do proprietário de terras (MARTINOT, 2010). Os fazendeiros, então, passaram a realizar manobras para prorrogarem a servidão dos negros principalmente, tendo em vista estes não estarem sob a proteção do mesmo marco jurídico que o servo inglês. Tipos diversos de delitos (tentativa de fuga, por exemplo) passaram a ser punidos com acréscimos de tempo no prazo de servidão. Em muitos casos, a condição de servo acabava estendida à perpetuidade. *“In effect, the condition of perpetual servitude evolved out of the contingent capitalization of the African body under the English jurisprudence, and a desire for political influence and upward mobility in the colony’s corporate structure”*<sup>30</sup> (Op. Cit., p. 48).

A reorganização colonial, realizada pela elite em resposta à Rebelião de Bacon de 1676, preparou psicologicamente as pessoas para a escravidão e categorização em raças (MARTINOT, 2010). A revolta colocou lado a lado ex-servos de variadas origens, que receberam terras em território fronteiriço com os algonquins, contra o Conselho Colonial, que pouco ofertava proteção e auxílio. Os servos, cujos contratos encerravam, passaram a ter dificuldades maiores de se sustentarem à medida que ocupavam terras cada vez mais afastadas dos centros administrativos. Para evitar futuras rebeliões, projetou-se no africano a imagem do insurreto, do inimigo interno capaz de desestruturar a vida existente. A campanha de medo instaurou uma ansiedade social na população inglesa, incrementada à proporção que mais negros chegavam em solo americano. As condições precárias de trabalho dos novos servos submetidos a contratos de duração expansível intensificavam a instabilidade da colônia propositalmente, almejando converter a ansiedade em paranoia social, condição facilitadora para a inculcação de valores. A representação do negro como inimigo causador de revoltas disseminada pelas elites ajudou a estabelecer laços de solidariedade entre os ingleses. A racialização tinha como foco *“not simply to turn white workers against black but to create a*

---

<sup>30</sup> Tradução livre: “Com efeito, a condição de servidão perpétua evoluiu da contingente capitalização do corpo africano sob a jurisprudência inglesa e um desejo por influência política e ascensão social na estrutura colonial corporativa”.

*different sense of unity among the English, to weld them into a coherent cultural structure through a social and juridical exteriorization of the Africans*”<sup>31</sup> (Op. Cit., p. 48).

A paranoia produzida pela africanização das revoltas possibilitou a codificação da escravidão na Virgínia em 1682: os servos negros, mestiços, mouros e indígenas cujos pais e cuja terra natal não fossem cristãos, no instante do firmamento do primeiro contrato de servidão, seriam considerados cativos. Ao reduzir o negro a uma condição sub-humana, a elite fez do outro, da ameaça, sua propriedade e força motriz de suas colheitas (MARTINOT, 2010). Além disso, o regime de trabalho forçado e o rebaixamento social colaborou para a hierarquização racial, sustentada com o suporte da matrilinearidade do *status* social. A implantação de tais instituições aspirava a um ideal de sociedade onde a interpenetração entre os diferentes grupos não ocorresse, “já que a fusão ou qualquer tipo de cruzamento de fronteiras poderiam acabar desgastando os princípios coercitivos em que se assentava toda a empreitada colonial” (MINTZ e PRICE, 2003, p. 23).

O objetivo da classificação em raças, ressalta Martinot (2010), era expressar a exclusividade do inglês dentro da estrutura social. A imposição de categorias raciais estabelece as qualidades de cada um (BANTON, 1977), servindo à inclusão ou exclusão social. As vantagens da suposta pureza inglesa infundiam uma noção de comunidade entre os colonos. A construção de uma representação do africano e seus descendentes como possíveis detratores da ordem permitiu materializar uma estrutura social respaldada em um regime escravista, em que o negro era menos que um humano, conseqüentemente, não era parte da comunidade.

A comunidade é uma união respaldada em um entendimento recíproco, capaz de vincular as pessoas que expressam a vontade real de unirem-se (BAUMAN, 2003). O negro era o outro, detentor de costumes, pensamentos e línguas distintas, que quebrava esse entendimento; que destruía o conforto de viver entre semelhantes, portanto, acabou excluído de dentro de uma comunidade de base anglo-saxã. Afastou-se do convívio aquele sem semelhança, relegando-o ao gueto. “Não ter comunidade significa não ter proteção” (Op. Cit., p. 10), estar sozinho sem auxílio.

A opressão do negro esteava a coesão comunitária necessária para o surgimento de uma identidade social branca. As patrulhas para vigilância de cativos, compostas por ingleses pobres sob comando das elites, por via da violência, inculcavam uma ideia de pertencimento a branquitude nas camadas menos abastadas, ao mesmo tempo em que justificava a paranoia

---

<sup>31</sup> Tradução livre: “não simplesmente virar trabalhadores brancos contra negros, mas criar um diferente senso de unidade entre os ingleses para uni-los dentro de uma estrutura cultural coerente através de uma exteriorização social e jurídica dos africanos”.

social (MARTINOT, 2010). “*With the birth of slavery, the English felt secure; with the birth of racialization, they could to feel “civilized” and genteel even about having barbarically imposed themselves on the Africans*”<sup>32</sup> (Op. Cit., p. 50). A diferenciação simbólica criada pela racialização praticamente eliminou a possibilidade de formação de laços de solidariedade entre africanos e ingleses, algo comum anteriormente. Essa identidade anglo-saxã branca, cristã e “civilizada” serviu de base para a nacionalidade estadunidense formada em período posterior.

Martinot (2010) diz que a independência dos Estados Unidos foi um rompimento de laços políticos com a Grã-Bretanha, mas não com a identidade branca anglo-saxã que se construiu durante o período colonial. Os escritos de Benjamin Franklin de 1755 (*Observations concerning the increase in mankind*<sup>33</sup>), que define o inglês e o saxão como os principais formadores dos povos brancos, assim como a Lei de Imigração e Naturalização de 1790 (concedia cidadania apenas aos imigrantes brancos), por exemplo, exprimiam o desejo de construção de uma nação composta por pessoas selecionadas de acordo com a cor da pele e o local de nascimento. Não bastava ter a pele clara, os irlandeses, chamados de “*white negroes*”<sup>34</sup> em território norte-americano, não possuíam o mesmo *status* social que os ingleses e seus descendentes, sendo tratados como gente de segunda categoria mesmo após a independência estadunidense (IGNATIEV, 1995).

No século XIX, organizações não-negras decidiram lidar com a questão racial, visando ao branqueamento da população. A *American Colonization Society*<sup>35</sup>, criada em 1817, tinha a missão de “repatriar” negros, enviando-os para África. O transporte para fora dos Estados Unidos, em alguns casos, foi realizado forçosamente. Uma pessoa rica podia pagar para que enviassem algum negro para fora do país.

Os recursos da Sociedade de Colonização Americana provinham de filantropos e dos cofres públicos federais e estaduais. Ela tinha entre seus financiadores pessoas que queriam apenas brancos vivendo no território norte-americano. Reunia em suas fileiras pessoas como: Andrew Jackson e Justice Bushrod Washington. Com o apoio de congressistas e membros da elite local, a Sociedade de Colonização Americana comprou uma faixa de terra na costa oeste africana, fundando a Libéria em 1822. Foram enviados afro-americanos livres e africanos capturados pela marinha estadunidense em navios negreiros para essa colônia norte-americana.

---

<sup>32</sup> Tradução livre: “Com o nascimento da escravidão, o inglês sentiu-se seguro; com o nascimento da racialização, eles puderam sentir-se “civilizados” e educados, mesmo tendo acabado de se imporem barbaramente aos africanos”.

<sup>33</sup> Tradução livre: “Observações sobre o crescimento da humanidade”.

<sup>34</sup> Tradução livre: “negros brancos”.

<sup>35</sup> Tradução livre: “Sociedade de Colonização Americana”.

Em 1847 ocorreu a independência da República da Libéria – um país marcado pela mentalidade ocidental de seu grupo dominante, os américo-liberianos. O poder concentrava-se nas mãos dos descendentes de afro-americanos.

A divisão era bem mais profunda entre os américo-liberianos e os africanos autóctones. Durante todo o século XIX, a política dos américo-liberianos tinha como objetivo a assimilação cultural e política dos autóctones, tratando de “civilizá-los”, convertê-los ao cristianismo e dar-lhes direitos idênticos aos dos colonos [...]ciosos de seus privilégios, não deixaram de exercer um rígido controle político sobre a Libéria, limitando a participação dos autóctones, mesmo os instruídos, nos negócios públicos. (AKPAN, 2010, p.286).

A Sociedade de Colonização Americana funcionou até 1964, sempre sob a direção de brancos. Martin R. Delany, Paul Cuffee e outras lideranças negras fizeram forte oposição a esta organização, considerando-a uma ferramenta branca de expurgo.

O mais famoso grupo de supremacia branca, a Ku Klux Klan (KKK), foi fundado por antigos adeptos dos ideais confederados no estado do Tennessee em dezembro de 1865. Esse clã de brancos se autoproclamava o protetor dos fracos e inocentes do Sul, que estavam sendo ameaçados pelas transformações sociais e políticas que acometiam os Estados Unidos durante a Guerra de Secessão (12/04/1861 - 09/04/1865) e a Reconstrução que se iniciava – mormente a abolição do trabalho compulsório negro. Segundo Maria Luiza Tucci Carneiro (2004), se consideravam o baluarte do cavalheirismo, da humanidade, da misericórdia e do patriotismo, cujo objetivo era dar suporte ao plano divino de manter a pureza do branco anglo-saxão protestante violado pela abolição e pelo aumento do número de católicos. Consideravam a Décima terceira emenda uma afronta à raça e ao trabalho, pois causava dificuldade de acesso à mão de obra barata, além de permitir a um ser inferior roubar terras, rendas e empregos de brancos. A miscigenação era condenada como sinônimo de extermínio da população branca e fim da possibilidade de sucesso da nação dos Estados Unidos da América.

Os membros dessa agremiação ultraconservadora, contrarrevolucionária e racista eram originários de todas as classes sociais. Acreditavam na inferioridade nata dos negros, conseqüentemente, obstavam à promessa de integração social deles, reservando-lhes somente o *status* social de escravizado. Em relação aos indígenas, a KKK aspirava ao extermínio. Coagiam, chegando ao ponto de matar os supostos inimigos da sociedade em assassinatos ritualísticos. Após a retirada das tropas federais e a retomada da autonomia pelos estados do Sul, governantes adeptos da supremacia branca deterioraram as conquistas democráticas recentes dos afro-americanos, obstruindo a Reconstrução e praticando aquilo que denominavam “Redenção”.

A Ku Klux Klan se reformulou nos anos de 1920, atingindo cerca de 8 milhões de

membros. Carneiro (2004) afirma que a reestruturação estabeleceu uma hierarquia semelhante à organização maçônica. Abriram-se lojas e redes de comunicação para se difundir a mensagem da seita. O contexto favoreceu a expansão, pois o nacionalismo se fortaleceu em resposta ao comunismo. A depressão econômica do final da década favoreceu o preconceito, porque muitos brancos afetados pela crise acusaram os negros, ou os imigrantes, de a causarem. Membros da KKK foram eleitos para cargos eletivos e júris municipais por via dos votos desses homens insatisfeitos. Ainda uma marca forte da branquitude dentro da estrutura estadunidense, a Ku Klux Klan, apesar dos inúmeros assassinatos atrozmente cometidos, hodiernamente é classificada como “grupo de ódio”, não como “organização terrorista”, o que lhe permite realizar comícios públicos e valer-se dos meios de comunicação para disseminar sua ideologia de supremacia branca, assim como para angariar fundos (CHENGU, 2016).

Inúmeras revoltas e levantes antinegro ocorreram ao longo da história dos Estados Unidos, mesmo antes da formação de agremiações de supremacia branca. O antiabolicionismo compunha o ideário dessas revoltas, basicamente, opondo-se à abolição e aos direitos acessados pelos negros a partir da Reconstrução. A vontade de reescravizar ou de exterminar o afro-americano – considerado a ameaça aos padrões de vida sociais, culturais e econômicos brancos – guiou os tumultos sanguinolentos, que, sem piedade, linchavam pessoas com o mesmo prazer de gozar um festejo. Analisando somente a primeira metade do século XX, podemos arrolar as seguintes revoltas raciais antinegro: Atlanta (1906), Springfield (1908), East St. Louis (1917), Chicago (1919), Tulsa (1921) e Detroit (1943).

Outras práticas de violência racial enfeixam a história estadunidense. Um dos mais famosos casos, rodeado de dúvidas e boatos, é o “Estudo do Serviço de Saúde Pública Norteamericano sobre Sífilis Não-tratada em Homens Negros”, conhecida também por “Estudo Tuskegee” (REVERBY, 2012). Durou cerca de 40 anos o estudo realizado no condado de Macon, Alabama, tendo iniciado em 1932. Os médicos do Serviço de Saúde Pública dos Estados Unidos responsáveis pela pesquisa observaram a evolução da Sífilis tardia latente não-tratada em mais de cem pacientes homens negros. Alegavam o propósito de entender se a doença se manifestava de maneira diferente em outra raça. Pequenas doses de tratamento foram administradas inicialmente, mas foram interrompidas. Nenhum tipo de tratamento extensivo com penicilina ou metais pesados foi aplicado, a despeito de se conhecer os efeitos positivos desses em casos nos quais a Sífilis se encontrava em estágio avançado. A inoculação da doença não foi feita pelos médicos, segundo Susan M. Reverby (Op. Cit), isso é um boato. O caso foi marcado pela omissão de tratamento e, devido à metodologia estipulada a partir de um recorte racial, pelo racismo. Ao tornar-se público em 1972, levantou questões acerca das políticas sobre

o uso de sujeitos humanos em pesquisas.

A ciência justificou absurdos ao longo da história. O Racismo Científico, que ganhou força durante o século XIX, buscou, através de estudos de Antropologia Física, Frenologia, Craniologia, Anatomia, Arqueologia, entre outras ciências, conhecer as leis naturais que regem as diferenças entre as pessoas e os povos. Além de tentar mapear uma linha evolutiva da espécie humana a partir das raças, atributos anatômicos foram relacionados com comportamentos morais e capacidades cognitivas. Os cientistas, ao aproximarem os negros dos macacos, atribuindo-lhes o mais baixo grau de humanidade, e colocando o branco como auge da evolução, legitimaram práticas de segregação e extermínio, criando hierarquias sociais baseadas nas categorias raciais inventadas (SILVA, 2009).

Ideias como a da poligenia – elaborada por pesquisadores dos Estados Unidos – influenciaram, consoante Mozart Linhares da Silva (2009), a institucionalização de políticas públicas como as Leis Jim Crow. “Poligenia” significa que o ser humano não é originário de um único centro de criação, por consequência, as diferenças entre as raças seria um dado definitivo impossível de ser menosprezado. As raças, evoluídas em paralelo, degenerariam caso se misturassem, pois seriam espécies distintas de seres vivos. Conforme Gould (*apud* SILVA, p. 30, 2009), os defensores da poligenia acreditavam que “as raças humanas eram espécies biológicas separadas e descendiam de mais de um Adão. Como os negros constituíam uma outra forma de vida, não participavam da igualdade do homem”. Negros e brancos eram pessoas que possuíam algo de igual (eram hominídeos), mas estavam separados pela origem e pela evolução em paralelo. Tal noção desnaturalizava a igualdade e a unidade humana, naturalizando as diferenças de um modo segregacionista perigoso à vida. Jean Louis Rodolphe Agassiz, naturalista suíço radicado nos Estados Unidos, argumentava, no século XIX, que

uma boa política é colocar todos os obstáculos possíveis ao cruzamento das raças e ao aumento dos mestiços. A mestiçagem não é natural, como apresentado pela sua própria constituição, seu físico doentio e sua infecundidade. Ela é imoral e destrutiva das qualidades sociais assim como cria relações artificiais e multiplica as diferenças entre os membros de uma mesma comunidade (*apud* SILVA, p. 34, 2009).

A disseminação do Racismo Científico e todo seu sistema de classificação foi acompanhada da Eugenia, ciência criada pelo primo de Charles Darwin, Francis Galton. A Eugenia preocupava-se com o aperfeiçoamento das espécies, lançando mão da seleção artificial para intervir no processo de seleção natural das espécies (POLIAKOV, 1974). A ciência e as políticas públicas deveriam acelerar a evolução e o aperfeiçoamento dos seres humanos.

O alvorecer do século XX foi marcado por uma expansão de organizações eugênicas nos Estados Unidos da América, vinculadas ora a universidades, ora a instituições públicas, ora

a empresas privadas (BLACK, 2003). A primeira sociedade eugênica estadunidense surgiu em 1910. O Comitê Internacional de Eugenia, coordenado pelos EUA, foi fundado em 1912. Madison Grant – cujas teorias influíram na publicação da Lei de Imigração de 1924, que incluía a Lei de Origem Nacional e a Lei de Exclusão de Asiáticos, impondo limites ao número de imigrantes de determinadas regiões do planeta, cujas raças eram vistas como inferiores – e Theodore Lothrop Stoddard foram dois dos principais teóricos da Eugenia estadunidense, defensores da supremacia branca.

A própria presidência do país incorporara em seu discurso tais ideias. Theodore Roosevelt dizia que o bom cidadão era quem prezava pelo sangue que deixaria no mundo por via de sua prole e, também, se preocupava em não permitir a reprodução de pessoas degeneradas (BLACK, 2003).

A disseminação dessas ideias científicas provocou a ampliação do controle migratório, almejando evitar a entrada daqueles considerados defectivos congênita, mental e racialmente. Diversos estados, incluindo Michigan, aprovaram leis que previam a esterilização compulsória de quem fosse classificado como degenerado, tendo ocorrido um maior número de operações em mulheres. Os considerados insanos, moralmente defeituosos, os pobres e os criminosos eram os principais alvos da esterilização, por consequência, os afro-americanos foram bastante afetados, porquanto a normatividade da branquitude estrutural os via como desvio do padrão e a história de escravidão do país os colocara em uma situação de precariedade socioeconômica. Cerca de 70 mil pessoas foram esterilizadas entre os anos de 1907 e 1945 nos Estados Unidos (SILVA, 2009). Casamentos ditos disgênicos, ou seja, prejudiciais ao patrimônio genético das futuras gerações da espécie, foram proibidos em diversas localidades.

A instituição policial também estava marcada pela branquitude. O FBI iniciou seu programa de contrainteligência, COINTELPRO (abreviatura de *Counterintelligence Program*), em 1956. Um de seus alvos eram, além dos comunistas, os movimentos nacionalistas pretos, os quais deveriam ser neutralizados e desmantelados. Objetivavam prevenir que as ideias nacionalistas pretas ganhassem o respeito da população. Valiam-se da manipulação do imaginário popular para legitimar seus ataques aos grupos políticos que perseguiram. Entre seus métodos estavam o uso de escutas, vigilância, grampos telefônicos, disseminação de boatos, uso de informantes, etc. (CHURCHILL e VANDER WALL, 1988). Fard Muhammad, Malcolm X, Martin Luther King Jr., o Partido dos Panteras Negras, entre outros foram investigados pelo COINTELPRO, logo, independente da postura sustentada pelo movimento, ele era perseguido, pois a paranoia da ameaça ao estilo de vida americano, à estrutura estadunidense e ao privilégio branco entranhada nas instituições queria barrar mudanças.

Depois da independência, a partir de 1785, momento em que o regime de servidão já havia sido substituído pela escravidão, a Virgínia expandiu a categoria de branco por meio de uma lei que estabelecia: em vez de um oitavo, era necessário ter menos de um quarto de sangue negro para ser considerado branco (NEWMAN, 2009). À época, não havia um padrão de classificação racial que englobasse todos os estados, podendo uma pessoa ser considerada branca em um local e negra ao cruzar a fronteira estadual. Ocorreu o que Louise Newman (Op. Cit.) chama de processo de assimilação, isto é, a redefinição do outro como branco. Essa medida ampliou o número de cidadãos de maneira rápida sem abandonar o desejo de erigir uma nação branca. A divisão entre as raças era um construto social estipulado de forma arbitrária: *“people were considered to be legally black (no matter how white they looked or behaved)”*<sup>36</sup> (Op. Cit., p. 39). Nesse período, havia pessoas com a cor de pele branca escravizadas (filhos de cativos principalmente), do mesmo modo que pessoas de pele negra livres (manumitidos, ex-servos, ou nascidos livres).

Os direitos das pessoas negras nos Estados Unidos percorreram caminhos tortuosos, segundo Gleen (2002), porque foram cheios de idas e vindas. Após a Revolução Americana, muitos estados – sulistas e nortistas – consideravam os negros livres cidadãos aptos a votarem. No final da década de 1850, foi retirado o direito de voto dos negros, pois a Suprema Corte declarou não serem eles cidadãos. Na década de 1870, diversos estados voltaram a conceder cidadania ao afro-americano e o direito ao sufrágio. Entretanto, no limiar do século XX o voto foi proibido para o negro novamente onde as leis Jim Crow imperavam, retornando apenas com as vitórias obtidas pelo Movimento pelos Direitos Civis nos anos de 1960.

No ano de 1910, contraiu-se novamente os limites da brancura, passando a menos de um sexto de sangue negro para ser branco. A adoção da regra de “uma gota de sangue” se deu em 1924, ou seja, deste ponto em diante a branquitude se baseou num ideal de pureza, ter algum ancestral negro impedia a pessoa de ser legalmente branca, sem importar a cor de sua pele. O mestiço era, sem direito de escolha, negro nesse sistema. A lei definia pela biologia a raça, sem importar-se com identificações culturais. Criava-se um vácuo identitário. Pessoas de traços físicos brancos, que se pensavam brancas – quer por identificação, quer por vontade de não ser negro – eram consideradas oficialmente afro-americanas, logo, tinham seus direitos reduzidos. As legislações alteravam a semântica dos ideais raciais, afetando as práticas que envolviam os indivíduos e inserindo-os em campos simbólicos distintos dos de outrora. Podia haver o disfarce

---

<sup>36</sup> Tradução livre: “pessoas eram consideradas legalmente negras (não importando o quão brancas elas parecessem ou se comportassem)”.

social de branco, porém legalmente se era negro, o que dificultava negociações pessoais da fronteira identitária de cunho racial.

A branquitude, como elemento basal da estrutura estadunidense, sobrevive até o início do milênio atual, mas não sem ser confrontada. Os meandros da diferenciação racial estão repletos de conflitos e questionamentos. Movimentos hodiernos de combate à lógica institucional da supremacia branca, como o *Black Lives Matter*<sup>37</sup>, descendem de diversas pessoas e grupos de contestação que serão vistos no próximo capítulo.

---

<sup>37</sup> Tradução livre: “Vidas Negras Importam”.

## 2. AFRO-AMERICANOS, MOVIMENTOS NEGROS E NACIONALISMOS PRETOS

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

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

A solidariedade negra aparece nas conspirações de cativos, como a de 1773 em que os trabalhadores escravizados de Massachusetts reivindicaram liberdade para ganhar dinheiro e comprar passagem para a costa africana, onde se assentariam. Após a independência dos Estados Unidos da América, laços de solidariedade racial conceberam organizações negras – como a *Free African Society of Philadelphia*<sup>38</sup>, fundada em 1787 – de auxílio mútuo com organização cooperativa de propósitos variados. A Sociedade do Africano Livre da Filadélfia ajudava os doentes, as viúvas e os órfãos negros.

Perante a segregação em igrejas cristãs, Richard Allen montou a *African Methodist Episcopal Church*<sup>39</sup> na Filadélfia no final do século XVIII. Posteriormente, formaram-se outras

<sup>38</sup> Tradução livre: “Sociedade do Africano Livre da Filadélfia”.

<sup>39</sup> Tradução livre: “Igreja Metodista Episcopal Africana”.

igrejas que pregavam o Cristianismo de acordo com uma interpretação dos Evangelhos feita por negros. Essien-Udon (1995) sublinha que essas eram ambientes de grande participação afro-americana, cujas lideranças eram independentes do controle branco. Igrejas eram importantes centros de convívio social, relevantes para a formação de uma identidade de grupo e de um pensamento autônomo.

Em 1796, a Sociedade Africana foi fundada. Ela incentivava a emigração dos negros, visando a formação de uma nação africana governada pela raça africana.

Protestos contrários à escravização ocorreram, nos quais, por exemplo, afro-americanos enviaram petições ao Congresso Americano se opondo a leis da Carolina do Norte que proibiam a manumissão de cativos em 1797. Negros livres da Filadélfia, em 1800, elaboraram uma petição contra a escravização, o comércio escravista e o ato sobre cativos fugidos de 1793.

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

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

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

Cuffee e outras lideranças negras fizeram oposição à Sociedade de Colonização Americana, essa, sim, recebeu apoio do governo. Acusavam-na de colocar em prática uma política de deportação de afro-americanos, pois negros que desejavam permanecer em solo

estadunidense foram levados para África a mando de algum patrocinador, principalmente afro-americanos que reivindicavam direitos (PINKNEY, 1976).

O *Negro Convention Movement*<sup>40</sup>, surgido em 1817, também opôs-se à Sociedade de Colonização Africana, pois defendia o auxílio mútuo e a emigração para o Canadá. Pregava o boicote a produtos feitos com mão de obra escravizada; era contra a escravidão e discriminação; não aceitava que os negros fossem chamados de “pessoas de cor” ou “africanos”; era contrário ao repatriamento na África, porque acreditava na imagem propalada pelo branco de um continente selvagem.

Um dos membros do *Negro Convention Movement*, Martin Robinson Delany (1812-1885), é intitulado, por autores como Scott (2012), o primeiro a publicar um livro nacionalista preto, no ano de 1852: “*The Condition, Elevation, Emigration, and Destiny of the Colored People of the United States*”<sup>41</sup>. Médico descendente de chefes africanos escravizados, publicou sobre a questão negra em periódicos, fazendo parceria com Frederick Douglass. Opôs-se à Sociedade de Colonização Africana, pois pensava que ela estava transformando a Libéria numa colônia povoada por negros libertos, para sustentar o escravagismo, mantendo os alforriados distantes e impedindo manifestações. Entretanto, defendia a repatriação dos afro-americanos na África de uma maneira diferente da feita pela Sociedade de Colonização Africana. Acreditava que o afro-americano deveria sair de sua condição de subserviência nos EUA e ir assentar-se na África Oriental. Ansiava pela construção de uma ferrovia que conectasse todo continente africano. Usava como bordão a frase: “África para os africanos”. Posteriormente, sustentou a ideia de assentamentos no Canadá, América Central e Caribe. Queria que o negro fosse para um lugar em que brancos não comandassem sua vida. Enfim, abandonou a postura emigracionista, todavia continuou trabalhando em prol da libertação do negro.

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

---

<sup>40</sup> Tradução livre: “Movimento da Convenção Negra”.

<sup>41</sup> Tradução livre: “A condição, elevação, emigração e o destino da pessoa de cor dos Estados Unidos”.

*American Negro Academy*<sup>42</sup>, organização que prestava ajuda aos afro-americanos em busca de educação formal (Moses, 2004).

Henry McNeal Turner (1834-1915) foi um bispo da Igreja Metodista Episcopal Africana, que serviu como capelão do exército da União durante a Guerra Civil estadunidense. Posteriormente envolveu-se com a política, ajudando a formar o Partido Republicano da Geórgia. No entanto, diante do fracasso do período da Reconstrução, do racismo estrutural que não esmaeceu e de ameaças da Ku Klux Klan, Turner assumiu uma postura emigracionista de retorno para África. Frente à declaração de inconstitucionalidade do ato de Direitos Civis de 1875 (previa tratamento igual em acomodações públicas, transporte público e acesso ao serviço de júri para todas as raças) pela Suprema Corte dos Estados Unidos da América, que afirmou ser inconstitucional a tentativa do governo de proibir a discriminação feita por pessoas e organizações privadas, Turner disse que o afro-americano não devia mais prestar lealdade ao país. Os negros deveriam realocar-se ou prepararem-se para o extermínio (ANGELL, 1992).

Turner apoiou o projeto de lei do Senador Matthew Butler, que exigia que o governo providenciasse transporte para fora do país para qualquer negro que desejasse se tornar cidadão de outro Estado. O projeto sofreu oposição de brancos – medo da perda de mão de obra barata – e de negros – receio de deportação de todos os afro-americanos. Organizou a *International Migration Society*<sup>43</sup>, com o respaldo de empresários brancos, para auxiliar na emigração para África, Libéria principalmente.

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

Noble Drew Ali, cujo nome registrado fora Timothy Drew (1886-1929), é considerado o primeiro líder islâmico negro relevante a surgir nos Estados Unidos. Foi um dos tantos afro-americanos a trilharem o caminho para o Norte, no período das Grandes Migrações. Pregava um Islã heterodoxo, pois via nessa religião a possibilidade de inclusão racial. No *Moorish Science Temple of America*<sup>44</sup>, a identidade racial possuía alta importância, porque Drew Ali acreditava que o autoconhecimento permitiria a salvação e a vitória sobre os opressores. Identificava-se como Mouro, Asiático ou Mouro-americano. Fundou templos em Detroit, Pittsburgh, Filadélfia, Nova Iorque e Chicago.

---

<sup>42</sup> Tradução livre: “Academia do Negro Americano”.

<sup>43</sup> Tradução livre: “Sociedade de Migração Internacional”.

<sup>44</sup> Tradução livre: “Templo Americano da Ciência Moura”.

Turbante amarelo e capa de fios dourados eram os trajes de Sufi Abdul Hamid, um afro-americano que se dizia egípcio, cuja vida se estendeu do ano de 1903 a 1938 (GILROY, 2007). Fundou em Nova Iorque o *Universal Holy Temple of Tranquility*<sup>45</sup>, cujo nome não convinha com seu comportamento agressivo – foi preso por esfaquear um seguidor de Marcus Garvey. Sufi Abdul Hamid foi apelidado de “*Black Hitler*”<sup>46</sup> pela mídia, alcunha aceita por ele, pois, em seus discursos, afirmava ser o único capaz de acabar, por meio de uma guerra sangrenta, com os judeus, considerados por ele o pior tipo de branco existente. Os negros deveriam ocupar o lugar dos judeus, que espalhavam doenças e sujeira pelo mundo. Além disso, pressionava os empresários brancos não-judeus a contratarem negros. A queda de seu avião, pilotado por ele próprio, levou ao seu óbito. Sua secretária, uma mulher branca – símbolo de subjugação do branco – sobreviveu.

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

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

No VI Congresso Mundial da Internacional Comunista (1928), foi feita uma resolução sobre a questão do negro nos Estados Unidos, a qual propugnava a autodeterminação dos afro-americanos nos Cinturões Pretos do Sul. No entanto, o partido preferiu, no fim, apoiar a luta pelos direitos civis em vez de a formação de um Estado negro. A ideia de solidariedade entre trabalhadores deveria sobrepor-se à problemática racial, por isso, questões referentes à segregação racial não eram pautas recorrentes. O credo de que a revolução proletária era iminente, fez o Partido Comunista dar um respaldo às reivindicações por direitos, não mais para práticas nacionalistas.

---

<sup>45</sup> Tradução livre: “Templo Sagrado Universal da Tranquilidade”.

<sup>46</sup> Tradução livre: “Hitler Preto”.

O proletariado norte-americano, porém, encontrava-se afastado da máxima marxista. A segregação prevalecia sobre a união. Diversos sindicatos proibiam a associação de negros, ou deixavam suas reclamações em último plano. A *Brotherhood of Sleeping Car Porters*<sup>47</sup>, criada pelos empregados afro-americanos da Companhia Pullman de vagões ferroviários em 1925, foi a primeira organização trabalhista composta e liderada por negros (Asa Philipi Randolphe e Milton Price Webster) a receber autorização de funcionamento da Federação Americana de Trabalho. Atividades sindicais que envolvessem negros não podiam escapar da luta pelos direitos civis, porque as relações patrão-empregado eram atravessadas pelo racismo. Em seus comícios, a segregação era pauta contínua. Devido à relação do movimento de trabalhadores negros com a questão ligadas aos direitos civis, autores, como Paula Pfeffer (1996), chamam Asa Philip Randolphe de pioneiro do Movimento pelos Direitos Civis estadunidense.

Um dos grandes promotores da ideia “*Black is beautiful*”<sup>48</sup>, arrolado como primeiro a enfatizar a beleza negra por autores como Scott (2012), foi o dominicano Carlos A. Cooks (1913-1966), que faleceu no Harlem, em Nova Iorque. Discípulo de Marcus Garvey, fundou o *African Nationalist Pioneer Movement*<sup>49</sup>, cujos objetivos eram, em prol da autodefesa e da sobrevivência: revitalização da nobreza, coragem e engenhosidade preta por meio da hegemonia de sua raça em seu lar e no estrangeiro; rejeição de teorias de melhoramento racial que não fossem produzidas pelo próprio grupo; negação de todo padrão de beleza que não representasse as características pretas como belas; concessão de apoio apenas aos representantes de sua raça quando o assunto envolvesse políticas raciais; denúncia de religiões que difundissem o mito da supremacia branca. Cooks realizava concursos de beleza para exaltar a mulher negra e combater padrões estéticos que menosprezavam a pessoa preta. Os concursos deveriam premiar a beleza natural, não adaptações à estética euro-americana. Fazia campanhas para que seus seguidores comprassem de outras pessoas afro-americanas (HARRIS et. al., 1992).

Um grupo inter-racial de estudantes de Chicago organizou-se, em 1942, para atuar a favor da dessegregação. Foi um dos primeiros movimentos a utilizar táticas de não-violência nos Estados Unidos, denominando-se *Congress of Racial Equality*<sup>50</sup> (CORE). Firmou parceria com Martin Luther King Junior em ocasiões diversas, como no boicote dos ônibus em Montgomery. Ajudaram a organizar as “Viagens de Liberdade”, que transportavam brancos e

---

<sup>47</sup> Tradução livre: “Irmandade dos Bagageiros de Vagão Ferroviário”.

<sup>48</sup> Tradução livre: “Preto é lindo”.

<sup>49</sup> Tradução livre: “Movimento Pioneiro Nacionalista Africano”.

<sup>50</sup> Tradução livre: “Congresso para Igualdade Racial”.

negros do Norte num ônibus em direção ao Sul, para quebrar, simbolicamente a segregação no transporte público interestadual. A primeira viagem aconteceu em 1961, de Washington para Nova Orleans. A polícia e brancos racistas responderam com brutalidades. Em meados da década de 60, o CORE abriu mão do pacifismo e assumiu uma conduta separatista.

Stokely Carmichael, Ella Baker e Bob Moses coordenaram as ações do *Student Nonviolent Coordinating Committee*<sup>51</sup> (SNCC). Formado em 1960, protagonizaram inúmeros protestos sentados, nos quais ocupavam pacificamente locais interditados aos negros, objetivando o fim da lógica “Iguais, mas separados”. Aguentavam agressões físicas e psicológicas sentados, sem responder ao agressor.

A expressão “*Black Power*”<sup>52</sup> popularizou-se através do discurso de Stokely Carmichael na Marcha Contra o Medo de 1966. No final da marcha, que começara com a caminhada solitária de James Meredith de Memphis, no Tennessee, para Jackson, no Mississippi, protestando contra o sistema eleitoral daqueles estados que prosseguiram evitando o registro eleitoral de negros, mesmo após a aprovação da Lei do Direito de Voto em 1965, Carmichael pronunciou-se, após sair da cadeia e Meredith ter sido baleado. Seu discurso salientava a importância da solidariedade entre os negros e do orgulho racial, para que, unidos, alcançassem o poder de controlar e criar instituições sem esperar pela sanção do branco. O poder preto precisava atingir o patamar de força dos brancos, senão sua eficiência seria nula dentro da sociedade. Carmichael começava a duvidar do caminho demorado da não-violência (RISSMAN, 2015; PINKNEY, 1976).

Em Oakland, na Califórnia governada por Ronald Reagan, um grupo de afro-americanos, vestidos com suas jaquetas de couro preto, formaram uma equipe de autodefesa, com o intuito de vigiar os guetos, impedindo abusos policiais e outros tipos de violência embasada em ideais de branquitude. Huey Newton e Bobby Seale, juntos de seus companheiros, perambulavam nas ruas armados, para coibir a opressão contra o negro, não para atacar pessoas. Valeram-se da Constituição estadunidense e de leis locais, as quais permitiam o porte de armas, desde que não estivessem ocultas. As atividades expandiram-se (auxílios na alimentação, saúde e segurança da população local) e o grupo tornou-se o *Black Panther Party for Self-Defense*<sup>53</sup>. Ademais, os Panteras Negras tiveram um importante papel no reforço da representação e da estética negra, porque apareciam bastante na mídia com seus cabelos *Black Power* e um estilo de vestir próprio. O partido chegou a lançar candidatura política, mas sem sucesso.

---

<sup>51</sup> Tradução livre: “Comitê de Coordenação Estudantil Não-violenta”.

<sup>52</sup> Tradução livre: “Poder Negro”.

<sup>53</sup> Nome original: “Partido dos Panteras Negras para Autodefesa”.

Influenciados pelo maoísmo, desejavam “*All power to the people*”<sup>54</sup> (BLOOM e MARTIN JR., 2013, p.241), o que muito apavorou o governo dos Estados Unidos da América.

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

Movimentos de nacionalismo preto adotaram distintos posicionamentos, que ambicionavam a consecução de objetivos diversos como: emigração para a África ou outra região que aceitasse o negro, ou fosse por ele governado; colonização de alguma área, para a implantação de um Estado negro; estatismo interno, ou seja, participação e representatividade negra dentro dos Estados Unidos da América; pluralismo cultural (criação de instituições próprias para o negro, em que sua diferença fosse respeitada). Pinkney (1976) afirma que houve nacionalismos pretos em um âmbito cultural, que exaltava a herança cultural afro e cobrava dos afro-americanos a valorização dessa diferença, combustível para uma posterior revolta contra seus opressores. O *Congress of Afrikan People*<sup>55</sup> e o *Committee for a Unified Newark*<sup>56</sup> foram exemplos desse tipo.

O autor escreve que existiram grupos voltados para um nacionalismo preto educacional. Eles estavam voltados para mudanças culturais a partir da alteração das estruturas educacionais, pois pensavam que o sistema de educação do país não preparava o negro para a libertação. Entre esses grupos estavam: *Institute of Black World*<sup>57</sup> (Atlanta) e o *Black Educational Center*<sup>58</sup> (Washington).

O nacionalismo preto de cunho religioso é outra categoria, conforme Pinkney (1976). Enfatizava transformações na maneira de crer dos afro-americanos, porque isso contribuiria com a libertação espiritual, o que poderia resultar em uma maior consciência sobre a realidade material. A Nação do Islã e o *Shrine of the Black Madonna*<sup>59</sup> são exemplos desse nacionalismo.

O nacionalismo preto revolucionário seria aquele que clama por revolução, almejando o fim do racismo, imperialismo, capitalismo, entre outros. Alguns desses grupos combinavam

---

<sup>54</sup> Tradução livre: “Todo poder para o povo”.

<sup>55</sup> Tradução livre: “Congresso da Pessoa Afrikana”.

<sup>56</sup> Tradução livre: “Comitê por uma Newark Unificada”.

<sup>57</sup> Tradução livre: “Instituto do Mundo Preto”.

<sup>58</sup> Tradução livre: “Centro para a Educação Negra”.

<sup>59</sup> Tradução livre: “Templo da Madona Preta”.

nacionalismo preto com Marxismo, Leninismo e Maoísmo. Alguns movimentos desse estilo foram o Partido dos Panteras Negras e a *League of Revolutionary Black Workers*<sup>60</sup>.

## 2.1 Booker T. Washington: acomodação ao sistema

Booker Taliaferro Washington nasceu em 1856 na Virgínia, filho de uma mulher escravizada e um homem branco, logo, uma criança cativa. Ele e sua mãe viveram escravizados em uma fazenda até a Guerra Civil Americana. Após a guerra, ambos foram morar em West Virginia, onde, ainda menino, teve de trabalhar em minas de sal e carvão junto de seu padrasto. Quando foi trabalhar como doméstico na casa de Viola Ruffner, começou seus estudos, pois sua patroa permitia que frequentasse a escola por uma hora durante os dias de inverno. Recebeu uma educação puritana, o que se refletiu nos ideais cultivados em seu instituto posteriormente: ênfase no trabalho, limpeza e economia.

No ano de 1872, Booker T. Washington foi para Hampton, onde foi estudante e zelador do *Normal Agricultural Institute*<sup>61</sup>. O instituto era propriedade de um antigo comandante de tropas unionistas de afro-americanos, General Samuel C. Armstrong, que costumava dar suporte e educação para negros libertos. Formou-se em 1875 e iniciou sua carreira docente. Em 1881, aconteceu a fundação do *Tuskegee Normal and Industrial Institute*<sup>62</sup>, em Tuskegee, no Alabama. Armstrong recomendou Booker T. para lecionar na escola.

Ele não é considerado um nacionalista preto por vários autores, todavia foi uma figura afro-americana de alta importância durante o final do século XIX, a qual agiu para alterar as condições de sua raça da forma como achou mais apropriada naquela conjuntura. Foi tachado de conservador por muitos, mas, recentemente, releituras de sua vida e obra tentam desfazer essa imagem, salientando seu ativismo forte realizado nos bastidores, em que denunciou o colonialismo; colaborou com pan-africanistas e defendeu uma visão afrocêntrica de História. Assumiu uma postura de acomodação ao sistema e contrária à emigração (MOSES, 2004).

Durante a Exposição Internacional dos Estados Algodoeiros, em Atlanta, no ano de 1895, Booker T. Washington realizou um de seus discursos mais famosos, que ficou conhecido como “Compromisso de Atlanta” – alguns trechos estão abaixo citados. Fora convidado numa tentativa de impressionar os visitantes nortistas com o suposto progresso das relações raciais do Sul. Falou para uma plateia majoritariamente branca que o aplaudiu fervorosamente.

---

<sup>60</sup> Tradução livre: “Liga dos Trabalhadores Negros Revolucionários”.

<sup>61</sup> Tradução livre: “Instituto Normal de Agricultura”.

<sup>62</sup> Tradução livre: “Instituto Normal e Industrial de Tuskegee”.

Todavia, foi muito criticado por outras lideranças negras, como W.E.B. Du Bois, acusado de defender uma moral protestante do trabalho, na qual o bom trabalhador negro galgaria uma boa vida, em detrimento da luta por direitos civis, pois defendia submissão e ajuste ao sistema existente. Suas palavras foram vistas como uma recusa à igualdade social entre brancos e negros em troca de acesso a coisas mínimas como educação técnica, para progredir pelo trabalho.

Professor, consultor político e escritor, ele ajustou ideias do Evolucionismo Social ao seu discurso. Acreditava que a adaptação do negro ao sistema industrial e a assimilação do pensamento protestante inglês o faria ganhar vantagens sobre o trabalhador branco. O Instituto Tuskegee tinha o patrocínio de grandes empresários como John D. Rockefeller e programas de adaptação à atividade industrial. O progresso industrial teria trazido a liberdade para o negro, portanto, ele deveria se inserir nesse sistema produtivo, afastando-se do sistema agrário primitivo que o escravizara (MOSES, 2004).

O que fosse bom para os negócios seria bom para as relações raciais. Os interesses econômicos seriam mais fortes que os sentimentos sobre a raça, logo, um bom trabalhador negro não seria vítima de ataques racistas. Predominava um pensamento assimilacionista dos ideais predominantes dentro da sociedade dos Estados Unidos, ou seja, de elementos da branquitude que permitissem ao negro se encaixar na sociedade de alguma maneira e sobreviver.

Booker T. Washington, consoante Moses (2004), explorou o mito do negro subserviente e leal, assim como os preconceitos sulistas acerca dos imigrantes europeus. Seu objetivo era mostrar que o desenvolvimento poderia ocorrer a partir de uma parceria entre brancos e negros, sem a necessidade de levar para os Estados Unidos estrangeiros – imigrantes, principalmente irlandeses, disputavam mercado de trabalho, complicando a obtenção de emprego por parte dos afro-americanos. Isso geraria benesses para ambas as raças. Washington ressaltava em seus discursos a lealdade dos trabalhadores negros, que laboravam sem fazer greves; possuíam hábitos conhecidos e provaram seu amor e fidelidade em dias conturbados, para convencer os brancos a confiar neles. Apostar no negro melhoraria o sistema como um todo, desenvolvendo o Sul.

*To those of the white race who look to the incoming of those of foreign birth and strange tongue and habits of the prosperity of the South, were I permitted I would repeat what I say to my own race: "Cast down your bucket where you are." Cast it down among the eight millions of Negroes whose habits you know, whose fidelity and love you have tested in days when to have proved treacherous meant the ruin of your firesides. Cast down your bucket among these people who have, without strikes and labour wars, tilled your fields, cleared your forests, builded your railroads and cities, and brought forth treasures from the bowels of the earth, and helped make possible this magnificent representation of the progress of the South. Casting down your bucket among my people, helping and encouraging them as you are doing on these grounds, and to education of head, hand, and heart, you will find that they will buy your surplus*

*land, make blossom the waste places in your fields, and run your factories*<sup>63</sup>  
(WASHINGTON, 2009, p. 235-236).

Ao mesmo tempo, aconselhava o negro a preservar a amizade com o vizinho branco, já que esse era quem ofertava empregos.

*To those of my race who depend on bettering their condition in a foreign land or who underestimate the importance of cultivating friendly relations with the Southern white man, who is their next-door neighbor, I would say: "Cast down your bucket where you are" — cast it down in making friends in every manly way of the people of all races by whom we are surrounded.*<sup>64</sup> (WASHINGTON, 2009, p. 234)

O mago de Tuskegee lançava mão de uma tática de imagem pública subserviente e ativismo forte nos bastidores para combater as dificuldades enfrentadas pela população negra norte-americana. No entanto, isso não significava que o negro deveria permanecer sempre em uma posição de subalternidade, apenas que ele deveria conscientizar-se de que começaria de baixo para alcançar patamares mais altos e prósperos.

Ele defendia a visão de uma sociedade de trabalhadores bem-sucedidos (fazendeiros, cientistas, empresários) governados por uma elite tecnocrática. O progresso industrial e científico traria progresso moral, que conduziria a uma democracia igualitária. O Instituto Tuskegee procurava formar essa tecnocracia. Seu currículo focava-se em produção de riqueza material (técnicas de agricultura; operação de máquinas; finanças, higiene, etc.), ensinando somente o básico sobre artes, história e outras áreas, que supostamente não geravam riqueza. Apresentando uma teoria educacional utilitária, preteria a formação universitária, pois essa se concentrava na reflexão teórica, sem fornecer as habilidades técnicas úteis para a subsistência do trabalhador (MOSES, 2004).

*"If in the providence of God the Negro got any good out of slavery, he got the habit of work"*<sup>65</sup> (apud HARLAN, 1972, p. 91), dizia Booker T. Washington, todavia a escravidão

---

<sup>63</sup> Tradução livre: "Para aqueles da raça branca que veem a vinda daqueles que nasceram no estrangeiro e têm língua e hábitos estranhos como prosperidade para o Sul, se me fosse permitido, eu repetiria o que eu disse para a minha própria raça: "lance seu balde onde você está". Lancem-no entre os oito milhões de negros cujos hábitos vocês conhecem, cuja fidelidade e o amor vocês testaram em dias nos quais, caso se provassem traiçoeiros, levariam a ruína de suas fogueiras. Lancem seus baldes entre essas pessoas que, sem greves e guerras trabalhistas, araram seus campos, removeram suas florestas, construíram suas ferrovias e cidades, retiraram tesouros das profundezas da terra e ajudaram a fazer possível esta magnificente representação do progresso do Sul. Lancem os seus baldes entre o meu povo, ajudando e encorajando-os como vocês estão fazendo neste solo e ao educar cabeça, mão e coração vocês verão que eles comprarão seus excessos de terras, farão florir lugares desgastados de seus campos e farão funcionar suas fábricas".

<sup>64</sup> Tradução livre: "Para aqueles da minha raça que dependem de melhorar suas condições em terras estrangeiras, ou que subestimam a importância de cultivar amigavelmente relações com o homem branco do Sul, quem é seu vizinho de porta, Eu diria "lancem seus baldes onde vocês estão" – lancem-no para fazer amigos entre todos os tipos de pessoas de todas as raças por quem estamos cercados".

<sup>65</sup> Tradução livre: "Se pela Providência Divina o Negro retirou algo de bom da escravidão, ele retirou o hábito de trabalhar".

ensinara ao negro que o trabalho era degradante, prosseguia. O instituto precisava ensinar aos negros o contrário, que trabalhar era valioso. Ele comparava o negro a etnias brancas, como a irlandesa e a italiana, afirmando que as pessoas pertencentes à sua raça eram mais confiáveis e receptivas aos ensinamentos.

Moses (2004) sustenta que o Booker T. Washington falava dos oprimidos de modo que arrefecia os conflitos entre capital e trabalhadores. Além disso, acusa-o de ter promovido a cultura aristocrática euro-americana. Enfim, Washington morreu de insuficiência cardíaca em 1915, pouco antes de seu encontro com um dos principais nomes pan-africanistas, Marcus Garvey.

## **2.2 William Edward Burghardt Du Bois: integração, desilusão e autosegregação**

Primeiro afro-americano a receber um título de Ph.D. da Universidade de Harvard, William Edward Burghardt Du Bois, mais conhecido pela abreviatura W.E.B. Du Bois, formulou alguns dos conceitos mais relevantes para pensar a identidade negra em território americano: “linha de cor” e “dupla consciência”. Seus estudos históricos e sociológicos, junto dos realizados por Ida Bell Wells-Barnett – jornalista e socióloga negra, que tratou os linchamentos de negros cometidos por brancos como uma forma de controle e punição contra aqueles que ousavam competir com as pessoas brancas; além disso, foi sufragista – são considerados, por alguns pesquisadores, as primeiras obras a abordarem o tema “branquitude”. Além da questão negra, Du Bois também defendeu o acesso da mulher aos direitos civis plenos (GARNER, 2007).

Du Bois nasceu em Great Barrington, Massachusetts, em 1868, filho de uma mulher negra livre e de um haitiano mestiço de pele clara. Era membro de uma família religiosa, de preceitos morais rígidos. Frequentou a escola junto a brancos, recebendo uma formação bastante influenciada por uma cultura euro-americana (CAMPBELL, 2004).

Em 1885, entrou para a Universidade de Fisk e mudou-se para Nashville, Tennessee. Nesse estado, ocorreu o primeiro contato com as leis Jim Crow. Neste momento, ele “teve de aprender por si mesmo os códigos, ritmos e estilos de existência racializada quando deixou o ambiente protegido, mas mesmo assim segregado, no qual crescera” (GILROY, 2012, p. 230). Após graduar-se, foi estudar na Universidade de Harvard, bancando-se por meio de trabalhos, bolsas e empréstimos. Embarcou em um programa no qual foi selecionado para estudar na Universidade de Berlim, onde aprofundou seus estudos de Sociologia. No ano de 1895, recebeu o título de Ph.D em História.

O cargo de pesquisa que ocupou na Universidade da Pensilvânia, após sair do posto de professor da universidade de matriz afro-metodista, Universidade de Wilberforce (1894-1896), rendeu um livro intitulado “*The Philadelphia Negro: A Social Study*”<sup>66</sup>, cuja publicação foi em 1899. Foi o primeiro estudo acadêmico de uma comunidade negra estadunidense feito por um negro.

A partir de 1898, lecionou na Universidade de Atlanta e incrementou seus escritos sociológicos acerca da realidade do afro-americano. A compilação de ensaios, “*The Souls of Black Folk*”<sup>67</sup>, foi lançada em 1903, um ano após Du Bois declinar proposta de emprego no Instituto Tuskegee, oferecida por Booker T. Washington. Ao longo do livro, Du Bois criticou Washington, acusando-o de manter uma postura subserviente à legislação Jim Crow. Du Bois reivindicava o direito de acesso ao ensino superior e ao legado da cultura ocidental como um meio de libertação, de transformação do sistema, de superação da segregação.

*I sit with Shakespeare and he winces not. Across the color-line I move arm in arm with Balzac and Dumas, where smiling men and welcoming women glide in gilded halls. From out the caves of evening that swing between the strong-limbed earth and the tracery of the stars, I summon Aristotle and Aurelius and what soul I will, and they come all graciously with no scorn nor condescension. [...] Are you so afraid lest peering from this high Pisgah, between Philistine and Amalekite, we sight the Promised Land?*<sup>68</sup> (DU BOIS, 2007 [1903], p. 76).

Conforme Paul Gilroy (2012), *The Souls of Black Folk* possuía uma estrutura tripartite semelhante ao que foi a evolução do pensamento do autor ao longo dos anos. A primeira parte concentrou-se nas lutas contra a escravidão, sistema de produção cuja opressão se codificava pela cor da pele, expressando a busca pela admissão à sociedade civil estadunidense. Segunda: conquistar o estatuto de humano, logo, os direitos burgueses para a população negra, fazendo cumprir as promessas políticas e os valores daquele país. A terceira parte lançou um olhar nas lutas políticas por um espaço independente e autônomo para as comunidades negras, demonstrando a vontade de se dissociar da comunidade nacional norte-americana após desilusão.

W.E.B. Du Bois ajudou a organizar o *Niagara Movement*<sup>69</sup> no ano de 1905, uma assembleia de negros que se opunha ao pensamento de Booker T. Washington e se comprometia

<sup>66</sup> Tradução livre: “O negro da Filadélfia: um estudo social”.

<sup>67</sup> Tradução livre: “As almas da gente negra”.

<sup>68</sup> Tradução livre: “Sento-me com Shakespeare e ele não recua. Cruzo a linha de cor de braços dados com Balzac e Dumas, onde homens sorridentes e mulheres receptivas deslizam em salões dourados. Das cavernas da noite que oscilam entre os braços da terra e a poesia das estrelas, convoco Aristóteles, Aurélio e toda alma que quiser, e todos eles chegam graciosamente, sem escárnio ou condescendência. [...] Vocês estão com medo de que espreitando deste alto Nebo, entre o filisteu e o amalecita, avistemos a Terra Prometida?”.

<sup>69</sup> Tradução livre: “Movimento Niágara”.

a lutar pela igualdade civil completa para os afro-americanos. A Associação Nacional para o Progresso de Pessoas de Cor (NAACP), fundada em 1909, embasou-se no *Niagara Movement*, batalhando pelos direitos civis e pelo cumprimento da Décima terceira, Décima quarta e Décima quinta emenda.

Alguns brancos liberais, frente aos linchamentos de negros e os tumultos raciais de 1908 em Springfield, Illinois, convocaram uma reunião para discussão da justiça racial estadunidense. Dentre as dezenas de pessoas que compareceram à reunião, somente sete eram negras, entre elas: W.E.B. Du Bois e Ida. B. Wells-Barnett. Assim surgiu a NAACP, objetivando: remover a discriminação racial da democracia dos Estados Unidos e garantir a igualdade econômica, política, educacional e social. O escritório nacional, estabelecido em 1910 em Nova Iorque, tinha como presidente Moorfield Storey, um advogado branco. O único executivo negro da organização era Du Bois, diretor de publicação e pesquisa, que gerenciava o periódico *The Crisis*<sup>70</sup>.

A revista, existente até os dias contemporâneos, publicava textos favoráveis aos direitos civis. Durante o Renascimento do Harlem, a revista foi usada para publicar obras de escritores como Langston Hughes, visto que intelectuais como W.E.B. Du Bois e Alain Locke acreditavam que a arte conseguiria alterar a mentalidade do negro, dando cabo de sua situação de subalternidade.

Du Bois criticava o americanismo erigido sobre uma branquitude excludente. Afirmava, em seu livro de 1903, *The Souls of Black Folk*, ser a “linha de cor” o grande problema do século XX. A linha engendrava relações problemáticas entre as raças de pele escura e as de pele clara, pois segregava as pessoas, colocando-as em conflito em todos os lugares, não somente nos Estados Unidos. Além do racismo, a linha causava no negro uma dupla consciência, o que o fazia perceber-se como um corpo de pele escura portador de um conflito interno, devido às duas almas que o habitam: “*One ever feels his two-ness,— an American, a Negro; two souls, two thoughts, two unreconciled strivings; two warring ideals in one dark body, whose dogged strength alone keeps it from being torn asunder*”<sup>71</sup> (DU BOIS, 2007 [1903], p. 8). A dupla consciência impedia o negro de ter consciência real de si, porque o fazia enxergar-se apenas através do olhar do outro que o domina. Por mais que houvesse semelhança entre os negros, pois aproximados pelo racismo sofrido, a classe social provocava distintas experiências,

---

<sup>70</sup> Tradução livre: “A crise”.

<sup>71</sup> Tradução livre: “Todos sentem sua dualidade – um americano, um negro; duas almas; dois pensamentos; dois esforços inconciliáveis; dois ideais em guerra em um só corpo escuro, cuja força tenaz é apenas o que o impede de se dilacerar”.

gerando diferenças identitárias. A postura inicial desse intelectual a favor da integração aos Estados Unidos por um viés que não objetivasse a acomodação ao sistema, tal qual Booker T. Washington, fê-lo incentivar os seus irmãos de cor a se autodesenvolverem e assumirem uma identidade afro-americana, isto é, negra e estadunidense, que os unisse.

Inicialmente, Du Bois, sob forte influência de sua formação europeia, via a África como um espaço mítico, distante da modernidade que pairava sobre a América e a Europa. África era apenas um símbolo de origem; de passado, não de progresso. Na primeira década do século XX, Franz Boas incentivou-o a estudar a história da África, o que lhe fez destacar suas origens africanas em suas narrativas sobre a civilização ocidental e afastar-se das ideias modernas eurocêntricas, associadas à supremacia branca. Posteriormente, Du Bois, desacreditado sobre a possibilidade de transformação dos Estados Unidos, dedicou-se à organização de diversos congressos pan-africanos a favor do fim do colonialismo branco. Enfim, abriu mão da cidadania estadunidense e estabeleceu moradia em Gana, onde morreu em 1963 (GILROY, 2012).

Antes do pan-africanismo e de abandonar os EUA, Du Bois defendeu o uso da arte como propaganda para demonstração das capacidades negras, apoiando movimentos artísticos que ficariam conhecidos como o Renascimento do Harlem. Ao demonstrar sua notoriedade intelectual, o negro elevar-se-ia dentro da sociedade, adquirindo o respeito dos demais norte-americanos. A tomada de consciência do valor de sua própria cultura reabilitaria a estética negra, convertendo-a na expressão da beleza e do orgulho racial. Consequentemente, apoiava a integração social de modo racializado, mas não racista.

O filósofo afro-americano Alain Leroy Locke, professor da Universidade Howard, quem comandou a feitura da antologia “*The New Negro*”<sup>72</sup> – compilação de textos escritos por autores brancos e negros em prosa e poesia, ilustrações e canções –, é considerado tão relevante quanto Du Bois para o Renascimento do Harlem. Consoante Leonard Harris (1989), ele cria que um bom relacionamento entre as raças ocorreria quando o negro conseguisse sustentar uma cultura e um tipo de socialização avançadas. Considerava a cultura africana inferior à afro-americana, porque estagnou, sendo que a última precisaria ser erguida a um nível que conquistasse a admiração de brancos europeus e norte-americanos. Para ele,

*being a ‘New Negro’ was being ‘modern.’ And being a ‘New Negro’ meant, largely, not being an ‘Old Negro,’ disassociating oneself from the symbols and legacy of slavery—being urbane, assertive, militant. Abandoning dialect and the signs of*

---

<sup>72</sup> Tradução livre: “O Novo Negro”.

*submissiveness in the literature was one way of being a 'New Negro' (HUGGINS apud JARAB, 2003, pág. 10)<sup>73</sup>.*

Os Novos Negros de Locke visavam não à mera assimilação apregoada pela ideia de acomodação de Booker T. Washington, todavia a uma integração que valorizasse seus contributos à formação da nação. Almejavam os Estados Unidos híbridos, em que os brancos, anglo-saxões e protestantes (WASP) não se impusessem como uma totalidade cultural e nacional, mas não rompiam abruptamente com a moral e a estética dos brancos.

Os dois grandes mentores do movimento, Locke e Du Bois, compunham a elite afro-americana, sendo ambos professores universitários. Defendiam a elaboração de obras ditas de alta cultura, ou seja, que respeitassem o decoro burguês, tratando de temas palatáveis para um público branco. Cabe lembrar que muitos dos financiadores e dos editores dos livros publicados pelos autores renascentistas eram pessoas brancas, algo que influía na escolha dos assuntos a serem abordados.

Ademais, os personagens afro-americanos deveriam ser mostrados como pessoas capazes, bem-sucedidas, refinadas, dignas de respeito, não como seres humilhados, serviçais, perdidos, arrependidos de terem nascido. A ênfase recairia nos gostos da alta burguesia, sem vincular-se a qualquer tipo de tradição popular africana. Os dois intelectuais afro-americanos tentavam desconstruir a ideia de minoridade negra, mostrando suas capacidades para produção cultural conforme a ideia preponderante branca, à época, de alta cultura, com o intuito de se integrarem à nação estadunidense.

Edificar uma identidade afro-americana no interior da nação estadunidense foi a meta estipulada pelo Renascimento do Harlem, afirmam Ricardo René Laremont e Lisa Yun (1999). Buscava-se respeito, não sobrepujar a cultura anglo-saxônica. De certo modo, consistia em uma modificação de paradigma (visível na terceira geração principalmente), convertendo a lógica de “iguais, mas separados” na ideia de “diferentes, mas iguais”, pois o cerne das ideias carregadas pelos autores renascentistas constava de um paralelismo cultural – haveria de existir um ramo WASP e um negro dentro da cultura nacional em mútuo respeito, sem se estigmatizar/excluir nenhum dos lados. Conseqüentemente, uma proposta de multiculturalismo, no qual a distinção não restrinja os direitos e deveres de qualquer cidadão, mas respeite o sistema existente.

---

<sup>73</sup> Tradução livre: “ser um “Novo Negro” era ser “moderno”. Ser um “Novo Negro” significava, basicamente, não ser um “Velho Negro”, dissociando-se a si próprio dos símbolos e legado da escravidão – ser urbano, assertivo, militante. Abandonar dialeto e os signos da submissão na literatura era uma das formas de ser um “Novo Negro””.

Conforme Wayne Glasker (2004), o Renascimento do Harlem dividiu-se em três fases. Primeiramente, entre os anos de 1917 e 1923, houve um extraordinário interesse por parte de determinados escritores brancos na cotidianidade da vida negra, mas, buscando evitar o dissabor dos leitores, as asperezas da realidade afro-americana eram amenizadas. As obras estavam desligadas da visão espalhafatosa, influenciada pelos menestréis, transmitida pelos literatos do fim do século XIX, contudo seguiam uma linha de pensamento guiada por um ideal branco e burguês, ou seja, buscavam apreender a realidade do negro sem colocar em questão sua posição dentro das relações inter-raciais em uma estrutura marcada pela branquitude. Tal postura conduzia a reflexões que não aprofundavam o impacto dessas relações na constituição subjetiva da pessoa branca, pois, por não pertencer à minoria, ao grupo sobre qual incide o racismo, pouco ou nada se elucubrava acerca de como a pele alva influi na própria subjetivação. Destarte, os livros concentravam-se no exotismo do outro e mostravam a representação do negro de modo palatável para os consumidores de origem anglo-saxã, como alguém diferente, mas que possui certas qualidades e serventia.

Em 1922, a criatividade negra expressou-se pela publicação de livros como, por exemplo, *“The book of American negro poetry”*<sup>74</sup>, de autoria de James Weldon Johnson. O ganho de relevância de temáticas relacionadas às suas vidas e o impulso dado pelas associações negras despertaram os autores afro-americanos.

*These developments stimulated a desire by African Americans to take a greater role in shaping and controlling their own literary representation. Blacks wanted to write literature about black people rather than passively sitting back and leaving literature about black people to be written by white people (GLASKER, 2004, p. 488)*<sup>75</sup>.

Tal desejo iniciou a segunda fase do Renascimento do Harlem, cuja duração se estendeu de 1923 a 1926. Em março de 1924, num jantar organizado por Charles S. Johnson, membro da *National Urban League*<sup>76</sup>, e James W. Johnson, da NAACP, para celebrar o lançamento de *“There is confusion”*<sup>77</sup>, escrito por Jessie Redmon, foi cunhada a expressão *“Negro Renaissance”*<sup>78</sup>. *“The second phase of the Renaissance was dominated by the optimistic premise that arts and letters could achieve or help achieve a breakthrough in the struggle for racial*

<sup>74</sup> Tradução livre: “O livro de poesia do negro americano”.

<sup>75</sup> Tradução livre: “Estes desenvolvimentos estimularam um desejo nos Afro-americanos para exercerem um papel maior na formulação e no controle de suas próprias representações literárias. Negros queriam escrever literatura sobre pessoas negras em vez de se recostarem passivamente e deixarem a literatura sobre pessoas negras ser escrita por brancos”.

<sup>76</sup> Tradução livre: “Liga Urbana Nacional”.

<sup>77</sup> Tradução livre: “Há confusão”.

<sup>78</sup> Tradução livre: “Renascimento Negro”.

*equality*”<sup>79</sup> (Op. Cit., p. 488). A produção cultural realizou-se em prol dos direitos civis, respaldada nas ideias de W.E.B. Du Bois – membro da NAACP – e Alain Locke, isto é, realizada consoante a normatividade burguesa da época. Acabou-se por produzir, salienta Glasker (Op. Cit), uma literatura polida, versando acerca de negros claros empertigados que imitavam as elites brancas, ou a respeito de conflitos internos de mestiços, acometidos por dilemas identitários e ambivalência, porque não sabiam onde se encaixavam no interior da sociedade.

O formato da integração pretendido por esse grupo foi influenciado por essa necessidade de ser aceito pelas classes altas brancas. Não se almejava a inserção do negro na sociedade pela aceitação de sua condição de subalterno, pelo contrário, eles acreditavam que demonstrar deter o mesmo capital simbólico; o domínio dos mesmos signos; o mesmo código ético que a elite anglo-saxônica os fariam lograr a reverência dos brancos, conseqüentemente, integrarem-se à nacionalidade estadunidense (GLASKER, 2004). A compreensão dos símbolos que permeiam a estruturação da sociedade é um dos elementos necessários para a existência da nacionalidade entre os componentes de uma comunidade imaginada (ANDERSON, 2008). A falta de intimidade com a rede de significados de uma coletividade interdita a comunicabilidade clara, o bom relacionamento, impedindo que surja um sentimento de pertencimento ao grupo, uma identificação com os outros membros. A tentativa empreendida pelos renascentistas negros da segunda geração de demonstrarem tal compreensão tinha o objetivo de criar este laço comunitário. Além disso, a demonstração de que os negros possuíam as mesmas potencialidades cognitivas que os demais, sendo capazes de produzir tanto na dimensão do concreto, quanto na do abstrato, em pé de igualdade, comprovaria a não-inferioridade da raça, impossibilitando proposições racistas, ditas científicas, que lhes tolhessem os direitos, e os faria galgar a cidadania plena.

A preocupação em aprender os símbolos dominantes fez com que se dedicassem a concepção de representações do negro como um ser humano de alta estirpe, conforme os padrões burgueses (GLASKER, 2004). Apesar de essa não ser a realidade cotidiana da maioria dos afro-americanos, esta era a imagem que boa parte da intelectualidade negra ansiava inculcar na mentalidade branca preponderante.

A partir de 1926, Glasker (2004) alega que jovens artistas encetaram críticas sobre o elitismo da geração antecedente. Acusaram-na de ter vergonha de retratar o negro trabalhador proletário, o gueto e a crueldade do Sul rural. Nomeada “popular” pelo autor (Ibidem), a terceira

---

<sup>79</sup> Tradução livre: “A segunda fase do Renascimento foi dominada pela premissa otimista de que as artes e as letras poderiam conquistar, ou ajudar a conquistar, algum progresso no conflito pela igualdade racial”.

geração abrangeu entre suas fileiras, Langston Hughes, um poeta que empregou comedidamente o dialeto urbano em suas linhas, sem preocupar-se com convenções linguísticas puritanas ou com a gramática oficial. Escreveu poesias marcantes como: “*The Negro speaks of rivers*”; “*Negro*”; “*I, too*”; “*Harlem*”<sup>80</sup>. Sob forte influência da sonoridade do blues e do jazz, poetou versos acerca das pessoas simples, mostrando, em muitos casos, uma realidade amarga. O campo simbólico das classes baixas afro-americanas ganhou espaço ao longo dessa terceira geração de artistas. No entanto, diante da crise econômica de 1929, o Renascimento do Harlem esmaeceu e o fenômeno artístico teve seu fim.

Em um discurso na Universidade de Fisk, em 1933, Du Bois, revendo sua postura integracionista, falou que o Renascimento do Harlem não criou raízes duradouras, porque foi uma literatura feita sob ordem dos brancos para atender seus desejos. Ele notara ter incentivado a produção de uma arte aceitável ao branco, sem retratar a experiência negra, nem se constituir como um produto da verdadeira consciência afro-americana (CAMPBELL, 2004).

Desvinculou-se da NAACP em 1934, após lançar diversos editoriais em que criticava a integração do negro à nacionalidade estadunidense e dava suporte à autosegregação. Alguns anos depois, os novos posicionamentos de W.E.B. Du Bois o fizeram ser perseguido pela política macarthista, chegando a ser preso e ter seu passaporte suspenso, por causa de suspeitas de envolvimento com organizações antiamericanas.

Kwane Nkrumah, primeiro-ministro da República de Gana, no ano de 1961, enviou-lhe um convite para que passasse seus últimos anos de vida em seu país. Du Bois, então, filiou-se ao Partido Comunista Americano, renunciou sua cidadania estadunidense e partiu para Gana, onde viveu até falecer em 1963, por causas naturais. “Embora sua perspectiva ideológica mudasse durante sua longa vida, do darwinismo ao elitismo e ao socialismo, do pan-africanismo para a autosegregação voluntária e, por fim, ao comunismo oficial, Du Bois foi um ativista político que conseguiu combinar esses compromissos opostos com o rigor da erudição” (GILROY, 2012, p. 232).

### **2.3 Marcus Garvey: emigração de retorno**

No ideário garveyista apareciam reivindicações econômicas, culturais e territoriais. Ademais, concepções religiosas permeavam seus dizeres, trazendo supostas explicações para a condição subalterna das pessoas negras. Sob o impacto da força do modelo político-econômico

---

<sup>80</sup> Tradução livre: “O Negro fala sobre os rios”; “Negro”; “Eu, também”; “Harlem”

européu ocidental e estadunidense, Garvey formulou um discurso paradoxal, segundo Wilson Jeremiah Moses (2004), em que mistura o desejo de autonomia política com a assimilação da cultura preponderante. Tal como os demais componentes daquilo que o autor denomina “Nacionalismo Preto Clássico”, o líder da UNIA batalhou pela valorização do negro e pela melhora de suas condições de vida, contudo trazia entranhado em suas palavras a cosmovisão progressivista/evolucionista europeia originada no século XIX. Seu modelo de Estado-nação e suas metas econômicas não rompiam com os paradigmas existentes à época.

Malcus Mosiah Garvey nasceu na Jamaica, no ano de 1887 – ainda colônia inglesa. Há dúvidas em relação ao seu pai, algumas fontes afirmam ter sido um pedreiro, outras, um mestre maçom<sup>81</sup>, porém concordam que ele era dono de várias propriedades em sua cidade natal, *St. Ann's Bay*, e de uma vasta biblioteca (MOSES, 2004). Sua mãe era uma dona de casa a zelar por seus onze filhos.

A Jamaica, assevera Wilson Moses (2004), era marcada por uma estratificação social atrelada à pigmentação da pele. Os brancos, a despeito de serem poucos, ocupavam as mais altas posições. Os mulatos<sup>82</sup>/marrons/pessoas de cor, isto é, mestiços mais claros conseguiam alcançar posições elevadas mais facilmente que os negros/pretos. Almejando filhos de pele mais clara, os negros evitavam casar entre si. Na ilha caribenha, “*White is receding and is virtually non-existent as a local category. It remains a conceptual element of bipolarity and a symbol of historical and contemporary power, oppression and domination. [...] In Jamaica, "brown", signifying the "highest" shade of mulatto, has become the more active pole of opposition and antithesis to black*”<sup>83</sup> (ALLEYNE, 2005, p. 192).

Essa estrutura social ocasionou um evento considerado de suma relevância para a tomada de consciência de Garvey de sua condição subalterna. Durante sua infância, ele brincava e dividia a sala de aula com crianças brancas. Possuía uma amizade forte com a filha do ministro da Igreja Metodista que sua família frequentava. Entretanto, chegada a puberdade, ela foi proibida de conviver com pessoas de pele escura, mais tarde sendo enviada para a Escócia sem ter a permissão de trocar correspondências com seu amigo. Em seus registros (GARVEY,

---

<sup>81</sup> A palavra “*mason*” da língua inglesa pode significar tanto maçom, quanto pedreiro.

<sup>82</sup> Apesar de o termo “mulato” possuir etimologia de cunho racista, emprego-o, pois é usado por Marcus Garvey como uma categoria racial distinta da negra, da qual não obtinha apoio e, portanto, conflitava. Talvez motivado pelas querelas com essa raça ao qual não pertencia, Marcus Garvey não se importava de chamá-la “*mulatto*” (termo em inglês utilizado por ele) em seus textos. William Moses (2004) também se vale do termo ao falar sobre a Jamaica de Garvey.

<sup>83</sup> Tradução livre: “O branco está desaparecido e é virtualmente não-existente como uma categoria local. Permanece um elemento conceitual de bipolaridade e dominação um símbolo de poder histórico e contemporâneo, opressão e dominação. [...] Na Jamaica, “marrom” significa a “mais alta” tonalidade de mulato, que se tornou o mais ativo polo de oposição e antítese ao negro”.

1968), Marcus diz ter percebido nesse instante a existência de diferenças na humanidade baseadas em divisões raciais, as quais provocavam distinções na vida social de cada grupo.

Mudanças econômicas afetaram as Antilhas. O plantio de banana em substituição à cana-de-açúcar acarretou no desemprego de milhares de pessoas, impulsionando a emigração de muitos negros para a América Central e do Norte. Perante a crise, o adolescente Marcus, aos catorze anos de idade, mudou-se para Kingston.

Lá trabalhou com seu padrinho em uma oficina gráfica, onde aprendeu sobre as técnicas de impressão e o mercado editorial. Começou a visitar igrejas locais, aprimorando sua oratória com os ministros.

Aos vinte anos, ele desempenhava a função de capataz em uma grande companhia de impressão. Liderou uma greve; foi perseguido e acabou indo trabalhar no serviço público. Começou a envolver-se veementemente com a política, preocupado mormente com a situação dos trabalhadores negros. Em 1910 lançou seu primeiro periódico “*Garvey’s Watchman*”<sup>84</sup>. Não obteve sucesso.

Viajou pela América Central e do Sul. Criou jornais voltados para a causa trabalhista em defesa dos negros explorados nas plantações. Tentou organizá-los em movimentos contestatórios. Falhou e retornou para Jamaica.

Pouco tempo depois, foi para a Europa. Garvey teve contato com estudantes negros; com a obra de Booker T. Washington e trabalhou com o nacionalista egípcio Duse Mohammad Ali, editor da revista *African Times and Orient Review*<sup>85</sup>. Destarte, ampliou sua visão acerca dos problemas enfrentados pelos negros ao redor do mundo.

Ao retornar para Jamaica em 1914, resolveu iniciar uma organização, cuja abrangência atingisse todos os negros do mundo. Fundou a *Universal Negro Improvement Association and African Communities League*<sup>86</sup> (UNIA) com os objetivos arrolados no preâmbulo de sua Constituição:

*To establish a Universal Confraternity among the race; to promote the spirit of pride and love; to reclaim the fallen; to administer to and assist the needy; to assist in civilizing the backward tribes of Africa; to assist in the development of Independent Negro nations and the communities; to establish a central nation for the race, where they will be given the opportunity to develop themselves; to establish Commissaries and Agencies in the principal countries and cities of the world for the representation of all Negroes; to promote a conscientious Spiritual worship among natives tribes of Africa; to establish Universities, Colleges, and Academies and Schools for racial*

<sup>84</sup> Tradução livre: “Vigia Garvey”.

<sup>85</sup> Tradução livre: “Tempos africanos e análise do oriente”.

<sup>86</sup> Tradução livre: “Associação Universal para o Progresso do Negro e Liga das Comunidades Africanas”.

*education and culture of the people; to improve the general conditions of Negroes everywhere*<sup>87</sup> (GARVEY, 1970, p. 11).

Pinkney (1976) afirma que a palavra “*Negro*” motivara a hostilidade dos mulatos jamaicanos para com a UNIA. Sem o apoio dessa parcela importante da população afro-jamaicana, Marcus Garvey iniciou os tratos para levar sua associação para os Estados Unidos, onde sabia da existência de uma elite intelectual afro-americana forte não submetida a uma divisão entre marrons e negros. A divisão racial estadunidense embasava-se numa linha de cor que colocava como negro qualquer um que possuísse uma gota de sangue afro no início do século XX. Classificado como negro, a pessoa era tolhida de vários direitos independentemente da cor da pele. Isso causou o surgimento de diversas associações de negros para o auxílio mútuo nos Estados Unidos, visando a melhora das condições de vida através de métodos diferentes.

Trocou correspondências principalmente com Booker T. Washington, planejando sua estadia temporária. Meses antes da viagem, Booker T. Washington morreu. Garvey perambulou pelos Estados Unidos. Acabou abrindo uma seção da UNIA em Nova Iorque, no Harlem. Foi escolhido presidente dessa sede. Acabou por desistir de voltar para a Jamaica.

Em Nova Iorque, atuavam além da UNIA, por exemplo: a Irmandade dos Bagageiros de Vagão Ferroviário e a Associação Nacional para o Progresso de Pessoas de Cor. A existência de tantos grupos era motivada pelo incremento da população negra que vinha ocorrendo. Anteriormente um bairro predominantemente branco, o Harlem atraiu um enorme fluxo de migrantes negros, pois ocorreu um alto investimento no mercado imobiliário no fim do século XIX. Investidores construíram prédios na região, porque possuíam boas expectativas de lucro devido à grande monta de capital federal aplicado na infraestrutura local; ao aperfeiçoamento do transporte público e da conexão do bairro com outras áreas da cidade. A terra valorizava-se à proporção que se expandia a linha ferroviária. Entretanto, diante das pequenas crises econômicas no curso dos anos 1890, os proprietários dos apartamentos passaram a ter dificuldades para alugá-los. Malgrado houvesse organizações que buscassem manter zonas de moradias exclusivas para brancos, os problemas financeiros forçaram a locação para judeus e afro-americanos. O afluxo de negros sulistas, os quais procuravam escapar das legislações racistas e das péssimas condições de trabalho, abarrotou os bairros periféricos, obrigando alguns

---

<sup>87</sup> Tradução livre: “Para estabelecer uma confraria universal entre a raça; para promover o espírito de orgulho e amor; para recuperar o caído; para administrar e assistir ao necessitado; para ajudar a civilizar as tribos atrasadas da África; para auxiliar no desenvolvimento das nações e comunidades negras independentes; para estabelecer uma nação central para a raça, onde a eles será dada a oportunidade de desenvolverem a si próprios; para estabelecer comissariados e agências nos principais países e cidades do mundo para a representação de todos os negros; para promover uma adoração espiritual consciente entre as tribos nativas da África; para estabelecer universidades, faculdades, academias e escolas para educação racial e cultura popular; para aprimorar as condições gerais dos negros em todo lugar”.

deles a se submeterem a aluguéis mais caros. Os antigos moradores do Harlem começaram a ir embora à medida que os novos chegavam. A Primeira Grande Guerra provocou o crescimento do setor secundário e terciário no entorno da cidade, atraindo mais negros para servirem de mão de obra barata (HEAD e SUDDERTH, 2004).

O Harlem foi-se enegrecendo a tal ponto que mais da metade de seus habitantes era afro-americano pela década de 1920. A situação, contudo, era ambígua, porque os negros acreditavam levar uma vida melhor, já que escaparam do trabalho compulsório e do forte racismo do Sul, mas ocupavam as vagas menos valorizadas do mercado de trabalho, que permanecia segregado. O acesso à saúde era precário, pois os pacientes afro-americanos eram preteridos. Raros eram os brancos que votavam em negros, portanto, a representatividade política era escassa (GREENE, 2004).

Dentro dessa conjuntura, rapidamente a eloquência de Marcus Garvey arrebanhou milhares de pessoas nos Estados Unidos, sendo de baixa renda a maior parte delas. O periódico *The Negro World*<sup>88</sup> da associação; comícios lotados e a organização das Convenções Internacionais dos Povos Negros do Mundo (a partir da década de 1920) consolidaram a UNIA, que pôde espalhar-se pela América, Europa, África e Ásia, mantendo a unidade do Harlem como base central.

No decurso a I Convenção Internacional dos Povos Negros do Mundo, em 1920, foi elaborada a Declaração de Direitos dos Povos Negros do Mundo, contendo reivindicações da UNIA. Ao longo do preâmbulo, detalhou-se a brutalidade do tratamento concedido aos negros ao redor do mundo por culpa da escravidão, colonialismo e do preconceito racial.

No décimo terceiro artigo da declaração – “*We believe in the freedom of Africa for the Negro people of the world, and by the principle of Europe for the Europeans and Asia for the Asiatics, we also demand Africa for the Africans at home and abroad*”<sup>89</sup> (UNIA, 1920) –, aparece a demanda por um território exclusivo para os negros. Pinkney (1976, p. 46) salienta que ““*Africans*” encompassed all people of African descent throughout the world”<sup>90</sup>.

O retorno para a África, a despeito de não ser um pensamento original de Garvey, está bastante associado à sua figura. O repatriamento deveria ser restrito, pois, dizia Garvey, “*we do not want all the Negroes in Africa. Some are no good here, and naturally will be no good*

<sup>88</sup> Tradução livre: “O mundo negro”.

<sup>89</sup> Tradução livre: “Nós acreditamos na liberdade da África para o povo negro do mundo, e, pelo princípio da Europa para os europeus; da Ásia para os asiáticos, nós também demandamos África para os africanos nos seus lares, ou no exterior”.

<sup>90</sup> Tradução livre: ““Africanos” engloba todas as pessoas de descendência africana ao redor do mundo”.

*there*”<sup>91</sup> (GARVEY, vol. 2, 1968, p. 122). Ir para o continente africano significava voltar ao lar e abandonar um país branco que não era seu.

Marcus Garvey, bem como outros líderes nacionalistas pretos, dialogou com grupos de supremacia branca, como a Ku Klux Klan. No entanto, suas declarações após reuniões com a KKK o fizeram perder apoio e financiamento. Garvey foi acusado de ser uma ferramenta dos brancos racistas, pois incentivava os negros a abdicarem de suas cidadanias estadunidenses e pararem de lutar por seus direitos, esquecendo-se do papel de sua raça na história daquele país. Ele chegou a declarar que:

*This is a white man's country. He found it, he conquered it, and we can't blame him if he wants to keep it. I am not vexed with the white man of the South for Jim Crowing me because I am black. I never built any street cars or railroads. The white man built them for his own convenience. And if I don't want to ride where he's willing to let me ride then I'd better walk*<sup>92</sup> (apud MOSES, 2008, p. 276).

O desejo pelo autogoverno dos negros fez o líder da UNIA contatar o governo da Libéria<sup>93</sup>, local para onde já ocorrera emigrações de afro-americanos durante o século XIX, almejando transportar seus seguidores para o país. O sonho de uma África independente não compactuava nem com os interesses das indústrias de borracha estadunidenses, nem com os da elite liberiana. Potências coloniais, França e Inglaterra por exemplo, pressionaram o governo da Libéria para não negociar com a UNIA, porquanto poderia incentivar as colônias africanas a reclamarem suas independências. Enfim, os governantes liberianos repudiaram Marcus Garvey.

A despeito de não ter alcançado a meta “África para os africanos”, Garvey carregava ideais de um etnonacionalismo (CONNOR, 1998), porque acreditava na criação de Estados naquele continente compostos e dirigidos por negros. O parentesco ancestral configuraria o esteio da solidariedade racial, sem distinguir entre mulatos e pretos. Ao apropriar-se dos termos “negro” e “preto”, ressignificando-os dentro de uma conotação positiva, Garvey aspirou a desfazer as representações negativas atribuídas àqueles detentores de traços negroides. Seu orgulho rácico estava expresso em seu discurso: “*I believe in a pure black race*”<sup>94</sup> (GARVEY, vol. 1, 1968, p. 37). Assim como seu ideal de antimiscigenação: “*I am conscious of the fact that*

<sup>91</sup> Tradução livre: “Nós não queremos todos os negros na África. Alguns não são bons aqui e, naturalmente, não serão bons lá”.

<sup>92</sup> Tradução livre: “Este é um país do homem branco. Ele fundou isto, conquistou, e não podemos culpa-lo se ele quer mantê-lo. Eu não estou aborrecido com o homem branco do Sul pelas Jim Crow impostas por eu ser preto. Eu nunca construí nenhum bonde ou ferrovia. O branco construiu para sua própria conveniência. E se eu não quiser andar por onde ele está disposto a deixar-me andar, então é melhor eu partir”.

<sup>93</sup> Estado independente africano, desde o início do século XIX, formado pelos Congos (negros vindos da América e africanos capturados em navios negreiros que compunham o grupo dominante) e pelos Country (etnias nativas).

<sup>94</sup> Tradução livre: “Eu acredito numa raça negra pura”.

*slavery brought upon us the curse of many colors within the Negro race, but there is no reason why we ourselves should perpetuate the evil*<sup>95</sup> (Op. Cit., vol. 1, pág. 37), pois a “*Miscegenation will lead to the moral destruction of both races, and the promotion of a hybrid caste that will have no social standing or moral background*”<sup>96</sup> (Op. Cit., vol. 2, p. 62). O fim da miscigenação, de certo modo, acabaria com a possibilidade de estratificações sociais com base na cor da pele dentro dos Estados negros, propiciando maior identificação entre os cidadãos. Apegado a ideias promovidas pelo Racismo Científico, de que pureza racial gera beleza e ética, pregou o orgulho dos caracteres físicos da raça, estimulando a autoestima dos negros, abalada pela escravidão e pelo preconceito, assim como a endogamia.

Apesar de contrário à posição de inferioridade conferida ao negro pelo racismo científico, Garvey apegava-se à retórica evolucionista europeia. No texto “*Evolution and the result*”<sup>97</sup> (GARVEY, vol. 1, 1968), o líder da UNIA aventa que o atraso dos negros era causado por sua lassidão e imoralidade; por não seguir os comandos de Deus, criador de todas as raças. O domínio imperialista sobre eles se explicava pela melhor organização, qualidade técnica e alta cultura dos colonizadores. A solução para o problema não estaria no protesto, todavia na disciplina, competição e cultivo de ideais dignos. O negro precisava progredir até o estágio do branco, ou seja, aprender a manejar os símbolos de poder preponderantes e a constituir o mesmo modelo institucional branco, para depois quiçá ultrapassá-lo.

Economicamente, a UNIA buscou inserir os negros dentro do sistema capitalista por via de diversas empresas, financiadas com o dinheiro dos adeptos do movimento. A principal delas foi a *Black Star Line*<sup>98</sup>, companhia de navios a vapor, empregados para tentar estabelecer um comércio entre os negros espalhados pelo planeta, mas também para transportar as pessoas que quisessem rumar para a África. A má administração levou a firma à falência.

Além do modelo econômico, a ideia de nação era um outro elemento incorporado por Marcus. Garvey dizia: “*The Negro needs a nation and a country of his own, where he can best show evidence of his own ability in the Art of human progress [...] Nationhood is the only means by which modern civilization can completely protect itself.*”<sup>99</sup> (GARVEY, vol. 1, 1968, pág. 5-6). O desenvolvimento se daria dentro de uma nação de pessoas negras moral e

---

<sup>95</sup> Tradução livre: “Eu sou consciente do fato da escravidão ter lançado sobre nós a maldição das muitas cores dentro da raça negra, mas não há razão para nós perpetuarmos o mal”.

<sup>96</sup> Tradução livre: “Miscigenação levará à destruição moral de ambas as raças, e a promoção de uma casta híbrida que não terá posição social ou respaldo moral”.

<sup>97</sup> Tradução livre: “Evolução e o resultado”.

<sup>98</sup> Tradução livre: “Linha Estrela Preta”.

<sup>99</sup> Tradução livre: “O negro necessita de uma nação e de um país seu, onde ele pode mostrar melhor a evidência de sua própria habilidade na arte do progresso humano [...] Nacionalidade é o único meio pelo qual a civilização moderna pode proteger a si mesma completamente”.

culturalmente elevadas, com raízes nas ditas gloriosas civilizações egípcia antiga e etíope. O periódico publicado pela UNIA disseminava informações acerca das condições dos negros, visando a conscientizar sobre a situação daqueles que estavam distantes, criando um elo entre as pessoas mesmo sem elas se conhecerem pessoalmente. O jornal difundia informações, representações e sentidos, permitindo o compartilhamento de um simbolismo específico; de um sentimento de fraternidade, pertencimento e segurança. Limitada pela categorização racial, a nação negra reivindicava soberania a ser exercida em território africano, ou no país onde o negro nasceu e vivia, embora isso fosse menos recomendado.

Garvey fazia aquilo que Chatterjee (2008) criticou, a saber, consumia a modernidade europeia e estadunidense. Tinha a imaginação colonizada pelo paradigma iluminista de tempo homogêneo e vazio imposto como universal pela atividade colonialista. O nacionalismo preto garveyista pregava uma ideia de estágios progressivos pelos quais todos passariam (homogeneidade). Ele prometia, como explicitado no preâmbulo da Constituição da UNIA destacado acima, levar a civilização para tribos africanas que ele considerava atrasadas em relação ao estágio de desenvolvimento civilizacional de outros lugares. Ademais, o vazio do tempo se apresentava na ideia de que o atraso do negro foi por sua própria culpa, por suas escolhas erradas, que agora seriam corrigidas, seguindo os comandos do Cristo negro da Igreja Ortodoxa Africana – igreja vinculada à UNIA. Não havia um destino petrificado para cada raça, pois estas foram criadas iguais por Deus, havendo a diferença se originado nas ações realizadas (GARVEY, 1968). O modelo a ser adotado em território africano por Garvey era o do Estado-nação capitalista, supostamente ocupado por uma comunidade homogênea, não inventando modelos de organização diferentes das ideias europeias.

O nacionalismo, segundo Smith (2004), tem múltiplos usos. Entre eles o de movimento político-social em prol da nação. Nessa função, enfatiza-se a produção de representações culturais a partir de uma imersão na cultura do povo e no redescobrimto de sua história. No artigo quarenta e nove da Declaração de Direitos dos Povos Negros do Mundo, a UNIA exigiu o ensino da história negra para os negros. As ideias de Garvey (1968) baseavam-se numa perspectiva afrocêntrica de história, que remetia a cultura negra às glórias do Egito Antigo e da monarquia etíope, procurando dissociá-la das culturas contemporâneas africanas, tachadas primitivas pelos colonizadores. Planejou erigir uma rede de ensino própria, algo relevante para modelar a identidade do grupo, mas não realizou.

Os comícios da UNIA eram repletos de simbolismo: Garvey usava roupas coloridas pomposas; seus seguidores marchavam uniformizados com as cores da bandeira da UNIA (vermelho significando o sangue; preto, a cor da pele; verde, a riqueza negra); o arcebispo da

igreja caminhava abençoando o povo; os guardas da Legião Africana, as enfermeiras da Cruz Preta e os nobres da Nobreza Negra e Cavalaria de Comando da Distinta Ordem do Nilo seguiam seu líder nas caminhadas (MOSES, 2004). A associação possuía sua instituição religiosa, paramilitar, de saúde e de comando para batalhar pela nação negra, lembrando muito a estrutura social vista nos livros sobre Idade Média Ocidental.

A estrutura da UNIA e sua ritualística seguiam tendências militaristas. O autointitulado presidente provisório da África, Marcus Garvey, foi considerado por alguns de seus contemporâneos o “Moisés Negro”. Cultuado em seus desfiles, Garvey dizia que sua associação foi o primeiro grupo fascista do mundo. Moses (2004, p. 255) transcreve um discurso do grande líder da UNIA:

*We were the first Fascists. We had disciplined men, women and children in training for the liberation of Africa. The black masses saw that in this extreme nationalism lay their only hope and readily adopted it. Mussolini copied fascism from me but the Negro reactionaries sabotaged it<sup>100</sup>.*

Garvey desejava o estatuto de “grande líder” possuído por Hitler e Mussolini em seus países, que sacralizava a esfera política, pois prometia a salvação. Exaltava o patriotismo dos dois líderes totalitários europeus e cobrava de seus seguidores uma postura semelhante em relação à África (LAWLER e DAVENPORT, 2005).

Não obstante influenciado por ideias estrangeiras da época, o embate contra um imaginário social, que concebia o negro como ser inferior objeto de exploração, era próprio de quem sofreu racismo. A nação negra congregaria os negros em prol da obtenção do respeito e do fim da posição subalterna imposta pelo branco. Garvey foi deportado dos Estados Unidos da América em 1927, por culpa do serviço de inteligência, que o acusara de prática de Bolchevismo e corrupção. Faleceu em Londres em 1940, vítima de derrame.

#### **2.4 Martin Luther King Jr.: não-violência e desobediência civil**

Filho, neto e bisneto de ministros batistas negros do Sul dos Estados Unidos, Martin Luther King Junior nasceu em Atlanta, Geórgia, em 1929. Um dos expoentes do Movimento por Direitos Civis estadunidense, teve como inspiração as ideias de Henry David Thoreau e de Mahatma Gandhi acerca da desobediência civil. Os preceitos cristãos, como imperativo moral,

---

<sup>100</sup> Tradução livre: “Nós fomos os primeiros fascistas. Nós tínhamos homens, mulheres e crianças disciplinados em treinamentos para a libertação da África. As massas negras viram que jaz neste extremo nacionalismo suas únicas esperanças e prontamente o adotaram. Mussolini copiou o fascismo de mim, mas os Negros reacionários o sabotaram”.

guiaram suas práticas. Doutor em Teologia Sistemática, enxergava na reivindicação uma forma de apuro moral, desde que o ativismo adotasse uma postura não-violenta. Acreditava que o ministério de Deus deveria cuidar do bem-estar no plano terreno, não somente da felicidade no pós-vida. (FLOWERS, CHITRAKAR e ROSSI, 2011).

Seu pai chamava-se Michael King. Em homenagem ao líder protestante germânico, ele adotou o nome Martin Luther ao tornar-se ministro da Igreja. Martin Luther King Junior foi batizado Michael King Junior, mas seguiu os passos de seu pai, assumindo o nome do autor das “95 Teses”.

Estudou na Escola Booker T. Washington, tendo pulado algumas séries devido à sua precocidade. Obteve grau em Sociologia pelo *Morehouse College*. Depois entrou para o seminário. Sob influência de Benjamin E. Mays, passou a interessar-se mais pelas questões de igualdade racial e ver o Cristianismo como uma potência para mudanças sociais. Obteve seu título de doutor aos 25 anos de idade, já casado com Coretta Scott e pastor da Igreja Batista da Avenida Dexter, em Montgomery, Alabama.

Em março de 1955, Claudette Colvin, uma adolescente negra de 15 anos de idade, foi presa por se recusar a dar seu assento no ônibus a um homem branco na cidade de Montgomery. A NAACP e demais lideranças negras se recusaram a intervir, pois a adolescente estava grávida e isto poderia escandalizar a comunidade negra, extremamente religiosa, e os brancos simpáticos à causa dos direitos civis.

Um rosto selvagemmente desfigurado exposto em caixão aberto em um velório também marcou 1955. Emmet Till, menino negro de 14 anos, fora cruelmente assassinado por dois homens brancos no Mississippi após supostamente ter assediado a esposa de um dos homicidas. A mãe de Emmet, numa tentativa de denunciar os horrores do racismo, velou seu filho sem tapar sua face. 62 anos depois, Carolyn Bryant alegou ter mentido sobre ter sofrido assédio para defender a ação de seu marido perante o tribunal. Ninguém da família de Carolyn foi punido pelo crime (TYSON, 2017).

No último mês desse mesmo ano, uma mulher de 42 anos de idade, chamada Rosa Parks, após um dia de trabalho, sentou-se no ônibus na primeira fileira reservada às pessoas negras. Diante do transporte lotado, o motorista e as pessoas brancas que estavam em pé mandaram os afro-americanos cederem seus bancos para que se sentassem. Rosa Parks não cedeu à pressão e acabou presa. Acusada de violar as leis municipais, teve de pagar multa.

E.D. Nixon, um dos cabeças da NAACP local, viu no caso a oportunidade de contestar as leis municipais de transporte público. Ele reuniu pessoas influentes de Montgomery e formou

a *Montgomery Improvement Association* (MIA)<sup>101</sup>. Martin Luther King Jr. foi escolhido como líder da associação para conduzir um boicote aos ônibus da cidade, porque havia se mudado para a região há apenas 1 ano, conseqüentemente, não pertencia a nenhuma facção e não possuía inimigos, o que poderia ser bom para obter apoio da comunidade negra.

Martin Luther King Junior, acostumado à retórica dos sermões que realizava nos cultos, habilmente discursava em público, o que lhe fez ganhar influência sobre a comunidade negra local com ligeireza. O desrespeito à cidadania dos afro-americanos e as falhas da democracia estadunidense preocupavam-no: “*We are here in a general sense because first and foremost we are American citizens (That’s right) and we are determined to apply our citizenship to the fullness of its meaning. (Yeah, That’s right) We are here also because of our love for democracy*”<sup>102</sup> (KING JR. *apud* CARSON e SHEPARD, 2001, p. 19). King se considerava um cidadão estadunidense, não almejava emigrar, ou diferenciar a comunidade negra da branca, mas, sim, cidadania plena.

Durante o boicote, os afro-americanos montaram um sistema de caronas para se locomoverem, ou se arriscaram a caminhar por ruas hostis. Represálias diversas recaíram sobre os negros: prisões, agressões físicas, insultos, etc. A casa de Martin Luther King Junior foi atacada.

A comunidade afro-americana entrou com ações na justiça, pedindo a inconstitucionalidade da segregação a partir da decisão da Suprema Corte no caso *Brown vs. Conselho de Educação*<sup>103</sup> de 1954. As derrotas judiciais e o prejuízo financeiro de 385 dias de boicote provocaram a revogação da lei municipal que instituía a segregação no transporte público de Montgomery. Os negros passaram a poder sentar-se em qualquer assento do ônibus.

Em sua busca por “*redeem the soul of America from the triple evils of racism, war and poverty*”<sup>104</sup> (KING JR. *apud* CARSON, SHEPARD, 2001, p. 11), Martin Luther King Junior identificou a luta dos negros com a luta pela dignidade humana, e essa deveria ser perseguida de maneira não-violenta, praticando a desobediência civil. A força da espiritualidade dos negros impulsionaria a elevação das nações de todo mundo. O boicote deu visibilidade à postura de King, que recrudescer depois de sua viagem à Índia em 1959.

---

<sup>101</sup> Tradução livre: “Associação para o Desenvolvimento de Montgomery”.

<sup>102</sup> Tradução livre: “Nós estamos aqui, de modo geral, porque, primeiramente, nós somos cidadãos americanos (Certo) e nós estamos determinados a reivindicar a completude do significado de nossa cidadania. (Sim, correto) nós estamos aqui também, por causa do nosso amor pela democracia”.

<sup>103</sup> Decisão unânime da Suprema Corte dos Estados Unidos que declarou inconstitucional a segregação racial entre estudantes negros e brancos em escolas públicas do país. Reverteu a decisão tomada em 1896 no caso *Plessy vs. Ferguson*, que declarara constitucional a autonomia dos estados da União de legislarem sobre a segregação racial em locais públicos consoante o princípio de “iguais, mas separados”.

<sup>104</sup> Tradução livre: “Redimir a alma da América do mal triplo do racismo, da guerra e da pobreza”.

Para coordenar os esforços em um âmbito mais amplo das igrejas negras, King, junto de ministros e ativistas dos direitos civis, fundou o *Southern Christian Leadership Conference* (SCLC)<sup>105</sup> em 1957. O SCLC ajudava na organização de protestos não-violentos pelos direitos civis.

Ao longo do período eleitoral de 1958, o Conselho realizou encontros em cidades sulistas importantes para registrar eleitores negros. Votar era considerado uma forma de os afro-americanos ganharem representatividade e fazerem suas vozes serem ouvidas.

O Conselho de Liderança Cristã do Sul agiu junto com o Comitê de Coordenação Estudantil Não-violenta (SNCC). Apoiou protestos sentados realizados por estudantes em cidades como Greensboro, Carolina do Norte, em 1960.

Em Albany, 1961, Martin Luther King Junior foi detido. Recusou fiança e negociou concessões. O descumprimento das concessões fez King retornar à cidade e ser preso novamente. A recusa da fiança fez o chefe de polícia local pagá-la escondido, numa tentativa de forjar a aceitação por parte do pastor da pena lhe imputada. A SCLC acabou retirando-se da cidade sem conseguir grandes objetivos, todavia a postura das autoridades locais – evitaram atos de truculência, para a mídia não manchar a imagem da cidade – demonstrou que a desobediência civil e as marchas pacíficas eram estratégias eficazes. O medo da cobertura midiática reduzia as chances de atos de violência contra os protestos, pois poderia levar a opinião pública para o lado de King e seus companheiros.

A tática de encher prisões foi posta em prática em Birmingham em 1963, quando o governo rechaçou políticas de dessegregação. A ideia era provocar uma repressão que atraísse a mídia. Após o encarceramento massivo de membros da SCLC, as crianças preencheram as fileiras dos protestos – Cruzadas das Crianças. Ainda assim, televisionou-se a força usada contra a população: jatos de água, cachorros e cassetetes sobre jovens e crianças.

Fortemente criticado, King, preso em Birmingham, escreveu a “Carta de uma prisão em Birmingham”, na qual expôs parte de sua estratégia de não-violência: “*In any nonviolent campaign there are four basic steps: (1) Collection of the facts to determine whether injustice are alive. (2) Negotiation. (3) Self-purification and (4) Direct Action*”<sup>106</sup> (KING JR., 1963, p. 2). O combate à injustiça dava-se em consonância com ideais cristãos, demandando autopurificação antes da ação direta, buscando, por via de negociações, a resolução dos problemas.

---

<sup>105</sup> Tradução livre: “Conselho de Liderança Cristã do Sul”.

<sup>106</sup> Tradução livre: “Em qualquer campanha não-violenta, há quatro passos básicos: (1) coleta dos fatos para determinar se existem injustiças; (2) negociação; (3) autopurificação; e (4) ação direta”.

Randolph Hohle (2013) etiqueta as estratégias de Martin Luther King Junior como “projeto liberal”. O pastor propagava a noção de “boa cidadania negra”, cobrando de seus seguidores um comportamento que não contradissesse a ética norte-americanos. Suas imagens não deveriam ser ameaçadoras, ou associadas a movimentos desdenhados pela maioria da população norte-americana. O negro deveria ser pacífico e distinto do mau cidadão branco, isso contestaria teorias que associavam a pele escura à selvageria, sendo um passo a mais em direção à cidadania plena.

A Marcha para Washington aconteceu em 28 de agosto de 1963. Uma coalizão de organizações pacíficas em prol dos direitos civis rumou para a capital nacional, para cobrar ação do governo. King pronunciou seu mais famoso discurso em frente ao Memorial Lincoln: “Eu tenho um sonho”. Falou sobre a busca da liberdade através do uso da força da alma, da dignidade e da disciplina, evitando o ódio, o ressentimento e a violência física. Ademais, os negros não deveriam desconfiar de todos os irmãos brancos, pois alguns queriam mudanças e tinham seus destinos atrelados aos dos afro-americanos. A liberdade de um estava ligada à liberdade do outro, segundo o pastor.

*Let us not seek to satisfy our thirst for freedom by drinking from the cup of bitterness and hatred. (My Lord) [Applause] We must forever conduct our struggle on the high plane of dignity and discipline. We must not allow our creative protest to degenerate into physical violence. Again and again, we must rise to the majestic heights of meeting physical force with soul force. The marvelous new militancy which has engulfed the Negro community must not lead us to a distrust of all white people, for many of our white brothers, as evidenced by their presence here today, have come to realize that their destiny is tied up with our destiny. [Applause] And they have come to realize that their freedom is inextricably bound to our freedom. We cannot walk alone<sup>107</sup> (KING JR. apud. CARSON e SHEPARD, 2001, p. 72).*

Martin Luther King Junior tratou o branco como um irmão com o qual se construiria um mundo mais justo. Não o condenou, nem exigiu apartar-se dele em outro Estado, pelo contrário, exigiu real acesso à liberdade e à igualdade dentro dos Estados Unidos da América. Sonhou um sonho que afirmou estar em conformidade com o sonho americano: união em irmandade entre descendentes de trabalhadores escravizados e de proprietários de cativos.

---

<sup>107</sup> Tradução livre: “Não nos deixe procurar satisfazer nossa sede por liberdade bebendo da taça do ressentimento e do ódio (Meu Senhor) [Aplausos] Nós devemos sempre conduzir nossa luta no plano correto da dignidade e disciplina. Nós não devemos permitir que nosso protesto criativo se degenere em violência física. De novo e de novo, nós devemos ascender às alturas majestosas do encontro entre força física e força anímica. A maravilhosa nova militância que engolfou a comunidade Negra não deve nos levar para a desconfiança em relação a todas as pessoas brancas, para muitos dos nossos irmãos brancos, como evidenciado por suas presenças aqui hoje, perceberam que seus destinos estão atrelados com o nosso destino. [Aplausos] E eles perceberam que sua liberdade está inextricavelmente ligada à nossa liberdade. Nós não podemos caminhar sozinhos”.

*I still have a dream. (Yes) It is a dream deeply rooted in the American dream. I have a dream that one day (Yes) this nation will rise up and live out the true meaning of its creed: "We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal." (Yes) [Applause] I have a dream that one day on the red hills of Georgia, the sons of former slaves and the sons of former slave owners will be able to sit down together at the table of brotherhood*<sup>108</sup> (KING JR. apud. CARSON e SHEPARD, 2001, p. 73).

As manifestações pressionavam o sistema e aumentavam a popularidade do movimento pelos direitos civis. Somente em 1963, o Departamento de Justiça documentou mais de 1.400 manifestações distintas por direitos civis. Os questionamentos acerca das leis Jim Crow e do racismo que impregnava a estrutura social estadunidense resultaram na aprovação da Lei de Direitos Civis em 2 de julho de 1964. A lei tornou ilegal: critérios raciais para cadastro de eleitor; discriminação baseada em raça, cor, religião e origem nacional em estabelecimentos públicos; discriminação no acesso às instalações e agências governamentais; segregação em escolas públicas; discriminação com base em raça, cor, religião, origem nacional e sexo no mercado de trabalho. Além disso, expandiu os poderes da Comissão de Direitos Civis. Foi o início do desmantelamento dos sistemas de segregação existentes nos estados norte-americanos. Entretanto, a lei não aplacou a perseguição policial às lideranças negras. John Edgar Hoover, 1º diretor do FBI, e seu Programa de Contraineligência continuaram suas ações para desestabilização dos grupos de protesto. Os ataques continuaram, inclusive contra King.

Martin Luther King Junior recebeu o prêmio Nobel da Paz naquele ano, tornando-se a pessoa mais jovem a receber tal condecoração até aquele momento. Em seu discurso de aceitação do prêmio, reforçou sua conduta: "*Civilization and violence are antithetical concepts. Negroes of the United States, following the people of India, have demonstrated that nonviolence is not sterile passivity, but a powerful moral force which makes for social transformation*"<sup>109</sup> (KING JR. apud CARSON, SHEPARD, 2001, p. 91). King também se referiu a essa antítese ao escrever sobre o desserviço que Malcolm X estaria fazendo ao cobrar uma postura violenta dos afro-americanos (KING JR. e CARSON, 2001). A violência traria apenas mais sofrimento, o pastor acreditava. Todavia, ele não odiava Malcolm. Achava que ele era um produto do ódio e da violência existente nos Estados Unidos que estava num processo contínuo de amadurecimento, até ter sua vida interrompida pela própria violência.

<sup>108</sup> Tradução livre: "Eu continuo tendo um sonho. (Sim) É um sonho profundamente enraizado no sonho americano. Eu tenho um sonho que um dia (Sim) esta nação se erguerá e viverá o verdadeiro significado de seus credos. "Nós carregamos estas verdades para ser autoevidente que todos os homens foram criados iguais". (Sim) [Aplausos] Eu tenho um sonho que um dia nas montanhas vermelhas da Geórgia, os filhos de ex-escravos e os filhos de ex-senhores de escravos poderão sentar-se juntos na mesa da irmandade".

<sup>109</sup> Tradução livre: "Civilização e violência são conceitos antitéticos. Negros dos Estados Unidos, seguindo o povo da Índia, têm demonstrado que não-violência não é passividade estéril, mas poderosa força moral que produz transformação social".

No mesmo ano em que a Lei do Direito de Voto (proibia práticas eleitorais discriminatórias em relação à raça, língua; considerava ilegal testes de leitura para registro eleitoral; barrava os estados e municípios de legislarem de maneira independente sobre processos eleitorais) foi aprovada, uma marcha em Selma foi duramente reprimida pela polícia. O evento ficou conhecido como “Domingo Sangrento”. Em outra tentativa, com a presença de Martin Luther King Junior, as forças estatais recuaram ao ver a população de joelhos rezando.

Embora Malcolm X – um dos principais críticos de King – tenha falecido em 1965, as críticas ao pastor sobre sua postura pacifista aumentavam à medida que novos movimentos surgiam com maneiras distintas de combater a branquitude. O movimento dos Panteras Negras, com seu orgulho traduzido na expressão “*Black Power*”, cujos métodos englobavam a defesa pessoal armada, ganhava adeptos. O pacifismo perdia espaço entre os jovens.

Martin Luther King Junior, um dia após clamar haver tido a visão da terra prometida na qual o povo habitaria em total comunhão, foi assassinado em Memphis, por James Earl Ray, um homem branco, cujo racismo se entranhara nas vísceras. Três anos depois de Malcolm X, outro líder negro foi morto violentamente nos Estados Unidos da América.

## **2.5 Al-Hajj Malik Al-Shabazz: as transmutações de Malcolm**

Pouco conhecido pelo nome adotado antes de ser morto, é, ao lado de Muhammad Ali-Haj, *The Greatest*<sup>110</sup>, um dos muçulmanos pretos mais famosos. Dono de uma retórica afiada, inicialmente bradou pelo separatismo, refutando a identidade americana e se assumindo africano. Nos seus últimos anos de vida, de modo ponderado, após afastar-se da Nação do Islã, reconheceu os afro-americanos como parte da comunidade estadunidense, embora detivessem suas peculiaridades. Quando se mostrou disposto a juntar-se a pessoas de qualquer cor e raça que estivessem a fim de mudar o mundo, foi morto por prosélitos da seita que outrora participou (X e HALEY, 1964).

Malcolm Little nasceu no ano de 1925 em Omaha, Nebraska. Na barriga de sua mãe, uma dona de casa provinda de Granada, “defrontou-se” pela primeira vez com a Ku Klux Klan, que jurou de morte seu pai, caso continuasse suas atividades. Malcolm era filho de um ministro batista seguidor de Marcus Garvey e membro da UNIA, acusado pelo grupo de supremacia branca de corromper os bons negros de Omaha por via de suas pregações.

---

<sup>110</sup> Tradução livre: “O maior de todos”.

A família Little mudou-se para Milwaukee, Wisconsin, após novos ataques da KKK à sua casa. Dois anos depois, em 1928, foram morar em Lansing, Michigan. Não demorou muito para que sua moradia fosse incendiada por pessoas brancas, com a cumplicidade da polícia e dos bombeiros, os quais se recusaram a prestar ajuda. Ergueram um novo lar em East Lansing.

Malcolm, aos 6 anos de idade, recebeu a notícia de que seu pai morrera. O corpo esquartejado foi encontrado nos trilhos do bonde com marcas de um espancamento bestial, contudo a polícia registrou a causa da morte como acidente de bonde, o que impediu o acesso ao seguro de vida. Aos 12, sua mãe, solitária frente ao desemprego constante e a falta de assistência social, foi internada em uma clínica psiquiátrica – onde permaneceu por 26 anos – depois de um colapso nervoso. Malcolm e seus irmãos foram separados e colocados para adoção.

Expulso da escola em 1938, foi enviado para uma casa de detenção para jovens. Voltou a estudar, sendo eleito presidente da turma, mas abandonou a escola aos 15 anos, depois de seu professor de inglês dizer-lhe que seu sonho de ser advogado era irreal, sugerindo-lhe que se dedicasse à carpintaria.

Foi morar com um meia-irmã em Boston, onde trabalhou engraxando sapatos. Passado um tempo, Malcolm começou a trabalhar em Nova Iorque. Envolveu-se com o crime organizado. Tornou-se “*Detroit Red*”, um traficante, assaltante e cafetão do Harlem. Acabou sendo preso em 1946, culpado de furto.

Na carceragem, entrou em contato com as ideias da Nação do Islã, graças aos seus irmãos que o visitavam. Malcolm converteu-se à essa seita, sob a égide do Honrável Ministro Elijah Muhammad. Abandonou seu sobrenome “Little”, almejando ressuscitar como muçulmano preto, livre das garras dos brancos escravizadores. X, sobrenome temporário até a revelação do nome original e verdadeiro, foi a letra que marcou seu nome na história dos Estados Unidos.

Saiu da prisão após 7 anos e foi ao encontro de Elijah Muhammad em Detroit. Bom orador, foi o grande responsável pela expansão da Nação do Islã, agregando milhares de seguidores. Fundou novas mesquitas e deu início à produção de um jornal para a promoção da ideologia religiosa do grupo em âmbito nacional, o *Muhammad Speaks*<sup>111</sup>.

Em seus discursos, Malcolm X elevou o Islamismo Negro da Nação do Islã a uma radicalidade reprovada por seu mentor, Elijah Muhammad, em certas ocasiões. Suas críticas ferrenhas ao sistema e aos governantes estadunidenses renderam-lhe punições, como quando

---

<sup>111</sup> Tradução livre: “Discursos de Muhammad”.

fez pilhéria da morte do presidente John Kennedy. Por longos períodos, Malcolm foi silenciado, proibido de realizar discursos, ou outras manifestações públicas em nome da Nação do Islã.

Em um de seus discursos mais contundentes (*Message to the Grass Roots*<sup>112</sup>, 1963, IN: BREITMAN, 1990), ainda como membro da Nação do Islã, realizado em uma conferência de lideranças negras, Malcolm enalteceu a Conferência de Bandung de 1955<sup>113</sup>. Pediu a união daqueles considerados um problema pelos Estados Unidos da América – pretos, marrons, amarelos e vermelhos – para enfrentar seu inimigo em comum: “*then we unite – on the basis of what we have in common. And what we have foremost in common is that enemy – the white man. He's an enemy to all of us*<sup>114</sup>” (X apud BREITMAN, 1990, p. 5). A união seria mais forte que as armas nucleares dos brancos, mas tal força somente seria percebida quando os oprimidos ousassem sair da tutela do opressor e o excluísse, do mesmo modo que os conferencistas de Bandung fizeram. Direcionando-se para os afro-americanos, afirmava que não deveria haver segmentação entre eles por culpa de alguma divergência religiosa, política, ou econômica, pois o que os fazia sofrer e ser malquisto pela sociedade estadunidense era ser preto. Essa condição racial deveria ser valorizada e uni-los a favor da libertação das garras dos descendentes dos Pais Peregrinos, responsáveis por levar seus antepassados escravizados para território americano.

Neste mesmo discurso, Malcolm distinguiu a “revolução Negra” da “revolução preta”, criticando os movimentos pacifistas. A “revolução Negra” era uma ação que almejava a dessegregação e a proximidade com o branco, sem reivindicar terra, nem derramar sangue. Era uma falsa revolução, porque não subvertia as estruturas e se prestava a amar os inimigos. “*You don't have a turn-the-other-cheek revolution. There's no such thing as a nonviolent revolution. The only kind of revolution that is nonviolent is the Negro revolution. The only revolution in which the goal is loving your enemy is the Negro revolution*<sup>115</sup>” (X apud BREITMAN, 1990, p. 9). Esse amor pelo inimigo levaria o negro de volta para a exploração nas grandes plantações.

A verdadeira revolução, que estava ocorrendo na África, Ásia e América Latina, era a que se opunha veementemente ao colonizador branco opressor com o objetivo da separação. Essa era a “revolução preta”, que lutava por terra, sem medo de derramar sangue, porquanto a

---

<sup>112</sup> Tradução livre: “Mensagem para Grass Roots”.

<sup>113</sup> Reunião de 29 países africanos e asiáticos para discutir posicionamentos políticos dentro do contexto internacional marcado pela Guerra Fria e pela colonização da África e da Ásia, assim como para estabelecer cooperações num âmbito cultural e econômico. O evento foi marcado por posturas anticoloniais e contrárias às geopolíticas aplicadas pelos Estados Unidos e pela União Soviética.

<sup>114</sup> Tradução livre: “então nos unimos – com base no que temos em comum. E o que nós temos em comum, sobretudo, é este inimigo – o homem branco. Ele é um inimigo de todos nós”.

<sup>115</sup> Tradução livre: “Não há a revolução do dar-a-outra-face. Não existe tal revolução não-violenta. O único tipo de revolução que não é violenta é a revolução Negra. A única revolução em que o objetivo é amar seu inimigo é a revolução Negra”.

“*Land is the basis of all independence. Land is the basis of freedom, justice, and equality*<sup>116</sup>” (X *apud* BREITMAN, 1990, p. 9). Era a revolução que se propunha a destruir tudo que está em seu caminho, para erigir uma nova nação com novas estruturas. Logo, revolução preta era nacionalismo preto para Malcolm X.

O pensamento de Malcolm alterou-se no ano seguinte, após desligar-se da Nação do Islã, devido à desilusão causada pela descoberta de violações da ética dos muçulmanos pretos cometidas por seu mentor e as rugas internas por culpa de seus discursos afiados. Alguns dias após sair da seita, ele proferiu um comunicado à imprensa (*A declaration of independence*<sup>117</sup>, 1964, IN: BREITMAN, 1990), no qual julgava as ideias de Elijah Muhammad muito inibidas e restritas. Malcolm X, nesse comunicado, sustentava que a separação em outro Estado, ou o retorno à África, eram ambições para longo prazo. No curto prazo, ele lutaria pela melhora das condições de vida dos afro-americanos em território estadunidense, sem se opor a outras lideranças negras. Pedia desculpas aos outros líderes negros e se dizia mais flexível após retirar-se da Nação do Islã. Também anunciou seu novo projeto, que embora tivesse fundo religioso, não excluía a participação de pessoas não-islamitas: *Muslim Mosque, Inc*<sup>118</sup>. A corporação era uma base espiritual para as lutas políticas pretas. Malcolm abandonou a postura da seita que seguira, de demonização do branco, mas delimitava a ajuda daqueles outrora considerados inimigos:

*Whites can help us, but they can't join us. There can be no black-white unity until there is first some black unity. There can be no workers' solidarity until there is first some racial solidarity. We cannot think of uniting with others, until after we have first united among ourselves. We cannot think of being acceptable to others until we have first proven acceptable to ourselves*<sup>119</sup> (X *apud* BREITMAN, 1990, p. 21-22).

A união entre semelhantes não significava segregação entre os diferentes, mas aceitação de si, necessária para o bem-estar em uma sociedade multirracial. A identidade de grupo não demandaria o repúdio ao outro, como ele deixa claro em sua autobiografia. Ademais, declarava que obedeceria às leis, mas que não ensinar uma pessoa vítima de ataques brutais da sociedade racista a se defender era um crime, por isso, defendia o porte de armas. Nessa fase de sua vida,

<sup>116</sup> Tradução livre: “Terra é a base de toda independência. Terra é a base da liberdade, da justiça e da igualdade”.

<sup>117</sup> Tradução livre: “Uma declaração de independência”.

<sup>118</sup> Tradução livre: “Corporação das Mesquitas Muçulmanas”.

<sup>119</sup> Tradução livre: “Branco podem nos ajudar, mas não podem se juntar a nós. Não pode existir união preto-branco até haver primeiro alguma unidade preta. Não pode haver alguma solidariedade entre trabalhadores até haver primeiro alguma solidariedade racial. Nós não podemos pensar em nos unir com outros até nós termos primeiro nos unido entre nós mesmos. Nós não podemos pensar em ser aceitável para os outros até nós termos nos provado aceitáveis para nós mesmos”.

Malcolm demonstrava uma transição para uma visão de nacionalismo preto menos atrelado a um pensamento separatista. Ele agia e pressionava o governo para gerar mudanças.

No mesmo ano, Malcolm viajou pela África do Norte e pelo Oriente Médio. Fez a *Hajj* (peregrinação a Meca), na qual se converteu ao Islamismo Sunita, trocando seu nome para Al-Hajj Malik Al-Shabazz. Abandonou de vez seu nome de escravizado e uma das versões estadunidense do Maometismo. A religião continuava sendo um caminho para a libertação, para o logro dos desejos nacionalistas. Ao retornar, a inteligência norte-americana passou a vigiar ainda mais sua pessoa, diante do aumento de suas críticas à política externa dos Estados Unidos e sua proposta de indiciar o país por racismo na Organização das Nações Unidas.

O discurso de 8 de abril de 1964 (*The Black Revolution*<sup>120</sup>, IN: BREITMAN, 1990) ressalta a vontade de mudar a hipócrita democracia edificada pelo nacionalismo branco através de uma revolução preta. A transformação social era premente, senão uma guerra racial de proporções mundiais poderia ocorrer, pois o sofrimento dos pretos não se restringia aos Estados Unidos e eles estavam cansando de dar a outra face. Al Hajj Malik, não discursou convocando os afro-americanos para a guerra, apenas avisou sobre o aumento dos protestos violentos e a disposição para o conflito. No entanto, nesse discurso apareceu a ideia de que era possível uma revolução sem derramamento de sangue nos Estados Unidos:

*America is the only country in history in a position to bring about a revolution without violence and bloodshed. But America is not morally equipped to do so. Why is America in a position to bring about a bloodless revolution? Because the Negro in this country holds the balance of power, and if the Negro in this country were given what the Constitution says he is supposed to have, the added power of the Negro in this country would sweep all of the racists and the segregationists out of office. It would change the entire political structure of the country. It would wipe out the Southern segregationism that now controls America's foreign policy, as well as America's domestic policy. And the only way without bloodshed that this can be brought about is that the black man has to be given full use of the ballot in every one of the fifty states. But if the black man doesn't get the ballot, then you are going to be faced with another man who forgets the ballot and starts using the bullet*<sup>121</sup> (X apud BREITMAN, 1990, p. 56-57).

O voto e a representatividade eram as armas para uma revolução não-violenta, ou seja, uma verdadeira democracia permitiria ao país a transformação completa sem manchas de sangue

<sup>120</sup> Tradução livre: “A revolução Preta”.

<sup>121</sup> Tradução livre: “América é o único país na história em uma posição capaz de realizar uma revolução sem violência e derramamento de sangue, mas a América não está moralmente equipada para fazer isso. Por que a América está na posição de realizar uma revolução sem derramamento de sangue? Porque o Negro, neste país, sustenta o equilíbrio do poder e, se ao Negro deste país for dado o que a Constituição diz que ele deveria ter, o poder dado ao Negro neste país varreria todo o racismo e o segregacionismo. Mudaria toda a estrutura política desse país. Aniquilaria o segregacionismo do Sul que agora controla a política externa da América, assim como a política interna. E o único modo sem derramamento de sangue para que isso seja feito é que ao preto seja dado uso total do voto em cada um dos cinquenta estados. Contudo, se o preto não obter o voto, então vocês enfrentarão outro homem, que esqueceu o voto e começou a utilizar a bala”.

pelas ruas. Os pretos não deveriam mais ser tratados como garotos sob tutela branca. Al-Hajj Malik continuava a defender o nacionalismo preto, contudo não necessariamente por um viés separatista. Compreendera que a luta pelos direitos civis dos pretos era mais do que a luta de uma minoria, porque era uma batalha pela promoção dos direitos humanos e isso ultrapassa questões estatais. A simples separação não traria paz ao preto se ele não fosse respeitado como ser humano. A participação no comando das instituições nacionais seria uma maneira de melhorar as condições de vida dos afro-americanos, sem precisar se mudar de casa, nem sofrer as penúrias da guerra.

A Organização para a Unidade Afro-americana (OAAU), fundada em 1964 por Al-Hajj Malik, espelhava-se na Organização para a Unidade Africana<sup>122</sup>. A OAAU ambicionava estabelecer uma rede de cooperação entre africanos e descendentes de africanos escravizados das Américas para a promoção dos direitos humanos. A organização estimulava uma educação, assim como práticas econômicas e políticas libertadoras. Nos planos de ação direta existia a ideia de: boicotes escolares; reabilitação da moradia; registro de eleitores; greves de pagamento de aluguéis; programas sociais para dependentes químicos, mãe solteiras e crianças.

O branco poderia prestar auxílio aos embates travados pelos pretos, contudo sem ser o agente da mudança, papel que caberia ao preto. Ao retornar de seu périplo, marcado pela passagem pela Arábia Saudita, Al-Hajj Malik disse, em Chicago, que não mais condenaria uma única raça, mas que procuraria curar o branco do racismo. Asseverou que, a despeito de preocupar-se primeiramente com o grupo ao qual pertencia, empenhar-se-ia em prol da vida, liberdade e felicidade de qualquer pessoa. A peregrinação à Meca lhe propiciara a oportunidade, durante os rituais, de presenciar união e irmandade entre pessoas de diferentes raças e cores. Sua experiência em território estadunidense o impedira de enxergar essa possibilidade de união, mas Meca lhe mostrara uma outra realidade, logo, uma outra maneira de perseguir seus objetivos. Alá era o caminho para um mundo sem racismo; sem uma estrutura dominada pela branquitude:

*America needs to understand Islam, because this is the one religion that erases the race problem from its society. Throughout my travels in the Muslim world, I have met, talked to, and even eaten with, people who would have been considered "white" in America, but the religion of Islam in their hearts has removed the "white" from their minds. They practice sincere and true brotherhood with other people irrespective of their color<sup>123</sup> (X apud BREITMAN, 1990, p. 59).*

<sup>122</sup> Organização formada por 32 países africanos em 1963 para cooperação em prol de uma melhora de vida e da defesa da soberania dos Estados.

<sup>123</sup> Tradução livre: “América precisa entender o Islã, porque esta é a única religião que apaga o problema da raça da sociedade. Por toda a minha viagem pelo mundo muçulmano, eu me encontrei, conversei e até comi com pessoas que seriam consideradas “brancas” na América, mas a religião do Islã nos seus corações removeu o “branco” de suas mentes. Eles praticam uma irmandade sincera e verdadeira com outra pessoa de cor diferente”.

Tal experiência o fez crer que o Maometismo era a religião que apagava o problema social da raça, pois fazia o branco retirar de sua mente a brancura e possibilitava a construção de uma verdadeira irmandade entre as diferentes pessoas. As representações da branquitude seriam desmanteladas pelo Islamismo à procura do desmanche da estrutura social que privilegia uma determinada raça. Uma ontologia desligada de categorias racistas que menosprezavam as raças não-brancas ancorava o Islã, Al-Hajj Malik acreditava.

Em 1965, alguns dias antes de ser assassinado, em entrevista para um canal canadense, ele justificou sua mudança:

*I don't believe in any form of segregation or any form of racism... Elijah Muhammad taught his followers that the only solution was a separate state for black people. And as long as I thought he genuinely believed that himself, I believed in him and believed in his solution. But when I began to doubt that he himself believed that that was feasible, and I saw no kind of action designed to bring it into existence or bring it about, then I turned in a different direction<sup>124</sup> (X apud SCOTT, 2012, p. 32).*

A mudança de direção resultou na morte de Al-Hajj Malik. Sequazes da Nação do Islã o balearam no instante em que fazia aquilo que melhor sabia fazer, discursar. Norman 3X Butler, Thomas 15X Johnson e Talmadge X Hayer foram condenados pelo assassinato. Talmadge X Hayer, que abandonou a Nação do Islã durante seus anos de reclusão e adotou o nome de Thomas Hagan ao converter-se para o Islamismo ortodoxo, declarou arrependimento do crime cometido. Justificou sua ação como um ato de vingança de alguém tomado por uma ideologia contra quem havia maculado a imagem de seu líder (SIZA, 2010). A violência cega da radicalidade, sem conseguir reconhecer os verdadeiros inimigos, perdeu o controle dentro do grupo nacionalista preto e acabou por tirar a vida de um dos principais guerreiros da causa negra.

---

<sup>124</sup> Tradução livre: “Eu não acredito em alguma forma de segregação ou alguma forma de racismo... Elijah Muhammad ensinou seus seguidores que a única solução era um Estado separado para pessoas pretas. Enquanto eu pensei que ele genuinamente acreditava naquilo, eu acreditei nele e acreditei na sua solução. Mas quando eu comecei a duvidar que ele mesmo acreditava que aquilo era exequível e eu não vi algum tipo de ação feita para realizar ou causar aquilo, então eu me voltei para uma direção diferente”.

### **3. MUÇULMANOS PRETOS: IDENTIDADE, FRAGMENTAÇÃO E REPRESENTAÇÃO.**

A história da Nação do Islã é dividida por autores como Maboula Soumahoro (2008), em dois períodos: Primeira Ressurreição e Segunda Ressurreição. O enfoque desta dissertação recai na Primeira Ressurreição, delimitada entre a fundação da seita em 1930 pelo *mahdi* Fard e a morte de seu mensageiro, Elijah Muhammad, em 1975. A Segunda Ressurreição engloba os conflitos sucessórios após a morte do honorável ministro entre, especialmente, Wallace D. Muhammad – filho de Elijah – e Louis Farrakhan, um dos colaboradores mais expressivos depois do afastamento de Malcolm X. Sherman Jackson (*apud* SOUMAHORO, 2008) fala de uma Terceira Ressurreição após a queda das torres gêmeas em 11 de setembro de 2001, na qual os muçulmanos pretos tiveram de lidar com o aumento da perseguição ao Islamismo, além da questão racial.

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

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

Antes de adentrar o conteúdo dos livros de Elijah, é cabível conhecer um pouco da história desse homem. A estranheza de um indivíduo ganha um tanto de sentido para quem ousar conhecê-lo.

#### **3.1 O honorável ministro da Nação do Islã: Elijah Muhammad.**

O estado da Georgia, onde Elijah nasceu, recebeu um contingente numeroso de trabalhadores escravizados islâmicos vindos da África, afirma Herbert Berg (2009). Não obstante a adoção de uma fachada cristã por muitos deles, o elo com o Islamismo manteve-se.

Posteriormente aos cativos, a primeira leva de imigrantes muçulmanos para os Estados Unidos foi entre 1875-1912, provindos da Palestina, Síria, Líbano e Jordânia (BERG, 2009). Leis de cotas de imigração de 1921 e 1924 restringiram a entrada de pessoas vindas de países islâmicos.

Mohammad A. R. Webb, um estadunidense branco, convertido ao Islamismo após o contato com islamitas ahmadis nas Filipinas, é tido como o primeiro missionário dessa religião nos Estados Unidos da América a partir de 1893. Fundou a *American Moslem Brotherhood*<sup>125</sup> em Nova Iorque. Palestrava sobre igualdade e fraternidade, sem associar alguma raça ao seu discurso (BERG, 2009).

Entretanto, o primeiro grupo expressivo de maometanos foi o de Noble Drew Ali, quem começou com seu proselitismo na década de 1910. Ele fundou em 1926, em Chicago, o *Moorish Divine National Movement*<sup>126</sup>, que em 1928 foi renomeado *Moorish Science Temple of America*. Afro-americano, seus ensinamentos fundamentavam-se em uma retórica contrária à minoração do negro (BERG, 2009).

Elijah Robert Poole, especula-se, nasceu em 7 de outubro de 1897 em Sandersville, Geórgia. Registros de pessoas escravizadas e seus descendentes diretos não eram mantidos arquivados para poder se comprovar a data de nascimento deste homem com precisão (EVANZZ, 1999). Ele era o sexto filho de William Poole, um pastor da igreja batista e arrendatário de terras; e de Mariah Hall, uma dona de casa. Elijah cresceu em uma família adepta da cristandade, sem contato direto com islâmicos, mas em um local onde traços culturais e memórias dessa religião restavam, mesmo que nas sombras. Subjaz à conversão à religião fundada por W. Fard Muhammad – Elijah conheceu Fard em 1931 e foi alçado ao posto de ministro supremo em 1934, ano em que Fard desapareceu – o questionamento da ordem vigente.

Em 1900, ele mudou-se com a família para Cordele, no mesmo estado. Elijah largou a escola no quarto ano para trabalhar na fazenda em que viviam, cortando lenha. Na Geórgia, Elijah testemunhou linchamentos de negros por motivos fúteis, como, por exemplo: negro dirigir a palavra a uma mulher branca (BERG, 2009).

Nesse estado os latifundiários utilizavam um sistema econômico denominado “*sharecropping*”, que consistia em arrendar terras mediante o pagamento de uma espécie de aluguel. O arrendatário devia ceder ao arrendante parte de sua produção, ou quitar sua dívida com dinheiro. Os preços cobrados eram vultosos, e qualquer imprevisto levava a inadimplência.

---

<sup>125</sup> Tradução livre: “Irmandade dos Muçulmanos Americanos”.

<sup>126</sup> Tradução livre: “Movimento Nacional do Divino Mouro”.

O endividamento tornava o arrendatário em um cativo econômico em regime de trabalho compulsório (EVANZZ, 1999).

Em 1919, Elijah se casou com Clara Belle Evans. Nesse período, trabalhou em uma serraria, logrando o posto de supervisor durante a Primeira Grande Guerra. Entretanto, dois motivos o levaram a se mudar para Macon, ainda no estado da Geórgia. Primeiro, ocorreu o assassinato de seu amigo Albert por culpa de querelas raciais. Segundo, após o término da guerra, com o retorno dos soldados recrutados para seus cotidianos originais, seus colegas negros perderam seus empregos, e os brancos passaram a se opor com maior ardor à sua supervisão. Viveu nesse local até os 23 anos, quando foi para Detroit, Michigan, com sua esposa e seus dois filhos, procurando melhores condições de vida. Influenciado por jornais escritos por negros, como o *Chicago Defender*, e pelas cartas de seu pai, os quais retratavam um norte auspicioso para afro-americanos, o casal esperava crescer junto com o polo automobilístico que florescia em Detroit (EVANZZ, 1999).

No Norte, o primeiro emprego foi numa indústria de produção de porcas e parafusos. Em seguida, trocou para uma produtora de arames e latão. O trabalho era desgastante, a habitação era, além de degradante, cara, o lugar não era conivente com o paraíso estampado nos jornais vendidos no Sul (EVANZZ, 1999).

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

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

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

Wali Farrad; W. D. Fard; Wallace D. Fard Muhammad; Wali Dodd Fard; Wallace D. Ford; Fred Dodd; Fard Muhammad; George Farr<sup>127</sup>.

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

Vasculhando os supostos nomes, os autores (EVANZZ, 1999; LINCOLN, 1961; SOUMAHORO, 2008) acreditam que Fard possa ter sido, a partir de 1921, membro da loja maçônica de Nova Iorque, *Theosophical Society*<sup>128</sup>, e, posteriormente, da Associação Universal para o Progresso do Negro. Teria sido preso de 1926-1929 por pequenos delitos, seguindo, depois, para Chicago, onde ele foi membro do Templo Americano da Ciência Moura e frequentou a mesquita ahmadi municipal.

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

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

Randolph Hohle (2013) explica que o nacionalismo preto ganhou prestígio na década de 1930, atraindo negros que, anteriormente, faziam parte de organizações de classe e partidos políticos (Partido Comunista, por exemplo) com o objetivo de lograrem seus direitos. “*Detroit, Michigan, in particular, had several black nationalist groups competing for influence. [...] Of*

<sup>127</sup> Nesta dissertação se opta pela maneira como Elijah Muhammad se refere ao seu mestre em seus livros.

<sup>128</sup> Tradução livre: “Sociedade Teosófica”.

*the many black nationalist groups of the 1930s, only the Nation of Islam survived*<sup>129</sup> (Op. Cit., p. 85).

A presença de vários grupos nacionalistas pretos em Detroit e Chicago se deu porque ambas as cidades receberam um afluxo enorme de afro-americanos desde o início do século XX. Eles estavam abandonando o Sul fortemente racializado com a esperança de refazerem suas vidas em um suposto Norte acolhedor e próspero. A maioria saiu de zonas rurais rumo às zonas urbanas que mais cresciam à época. Milton Sernett (p. 3, 1997) explica que *“The city became the critical arena in which the struggle of African Americans to find the “Promised Land” took place”*<sup>130</sup>.

O processo migratório de negros sulistas em direção ao norte designado de “Grande Migração” fortaleceu-se ao longo da Primeira Grande Guerra (MARTIN, 1993). A guerra induziu ao aumento da produtividade e do número de empregos, contudo havia falta de operários devido ao recrutamento para o combate, destarte, abriu-se espaço no mercado de trabalho para o negro no Norte. Ele era um substituto temporário dos homens que estavam guerreando. Durante o período subsequente, o fluxo de pessoas não se aplacou, pois a representação de um Norte promissor para o negro persistiu no imaginário dos afro-americanos sulistas.

Sernett (1997) aventa que a Grande Migração foi vista como uma segunda emancipação pelos afro-americanos. O ato de migrar envolvia questões materiais, como melhor emprego, todavia abarcava também uma reestruturação individual, fruto da mudança para uma nova casa num lugar em que as relações sociais se davam de outro modo. O deslocamento podia ser lido como um escapar do olhar dos antigos senhores escravizadores e um recomeço, onde sua condição social nunca fora a de propriedade de alguém.

A chegada de negros sulistas em Detroit e Chicago causou o surgimento de organismos religiosos e seculares encarregados de ajudar os recém-chegados. Devido a fatores relacionados à raça e à classe social, os afro-americanos provindos do sul dos EUA eram absorvidos pelas cidades do Norte com mais dificuldade que os imigrantes estrangeiros (SERNETT, 1997). A relação da branquitude com o negro, construída ao longo da história daquele país, mantinha-o ainda sob a representação de perverso, perigoso e primitivo, estando abaixo de outras raças consideradas de pouco valor, como as asiáticas. A utilidade do negro para a sociedade

---

<sup>129</sup> Tradução livre: “Detroit, Michigan, em particular, teve muitos grupos nacionalistas pretos competindo por influência. [...] Dos muitos grupos nacionalistas pretos da década de 1930, apenas a Nação do Islã sobreviveu”.

<sup>130</sup> Tradução livre: “A cidade tornou-se a arena crítica na qual o esforço dos afro-americanos de encontrar a “Terra Prometida” aconteceu”.

estadunidense permanecia sendo a de um “braço forte” necessário para o trabalho. Logo, a migração colaborou com a segregação em guetos, porém, auxiliou na formação de alguns grupos voltados para a valorização do negro, pois “*recognizing the power that could be derived from this growing community, black leaders began to develop independent black institutions for racial uplift.*”<sup>131</sup> (MANNING, § 8, 2005) A “Grande Migração”, James Grossman (2005) alega, estabeleceu as fundações do ativismo negro por meio da concepção dos primeiros tipos de associações direcionadas à solidariedade racial. Tanto em Detroit, quanto em Chicago, surgiram ligas urbanas de ajuda ao afro-americano, assim como igrejas passaram a se dedicar à igual propósito.

Embora não houvesse alguma lei de caráter racial em vigor nas duas cidades entre 1920 e 1940, a segregação informal existia e era responsável pela constituição de bairros pobres habitados por afro-americanos desde o início do século. O crescimento populacional motivado pela “Grande Migração” acarretou no incremento da reserva de mão de obra, tornando o mercado de trabalho mais competitivo. Com o passar do tempo, o branco pobre ou recém-empobrecido tinha de disputar emprego com o negro. O branco não aceitava de bom grado ter de se igualar a um ser que ele pensava ser inferior. O uso do negro como reserva de mão de obra pelos patrões gerou insatisfação e um tipo de racismo, chamado de “Racismo da queda ou da exclusão social” por Michel Wieviorka (2007). Esse racismo ocorre ao longo de períodos de mutação social. Aquele que perdeu, ou está perdendo seu *status* pratica atos racistas contra aqueles que estão ocupando seu lugar de certa forma.

Terminada a guerra, os brancos reouveram seus empregos e o negro voltou a ser o trabalhador de segunda classe, preterido no momento da contratação. O sistema econômico de Detroit e Chicago, voltado para a indústria, resguardava para os migrantes, mormente, os cargos não especializados. Eles eram incumbidos de executar trabalhos braçais pesados, prejudiciais à saúde e pouco remunerados, ou eram contratados para furar greves (MARTIN, 1993).

Elijah aprendeu com Abdul alguns princípios básicos ensinados pelo Templo do Islã de Alá. Elijah encontrou Fard pela primeira vez somente em 1931. Seguiram-se três anos de muito estudo (BERG, 2009).

*Elijah Poole's conversion was quite quick and dramatic. Perhaps his race consciousness and past experiences with Whites both in the South and in the North prepared him for the message of Fard Muhammad: Allah is God; white people are the devil; “so-called Negroes” are Asiatics and the original people; and freedom, justice, and equality would come only when the “so-called Negroes” return to their original religion (Islam), their language (Arabic), and the law of Allah (which*

---

<sup>131</sup> Tradução livre: “reconhecendo o poder que poderia derivar desta comunidade em crescimento, líderes negros começaram a desenvolver instituições independentes negras voltadas para a exaltação racial”.

*includes the avoidance of pork and liquor). Christianity, the religion of Whites, is innately inimical to Islam, and the Battle of Armageddon will be a war between Islam and Christianity in which the former will vanquish the latter*<sup>132</sup> (Op. Cit., p. 33-34).

Nesse interim, Elijha Poole recebeu um novo nome: Elijah Karriem. Fard foi internado em um hospital psiquiátrico por culpa de um assassinato sacrificial cometido por alguns sequazes do Templo do Islã do Alá. Em 1933, Fard foi liberado depois de ter prometido sair de Detroit, o que não cumpriu. Ele mudou o nome da seita para *The Lost-Found Nation of America in the Wilderness of America*<sup>133</sup>, pouco tempo depois modificado para *Lost-Found Nation of Islam in America*. Fard foi preso novamente, por descumprimento do mandato judicial, e expulso de Detroit. Desapareceu por meses; ressurgiu em Chicago, onde fundou uma nova mesquita. Motivado pelo assédio policial, Elijah juntou-se a seu mestre nessa cidade. No ano de 1934, Fard desapareceu e nunca mais foi avistado. Nos corredores dos templos, supunha-se que ele voltara para Meca, dando continuidade ao seu destino providencial (EVANZZ, 1999).

Certos autores afirmam que Elijah se autoproclamou líder da seita (EVANZZ, 1999), outros dizem que ele foi escolhido pelo fundador para ser o Ministro Supremo (BERG, 2009). O sobrenome Karriem foi substituído por Muhammad ao assumir o novo posto. A nova liderança, provocou cisões na Nação do Islã, as quais deram origem a grupos dissidentes.

Elijah foi perseguido pela polícia em Chicago, o que o levou a ir para Madison, depois Milwaukee e, enfim, Washington, onde permaneceu por um tempo estudando e comandando o templo que lá fundou em 1939 (BERG, 2009). Em 1942 foi preso por recusar se alistar para a Segunda Grande Guerra, considerada por ele uma batalha de brancos, logo, não atendia a nenhum interesse negro. Foi solto em 1946, os quatro templos (Detroit, Chicago, Milwaukee e Washington) haviam perdido seguidores. Elijah passou a preocupar-se com a promoção de uma economia comunitária afro-americana nos templos e com a doutrinação de pessoas marginalizadas, como presidiários, prostitutas, drogaditos, etc.

Malcolm Little entrou em contato com as obras de Elijah Muhammad na prisão entre, 1946-1952, graças à sua família, que já se havia convertido à Nação do Islã. Solto, Malcolm foi ao encontro de Elijah. Ele rapidamente se tornou assistente e pupilo direto de Elijah. Little foi trocado por um X, um sobrenome temporário até o momento em que fosse revelado seu

<sup>132</sup> Tradução livre: “A conversão de Elijha Poole foi muito rápida e dramática. Talvez sua consciência racial e sua experiência passada com Brancos, no sul e no norte, o preparou para a mensagem de Fard Muhammad: Alá é deus; pessoas brancas são demônios; os “assim-chamados Negros” são asiáticos e o povo original; liberdade, justiça e igualdade, viriam apenas quando os “assim-chamados Negros” retornassem para sua religião original (Islã), sua linguagem (Árabe), e a lei de Alá, que inclui (evitar carne de porco e licor). Cristianismo, a religião dos Brancos, é inatamente inimiga do Islã, e a Batalha do Armagedon será uma guerra entre o Islã e a Cristandade em que o primeiro eliminará o último”.

<sup>133</sup> Tradução livre: “A Nação da América Perdida-encontrada na Erma América”.

verdadeiro nome islâmico. Ao longo dos anos 50, Malcolm ocupou o cargo de ministro de alguns templos, além de comandar diversos comícios. Sua oratória trouxe muitos membros para a seita (BERG, 2009).

Em 1959 um muçulmano preto foi espancado por um policial por ter testemunhado uma briga, sendo preso em seguida. Malcolm junto de muitos homens da *Fruit of Islam*<sup>134</sup> – seção paramilitar da seita – cercaram a delegacia, conseguindo fazer seu companheiro receber tratamento médico na cela. Isso fez a Nação do Islã aparecer na mídia pela primeira vez com alguma relevância. Críticas, devido à agressividade da ação dos muçulmanos pretos, recaíram sobre o grupo, inclusive feitas por outros afro-americanos, como: Martin Luther King Jr. e oficiais da NAACP. Islamitas sunitas denunciaram a Nação do Islã como não islâmica (BERG, 2009).

Neste mesmo ano, devido ao crescimento do número de membros, o que possibilitou angariar mais fundos para a seita, Elijah viajou para países maometanos: Turquia, Egito, Sudão, Arábia Saudita, Paquistão, etc. Malcolm ficou como chefe interino da Nação do Islã (BERG, 2009).

Elijah mudou-se para Phoenix em 1961 para recuperar-se de suas enfermidades. Malcolm ganhou autonomia para atuar. Foi a várias universidades discursar. Os comícios lotavam de gente querendo ouvi-lo. Berg (2009) explica que a boa retórica de Malcolm começou a fazê-lo ganhar mais destaque que Elijah, deixando o último com inveja. Ao retornar ao comando da seita em 1962, Elijah reduziu o espaço de fala de Malcolm, tanto nos comícios, quanto no periódico *Muhammad Speaks*.

Diante das manifestações contrárias à segregação, Malcolm e Elijah contrapuseram-se. *“Malcolm X wanted to be more politically active (as in confronting police brutality), whereas Elijah Muhammad preferred a more conservative, religious separatism. The language of the Nation of Islam was militant, but Elijah Muhammad made sure his followers obeyed the law and avoided violent responses – regardless of provocation”*<sup>135</sup> (BERG, 2009, p. 42-43). Ainda assim, em 1963, Malcolm foi declarado Primeiro Ministro Nacional da Nação do Islã.

A seita foge do que Hohle (2013) delimita como “projeto liberal”. O autor sugere que existiram duas posturas entre os afro-americanos ao longo do movimento por direitos civis. Martin L. King pregava a “boa cidadania negra”, isto é, o “projeto liberal”. King instigava seus

<sup>134</sup> Tradução livre: “Fruta do Islã”.

<sup>135</sup> Tradução livre: “Malcolm X queria ser mais politicamente ativo (como no confronto com a brutalidade policial), enquanto Elijah Muhammad preferia algo mais conservador, um separatismo religioso. A linguagem da Nação do Islã era militante, mas Elijah Muhammad garantiu que seus seguidores obedecessem a lei e evitassem respostas violentas – independente da provocação”.

seguidores a seguirem os padrões éticos norte-americanos; a terem uma aparência que não fosse ameaçadora; a se comportarem de um modo que impedisse a associação do movimento com os comunistas ou outro grupo malquisto dentro dos Estados Unidos. Além do pacifismo, o negro tinha de se distinguir do mau cidadão branco, demonstrando que a cor da pele não define caráter, para alcançar a cidadania plena.

Malcolm X defendia a “autenticidade negra” (HOHLE, 2013). A autenticidade seria distanciar-se da cultura branca; aproximar-se de uma cultura negra idealizada. O afro-americano deveria ter uma postura imponente; dotar de um corpo forte para fazer frente aos intolerantes. A autenticidade está atrelada à ética da autonomia, o que significa separação racial.

*Racial separation differed from racial segregation. Racial segregation is racial separation minus political and economic power. Specifically for the black nationalists, racial separation meant that “once the black man becomes the political master of his own community, it means that the politicians will also be black, which means that he will be sending black representatives even at federal level”<sup>136</sup> (Op. Cit., p. 91).*

Elijah defendia a autonomia dos pretos, porém não concordava com atos de violência física que transgredissem as leis e pudessem manchar a reputação do grupo.

Malcolm descobriu a existência de processos de reconhecimento de paternidade de ex-secretárias de Elijah contra seu líder. Discussões ocorreram, porquanto adultério era motivo de expulsão da seita, todavia o Ministro Supremo persistiu em seu posto. Ademais, Elijah pediu silêncio por parte de seus sequazes em relação ao assassinato do Presidente Kennedy, contudo Malcolm manifestou-se de forma debochada sobre o evento, levando uma punição de noventa dias de silêncio. As duas grandes figuras do movimento se afastavam cada vez mais. (BERG, 2009).

Pouco antes de desligar-se da Nação do Islã, Malcolm aproximou-se de um pugilista em ascensão, ganhador da medalha de ouro dos meio-pesados dos Jogos Olímpicos de 1960 e recém-campeão mundial dos pesos pesados. Seus diálogos levaram a conversão de Cassius Marcellus Clay Jr. em 1964, até então um seguidor da Igreja Batista. O novo membro da seita e componente da Fruta do Islã, que passou a se chamar Muhammad Ali-Haj, foi um atleta compromissado com a luta dos Pretos contra a branquitude, que o impedia de exercer seus direitos de maneira plena e lhe tirou os títulos mundiais de boxe, assim como suspendeu seu direito de lutar, por opor-se às políticas imperialistas estadunidenses, negando-se a alistar-se

---

<sup>136</sup> Tradução: “Separação racial diferencia-se de segregação racial. Segregação racial é separação racial menos poder político e econômico. Especificamente para os nacionalistas negros, separação racial significava que “uma vez que o homem negro se torne o mestre político de sua própria comunidade, isso significa que os políticos serão negros também, o que significa que ele enviará representantes negros até mesmo para o âmbito federal””.

para a Guerra do Vietnã. Sua figura expandiu os debates sobre questões raciais na grande mídia, porquanto sua habilidade retórica, fama e coragem de falar levaram o debate para programas de esporte e entretenimento, de certo modo popularizando as reivindicações afro-americanas e o discurso de Elijah Muhammad. Um dos filhos de Elijah, Jabir Hebert Muhammad, foi empresário do boxeador por um longo período. No ano de 1975, porém, Muhammad Ali foi para o Sunismo, deixando a Nação do Islã.

Malcolm perdeu o posto de Ministro Nacional. Posteriormente, Berg (2009) afirma que ele descobriu uma trama para sua morte, elaborada por seus companheiros. Malcolm, então, saiu da Nação do Islã e fundou a Organização para a Unidade Afro-Americana. As mesquitas associadas a essa organização adotaram o Sunismo, distanciando-se da heterodoxia da Nação do Islã.

Dois dos filhos de Elijah o abandonaram em 1964: Wallace e Akbar. Wallace passou a proferir o Sunismo após sair brigado com seu pai da Nação do Islã e ter revelado ao público os problemas com álcool, corrupção (sobretudo desvios de verba de construções de templos) e adultério existentes dentro da seita. Wallace retornou para junto de seu pai quando esse descobriu ter um tumor, que o obrigou a se afastar temporariamente de seu cargo (BERG, 2009).

Entre 1965 e 1975, o honorável ministro da Nação do Islã foi acometido por tumores, problemas de pressão sanguínea e respiratórios, o que o afastou cada vez mais dos púlpitos, abrindo espaço para disputas internas pela liderança da seita. A participação reduzida de Elijah criou margem para heresias como a atribuição de nome islamita sem sua autorização. Na década de 70, a Nação do Islã já possuía centenas de milhares de seguidores e vários templos espalhados pelos Estados Unidos, sendo difícil manter o controle sobre tudo estando enfermo (BERG, 2009).

As querelas entre diversas figuras relevantes no interior do grupo resultaram na projeção de Louis Farrakhan, quem assumiu a liderança da seita após a morte de Elijah em 1975. Depois disputas com Wallace D. Muhammad, quem defendeu uma aproximação com o Sunismo e criou o *World Community of Al-Islam in the West*<sup>137</sup>, que reúne sunitas negros ou não, Farrakhan tornou-se o líder, graças ao apoio dos membros que acreditavam nos ensinamentos de Elijah e eram contrários às reformas propostas por Wallace (SOUMAHORO, 2008).

Quando aconteceu o falecimento de Elijah, a Nação do Islã possuía setenta e cinco templos associados a *University of Islam*<sup>138</sup> – escolas da própria seita – e recebia fundos de países islâmicos como a Líbia, presidida por Muammar Qaddafi. Após a morte do honorável

---

<sup>137</sup> Tradução livre: “Comunidade Mundial do Islã no Oeste”.

<sup>138</sup> Tradução livre: “Universidades do Islã”.

ministro, o prefeito de Chicago declarou o dia 26 de fevereiro o Dia da Nação do Islã, data em que ocorria o Dia do Salvador, pois era o suposto dia do aniversário de Fard (BERG, 2009).

### 3.2 Os livros de Elijah: o preto em representações de um contra-imaginário

A doutrina da Nação do Islã está contida em um total de cinco livros fundamentais de autoria de Elijah Muhammad: I) *Message to the Blackman in America* (1965); II) *How to eat to live vol. 1* (1972); III) *How to eat to live vol. 2* (1972); IV) *The Fall of America* (1973); V) *Our saviour has arrived* (1975)<sup>139</sup>. Eles foram escritos anos após a fundação da Nação do Islã e de Fard ter desaparecido, ainda assim, “*It is difficult to distinguish between the teaching of Fard Muhammad and those of Elijah Muhammad. First, the former’s teachings survive almost exclusively within the writings of the latter. [...] Second, Elijah Muhammad claimed that almost all of his teachings came directly from Fard Muhammad, even decades later.*”<sup>140</sup> (BERG, 2009, p. 27).

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

*The reinterpretation, or rather reconceptualization of history was thus combined with a very practical program for changing behavior, one that built on strictly enforced self-discipline, and aimed at transforming habits stemming from enslavement which ensured continued subordination. This program provided an “ethos,” and new habits, proscribed sets of behaviors, and a framework of interpretation and evaluation, through which the individual with the support of the collective could be, at least partially, redeemed here and now<sup>141</sup> (Op. Cit., p. 172).*

<sup>139</sup> Tradução livre: “I) Mensagem ao homem Preto da América (1965); II) Como comer para viver vol. 1 (1972); III) Como comer para viver vol. 2 (1972); IV) A queda da América (1973); V) Nosso Salvador chegou (1975)”.

<sup>140</sup> Tradução livre: “É difícil distinguir entre os ensinamentos de Fard Muhammad e aqueles de Elijah Muhammad. Primeiramente, os ensinamentos do primeiro sobrevivem quase exclusivamente dentro dos escritos do último. [...] Segundo, Elijah Muhammad clamava que quase todos os seus ensinamentos vieram diretamente de Fard Muhammad, mesmo décadas depois”.

<sup>141</sup> Tradução livre: “A reinterpretação, ou melhor, a reconceituação da história foi assim combinada com um programa muito prático para mudança de comportamento, que se construiu a partir da estrita execução de autodisciplina e visasse a transformar hábitos derivados da escravidão, que asseguravam a continuação da subordinação. Esse programa fornecia um “ethos” e novos hábitos; prescrevia um conjunto de comportamentos e uma estrutura de interpretação e avaliação, através da qual o indivíduo, com o suporte do coletivo, poderia ser, ao menos parcialmente, resgatado aqui e agora”.

O imaginário instituído, como, consoante Baczko (1985), parte da realidade histórica que não se resigna a um mero ornamento intangível, teve seus bens simbólicos colocados em disputa pelos movimentos nacionalistas pretos. Numa tentativa de aplacar a dominação, quiçá quebrá-la, a Nação do Islã produziu um contra-imaginário a partir de novas representações sobre o afro-americano, derivadas de uma subversão das relações de sentido hegemônicas existentes no imaginário estadunidense da época. A seita definiu uma noção de pertencimento a uma raça divina, legitimada por representações de cunho mítico-religiosas que contrariavam as normas das hierarquias das identidades raciais.

O nacionalismo preto de cunho religioso, de acordo com Pinkney (1976), assumiu três formas: I) rejeição do Cristianismo e conversão a algum tipo de Islamismo; II) formação de grupos de negros dentro de igrejas protestantes e católicas; III) criação de uma teologia cristã negra que enfatiza a negritude de Deus em todas as suas formas. A Nação do Islã, como explícito no nome da seita, encaixa-se no primeiro modelo.

A base doutrinal da seita está no Islamismo, pois esse é tido como uma religião verdadeiramente negra, dado que a maioria dos africanos, segundo Elijah Muhammad (1965), era islâmica. Por conseguinte, os afro-americanos seriam naturalmente maometanos. Já o Cristianismo, para Fard (MUHAMMAD, 1965), seria um culto branco responsável pelo sofrimento dos seres humanos de tez escura. A igreja cristã jamais se opôs à escravidão, inclusive, apoiou a exploração do trabalho compulsório. Ela iludiu e conspurcou o negro ao convertê-lo a uma religião falsa, cuja interpretação dos textos sagrados era controlada pelos brancos para evitar o acesso à verdade e revoltas negras. Somente o Islã seria verdadeiro, todos os profetas – Jesus, Moisés, Maomé, etc. – eram islamitas em realidade e pregavam o retorno de Alá, que assumiu forma imanente de homem: Fard, o *mahdi*. Em várias passagens dos livros, Fard é chamado de Alá, como, por exemplo: “*Only Allah, our Loving and Most Merciful God Who came in the person of Master Fard Muhammad in 1930, will accept us*”<sup>142</sup> (MUHAMMAD, 1974, cap. 9, § 2).

O Islã heterodoxo de Elijah e Fard era uma tradução simbólica para a situação e a cultura afro-americana, não era a mesma religião professada em Meca. Consistia em uma reformulação religiosa com vistas à reforma da vida cultural, política, social e econômica da população preta dos Estados Unidos da América. Tal reformulação porque

Os movimentos proféticos são, pois, inovadores e populares. Mas eles o são na medida em que representam, na dinâmica religiosa dos povos, conjunturas críticas e nodais,

---

<sup>142</sup> Tradução: “Apenas Alá, nosso Amado e Mais Misericordioso Deus, que veio, na pessoa do Mestre Fard Muhammad em 1930, nos aceitará”.

nas quais se criou uma tensão ou divergência particular entre a tradição religiosa nas suas formas tendenciosamente inertes e estáticas, amadurecidas sobre experiências ou exigências devidas a eventos, transformações, contatos ou choques. As formas tradicionais da vida religiosa, nestas conjunturas particulares, mostram toda a sua insuficiência e incapacidade (LANTERNARI, 1974, p.338).

Berg (2009) acredita que a opção pelo Islã possui justificativas simbólicas em um discurso nacionalista preto. Primeiramente, porque ele foi posicionado pelo europeu como a antítese do Cristianismo ainda no Medievo. O euro-americano perpetuou tal ideia, temendo-o e odiando-o. Segundo: o Islã é associado à África, tanto pelos brancos, quanto pelos negros, havendo, inclusive, a crença de que essa religião nunca adotou práticas escravistas, permanecendo imaculada. Em terceiro lugar, continua o autor, ao Islamismo foi atribuído o papel de antagonista ao Cristianismo, assim como o negro em relação ao branco, portanto, havia uma identificação advinda da exclusão, necessária para a constituição de identidades. Quarto, era uma religião independente do europeu e seus descendentes – maioria cristã –, não estando centrada na Europa. Quinto, o Islã tinha a reputação de resistir fortemente aos inimigos. Sexto, a justiça redistributiva do Corão era atraente para quem sofria as perseguições do racismo. Sétimo, a teologia maometana unitária era mais simples de compreender que o trinitarismo bíblico. Oitavo, a ética social preocupada com a ajuda mútua encaixava-se no discurso dos grupos negros. Nono, a ausência de uma hierarquia eclesiástica dentro do Sunismo e o pouco contato com essa religião deixavam um espaço para líderes carismáticos, como Fard e Elijah, inventarem suas seitas heterodoxas. Em seus textos, Elijah reverteu o significado concedido à pessoa preta e ao Maometismo pela racialização e pelo “islamicismo” respectivamente.

O “islamicismo” é uma retórica cultural surgida no período colonial, escreve Timothy Marr (2006). Apresenta o Islamismo como o outro; a antítese ideal da cultura americana; o bárbaro despótico devastador do civilizado; o moralmente corrupto. Correntes protestantes enxergavam os muçulmanos como flagelos temporários responsáveis por punir os cristãos pecadores. A remoção desse inimigo abriria as portas para o retorno de Jesus. Elijah reverteu essa escatologia, colocando o Islamismo como a religião libertadora das falsidades produzidas pelos brancos, verdadeiros flagelos do povo originário.

A conversão para uma religião distinta da cristã não foi a única medida adotada pelos afro-americanos. Diante de igrejas brancas que não permitiam sua entrada, ao invés de abrirem mão do seu credo, alguns afro-americanos, para prosseguirem cristãos, fundaram igrejas que atendessem a população negra, ainda que ligadas à estrutura eclesiástica branca existente. A classe média negra costumava frequentar igrejas predominantemente brancas que permitiam sua presença. Entretanto, a segregação racial atingiu as igrejas, a maioria delas manteve

normativas rígidas até os anos de 1960, quando, por lei, se forçou a dessegregação em diversos tipos de estabelecimentos.

. Pinkney (1976) afirma que negros que frequentavam igrejas predominantemente brancas, frente à reverberação do movimento dos direitos civis, reivindicaram mais poder e participação dentro das paróquias, o que os impulsionou à militância política com mais ardor. Em meio aos brancos, demandavam que a cristandade servisse à libertação do negro, contra o racismo, o imperialismo e o egoísmo. Em todos os grandes grupos religiosos brancos cristãos – presbiterianos, metodistas, batistas, etc. – havia ramificações negras que buscavam forçar suas igrejas a atentarem para a comunidade afro-americana. A *National Committee of Black Churchmen*<sup>143</sup> foi uma organização a desempenhar esse papel de incentivo à transformação da igreja branca, batalhando por uma teologia cristã que apoiasse a causa dos negros.

James H. Cone (*apud* PINKNEY, 1976), teólogo afro-americano da *Union Theological Seminary*<sup>144</sup>, dizia que o Cristianismo era uma religião de libertação, logo, para alcançar seu objetivo, devia pregar uma teologia negra, ou seja, uma teologia na qual deus se unia ao oprimido – no caso em questão, ao negro, pois reconhecia as diferenças entre as cores/raças – a favor de sua libertação. A teologia negra auxiliava na constituição da negritude, fortalecendo a identidade ao aproximá-los dos ensinamentos de um revolucionário, Jesus Cristo, além de estimular a autodeterminação e o comunitarismo, enfatizando a vida terrena.

As primeiras congregações organizadas e compostas somente por negros, separadas da estrutura eclesiástica branca, atuaram mais voltadas às preocupações da ordem do sagrado (pós-vida e cuidado espiritual), apesar de alguns ministros negros dedicarem-se às lutas temporais antiescravistas: Nat Turner e Gabriel Prosser. Posteriormente, surgiram lideranças de congregações negras, como Henry M. Turner, da Igreja Metodista Episcopal Africana, que defendeu o fim da lealdade aos Estados Unidos e a emigração para a Libéria. George Alexander McGuire, da Igreja Ortodoxa Africana da UNIA, apoiava as ideias de Marcus Garvey e, assim como Turner, declarava ser negro Deus. Albert Cleage, do Templo da Madona Preta, posteriormente chamado de *Pan African Orthodox Christian Church*<sup>145</sup>, alegava que havia provas históricas de que Jesus Cristo era um revolucionário negro, que conduziria o povo escolhido para o seu lar, a África. Certas congregações negras, como a de Albert Cleage, viam a igreja como um ponto de unidade, capaz de consolidar um espírito nacional e organizar a comunidade em prol do estabelecimento de uma nova nação e de um novo Estado – a “Terra

<sup>143</sup> Tradução livre: “Comitê Nacional dos Clérigos Negros”.

<sup>144</sup> Tradução livre: “Seminário da União Teológica”.

<sup>145</sup> Tradução livre: “Igreja Pan-africana Cristã Ortodoxa”.

Prometida” em vida. Jesus Cristo era o salvador para alguns afro-americanos. Para a Nação do Islã, ele permanece sendo uma figura relevante, cujos ensinamentos foram corrompidos pelos brancos, mas que, através do *mahdi*, seriam verdadeiramente revelados, junto das demais palavras de Alá.

Elijah Muhammad, no prefácio do livro “*Our saviour has arrived*” (1975), informava ensinar a sabedoria suprema revelada a ele pelo próprio Alá, personificado em Wallace Fard. Avisava que nenhum outro homem podia transmiti-la, porque ele foi o encarregado desta mensagem. Com o apoio de Alá, ele levaria ao inimigo sua condenação. O prefácio já coloca um homem preto como o único detentor da verdade suprema capaz de sentenciar o branco ao inferno. Os demais movimentos negros, Elijah dizia à época: “*have good intentions, but they just don't have the right instruments to work with, and they do not know how to use the instruments, since they were not appointed to do the job*”<sup>146</sup> (MUHAMMAD, 1965, cap. 133, § 28). No decorrer dos livros, o afro-americano abandona a posição subalterna ao qual fora relegado dentro do discurso racializante elaborado pelo euro-americano, passando a representar-se como descendente do próprio Alá e sua tribo preta de Shabazz, guiado pela sabedoria do profeta e do *mahdi*.

Elijah reconhecia sua situação de não-membro da nação em seu texto: “*You are no national; you are no citizen of this country! The only citizen here is white. You are not American; the only American is white. You can't be Americans unless you are white. But you can be a slave for the Americans*”<sup>147</sup> (MUHAMMAD, 1975, cap. 11, § 42). A identidade nacional não abarcou os inferiorizados pelas representações sustentadas pelos construtores da nação dos Estados Unidos. Elijah (Op. Cit.) ressaltava que essa exclusão se mantinha, por isso, o negro continuava a ser explorado pelo branco em condições semelhantes à de um cativo, destarte, caberia aos afro-americanos se organizarem em prol de mudanças. Teriam de montar uma economia própria para poderem sustentar, futuramente, um Estado próprio, que poderia ou não ser na África.

No capítulo onze de “*Our Savior has arrived*”, Elijah (MUHAMMAD, 1975, §42) pedia o retorno dos Pretos para seu país nativo fazendo menção ao continente africano, região de alta concentração de pretos de onde se retirou os trabalhadores escravizados levados para a América, tratando-o como um todo homogêneo, porém valorizado positivamente: “*You have to make*

---

<sup>146</sup> Tradução livre: “têm boas intenções, mas eles apenas não têm os instrumentos corretos para trabalhar e eles não sabem como usar os instrumentos, porque não foram designados para o trabalho”.

<sup>147</sup> Tradução livre: “você não são nacionais; você não são cidadãos deste país! O único cidadão aqui é branco. Você não são americanos; o único americano é branco. Você não podem ser americanos a não ser que você sejam brancos. Mas você pode ser um escravo dos americanos”.

*yourself now a citizen of Africa, your native country*”<sup>148</sup>. Essa homogeneidade africana foi parcialmente herdada do imaginário europeu colonial, que pensava a África como amorfa, de regiões e povos indistintos em sua condição primitiva. “O termo África é [...] uma construção moderna, que se refere a uma variedade de povos, tribos, culturas e línguas cujo principal ponto de origem comum situava-se no tráfico de escravos” (HALL, 2013, p. 34). A Libéria havia sido erigida naquele continente para abrigar negros retirados dos Estados Unidos, talvez isso fizesse Elijah enxergar naquele continente uma possibilidade de criação do Estado que ele reivindicava. Além disso, outras lideranças afro-americanas anteriores à Nação do Islã, como Alexander Crummell, Henry McNeal Turner e Marcus Garvey, haviam desejado e, até mesmo, tentado pôr em prática tal ideia de emigração para formação de um Estado negro na África.

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

*We want freedom. We want a full and complete freedom. We want justice. Equal justice under the law. We want justice applied equally to all regardless of creed, class or color. We want equality of opportunity. We want equal membership in society with the best in civilized society. We want our people in America whose parents or grandparents were descendants from slaves to be allowed to establish separate state or territory of their own – either on this continent or elsewhere. We believe that our former slave master are obligated to provide such land and that the area must be fertile and minerally rich. We believe that our former slave-master are obligated to maintain and supply our needs in this separate territory for the next 20 or 25 years until we are able to produce and supply our own needs. [...] We want every black man and woman to have the freedom to accept or reject being separated from the slave-masters' children and establish a land of their own*<sup>149</sup> (MUHAMMAD, 1965, cap. 74, § 1, 2, 3, 4, 5).

Permanecer ou separar-se era uma atitude voluntária, no entanto, ele aconselhava aqueles que quedassem em território estadunidense a organizarem-se de modo cooperativo para escapar do domínio ideológico branco e alcançar uma integração justa. Uma classe política negra precisaria

<sup>148</sup> Tradução livre: “Vocês têm de fazer vocês mesmos agora um cidadão da África, seu país nativo”.

<sup>149</sup> Tradução livre: “Nós queremos liberdade. Nós queremos uma ampla e completa liberdade. Nós queremos justiça. Justiça igual sob a lei. Nós queremos justiça aplicada igualmente a todos, independentemente da crença, classe ou cor. Nós queremos igualdade de oportunidade. Nós queremos ser membros iguais, com o melhor da sociedade civilizada. Nós queremos que nosso povo na América, cujos pais ou avós foram descendentes de escravos, sejam consentidos a estabelecer um estado separado, ou território deles mesmos – neste continente ou em outro. Nós acreditamos que nossos antigos mestres de escravos são obrigados a fornecer tal terra e que a área deve ser fértil e mineralmente rica. Nós acreditamos que nossos antigos mestres escravizadores são obrigados a manter e suprir nossas necessidades neste território separado pelos próximos 20 ou 25 anos, até nós estarmos aptos a produzir e suprir nossas próprias necessidades. [...] Nós queremos que todo o homem e mulher negro tenha a liberdade de aceitar ou rejeitar ser separado dos filhos dos mestres de escravos e estabeleça uma terra para eles mesmos”.

formar-se para defender os interesses da raça no congresso e demais órgãos governamentais. Os anseios expressos delineavam uma posição contrária ao integracionismo anti-racialista<sup>150</sup>, ao branqueamento, à assimilação cultural, pois Elijah acreditava “*that the offer of integration is hypocritical and is made by those who are trying to deceive the black peoples into believing that their 400-year-old open enemies of freedom, justice and equality are, all of a sudden, their friends*”<sup>151</sup> (Op. Cit., cap. 74, § 9). A permanência naquele país não deveria perpetuar condições de dependência, submissão e exploração.

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

O nacionalismo preto da Nação do Islã reivindicava um território para o autogoverno da população preta, onde fosse possível a apropriação do espaço e a administração sem nenhum tipo de influência colonialista. Almejava a infundir uma solidariedade entre seus membros para consolidar uma comunidade dotada de autonomia, capaz de gerir seu funcionamento. A reavaliação de si a partir do discurso mitológico impulsionava um fortalecimento da autoestima, necessária para cristalização de um grupo de resistência. O orgulho racial era escudo e espada contra um imaginário repressor, o qual instigava o desejo de branqueamento nos não-brancos. A fé num deus preto congregava, abrindo caminho para uma possível superação da dominação branca. A descolonização da mente não implicava um apagamento completo da cultura norte-americana de suas mentalidades, assim como não acarretava em uma retomada de um simbolismo étnico puro anterior ao tráfico negreiro, ou da adoção das práticas e costumes de algum país africano contemporâneo. O nacionalismo preto da seita, conseqüentemente, reunia características enumeradas por vários dos autores citados na introdução da dissertação.

---

<sup>150</sup> O antirracismo era uma visão defendida por escritores como Jean Toomer e outros expoentes do Renascimento do Harlem (WOODSON, 1999), cuja premissa básica sustentava a ideia de que não havia diferenças entre os seres humanos, logo, a integração dos cidadãos estadunidenses deveria ser feita se apagando os marcadores sociais atrelados à concepção de raça no país. O antirracismo (Ibidem) divergia, no entanto, não se posicionava de maneira diametralmente oposta, porque arguia a favor da inserção racial; considerando, porém, o peso carregado por cada um dos grupos formadores da nacionalidade estadunidense ao longo da história. Embora se quisesse o fim da desigualdade social e jurídica, esse passado persistia, influenciando sobre a constituição do sujeito psíquico das pessoas, não podendo ser descartado. Os significados atribuídos aos caracteres físicos intervinham diretamente nas relações interpessoais, por conseguinte, o antirracismo combatia o preconceito sem cerrar os olhos aos marcadores raciais, ainda mais em um período marcado pela influência do racismo científico.

<sup>151</sup> Tradução livre: “que a oferta de integração é hipócrita e é feita por aqueles que estão tentando enganar os povos pretos para acreditarem que, depois dos 400 anos como inimigos da liberdade, justiça e igualdade, eles se tornaram, de repente, amigos”.

Não obstante ter havido servos no território das Treze Colônias provindos tanto da Europa, quanto da África, a estrutura colonial afetou de maneira diversa cada um dos grupos submetidos a esse regime de trabalho.

No caso dos servos europeus contratados, é claro, eles e seus patrões compartilhavam boa parte de um passado comum, em termos da língua e de certas crenças e valores, com o que, até certo ponto, reduziam o abismo do *status* entre os que detinham e os que não detinham o poder. Entretanto, quando os senhores eram europeus e seus trabalhadores eram africanos, as diferenças de *status* e poder eram reforçadas não somente pelas diferenças físicas, mas também – sobretudo a princípio – pelas diferenças culturais. [...] [A hierarquia] não significava, necessariamente, que as culturas dos detentores do poder pudessem inevitavelmente sobreviver de maneira mais intacta que as dos africanos escravizados que eles controlavam. Mas as duas situações implicavam diferenças muito substanciais no modo como as novas formas culturais poderiam desenvolver-se no contexto do Novo Mundo (MINTZ e PRICE, 2004, p. 22).

Ser negro era o mesmo que ser considerado um forasteiro, conceito de Stuart Hall (2013), isto é, as condições do nascimento não permitiam ser um cidadão em sua plenitude, os resquícios biológicos e culturais afro impediam o pertencimento por completo à comunidade dos Estados Unidos. Por compartilhar características com os outros não-negros que ocupavam o mesmo território, mas também carregar caracteres peculiares aos demais afro-americanos, o sentimento comunitário e nacional maculava-se por um deslocamento identitário, no qual havia uma dificuldade de sentir-se coirmão de todos que estavam ao redor. Havia uma sensação de ser estrangeiro, por consequência do processo de diáspora forçada pela escravidão, na terra onde se nasceu, não havendo garantias de que em um outro local, países africanos por exemplo, isso cessasse, pois lá também não existiria uma identificação plena com as etnias e nacionalidades locais, já que se possuía traços estadunidenses, os quais poderiam não se harmonizar com os símbolos e hábitos locais.

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

Wunenburger (2007) afirma que entre os ingredientes da confecção do imaginário estadunidense está um maniqueísmo ontológico e moral. Os cidadãos brancos dos Estados Unidos, sob influência de uma estrutura de base calvinista, percebem-se como os eleitos do novo reino de Deus na terra, conseqüentemente, como míticos homens bons. Cabe a eles enfrentarem o mal externo – o Diabo, o outro hostil – e o interno – as nódoas existentes dentro do próprio grupo. O bem, sempre vencedor, nega ou destrói o outro hostil; resgata/salva os males internos, devolvendo-lhes a bondade. A Nação do Islã apropriou-se do maniqueísmo

estadunidense, refazendo-o de um modo em que o bem estava no muçulmano preto, cuja antropogênese provinha dos atos de Alá, uma das deidades originais. Era o negro quem teria sua essência ressuscitada e sobreviveria ao juízo final para guiar um mundo livre das maldades das pessoas brancas.

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

Ser descendente de Alá significa ser islâmico por natureza, logo, livre. Noble Drew Ali (*apud* BERG, 2009), fundador do Templo Americano da Ciência Moura, destacava que as *Black Laws*<sup>152</sup> da Virgínia e as leis de Jim Crow impunham a escravidão aos negros, não aos mouros, conseqüentemente, ele e seus seguidores jamais poderiam ser escravizados, ou terem seus direitos tolhidos por tais códigos. Noble classificou-se em outra categoria racial numa tentativa de desviar-se dos efeitos das leis segregacionistas. No jogo identitário e representacional, cabia a ele recuperar as verdadeiras raízes dos mouros, que, confusos pelas práticas dos brancos, deixaram-se serem rotulados de negros. Uma construção simbólico-discursiva para rodear os seus de representações que os protegessem dos abusos positivados pelo grupo dominante anglo-saxão. Elijah supostamente foi influenciado por esta ideia, afirma Berg (2009).

No capítulo onze (MUHAMMAD, 1975) é explicada a cosmogonia da Nação do Islã. Em meio a um universo mergulhado em completa trevas, surgiu um átomo de vida preto, porquanto não havia luz, nem quaisquer outras cores. O desenvolvimento dos átomos originou os elementos que compõem o universo. Em certo instante, Alá autocriou-se e, então, iniciou-se a Tribo de Shabazz, formada pelos homens originais pretos criados através do esperma do primeiro ser, lançado na escuridão do universo. Por ser deveras antiga a existência da tribo, não há registros exatos de seu surgimento. O livro declara que o “*Black man*” surgiu há mais de sessenta e seis trilhões de anos. A crença na origem comum, Poutignat e Streiff-Fenart (2011)

---

<sup>152</sup> Tradução livre: “Leis Pretas”.

alegam, serve para naturalizar e reificar atributos como marcadores de pertencimento a um grupo.

Entre os primeiros homens encontrava-se Yakub. Dotado de alta inteligência, ele foi capaz de fazer humanos de outras cores a partir de experiências com o barro, concebendo por último – apenas seis mil anos atrás – o branco. A raça caucasiana é descrita da seguinte maneira por Elijah: *“The Yakub made devils were really pale white, with really blue eyes; which we think are the ugliest of colors for a human eye. They were called Caucasian – which means, according to some of the Arab scholars, One whose evil effect is not confined to one's self alone, but affects others”*<sup>153</sup> (MUHAMMAD, 1965, cap. 56, § 98). Demonstrava-se desdém pelos traços fenotípicos da outra raça, ao mesmo tempo em que se associou o nome “Caucasiano” à maldade, colocando-os como fonte dos problemas para si e para os demais. As representações negativas foram retiradas dos traços negroides para serem atiradas nos caucasoides, infamando o outro para se elevar.

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

O pensamento científico perpassa o discurso da Nação do Islã, da antropogonia até a escatologia, mas invertendo a motivação colonial de ciências modernas eurocêntricas, como a Eugenia<sup>154</sup>. O Preto não deveria ser extinto por via de métodos de seleção artificial que selecionassem os atributos brancos europeus como parâmetros de perfeição. Em verdade, Elijah, em diversas passagens, como será visto adiante, obstava ao casamento inter-racial,

---

<sup>153</sup> Tradução livre: “Os demônios feitos por Yakub eram realmente pálidos, com olhos bem azuis, que nós pensamos ser a cor mais feia para olhos humanos. Eles foram chamados Caucasianos – que significa, de acordo com alguns intelectuais árabes, aquele cujos efeitos maléficis não se restringem a si apenas, mas afetam os outros”.

<sup>154</sup> Eugenia aqui é tratada como ciência, pois não é a falha e as atrocidades que dela surgiram por consequência que a excluem de ser ciência. A racionalidade, o método empírico de repetição, a objetividade, entre outras características da ciência moderna positivista marcam as teorias eugênicas. Suas mazelas foram racionalmente elaboradas, não podendo ser atribuídas somente ao campo do irracional. Não se pode eximir a ciência e a razão de seus crimes considerando seus desvios como algo puramente irracional. Pelo contrário, deve-se reconhecer as falhas da razão e, também, sua crueldade (VARGAS, 2011).

visando a preservar sua raça mais próxima de suas características divinas originais. Elijah não indicava quais casais deveriam unir-se em matrimônio para salvar os Pretos, porém instigava matrimônios endogâmicos.

A genealogia pré-adâmica da Nação do Islã foi uma tentativa, tal qual a do mito ariano<sup>155</sup> (POLIAKOV, 1974), de estipular uma origem diferente do inimigo. Repudiou-se a origem humana bíblica. Um Preto de terras asiáticas criara Adão e Eva para executar seus objetivos sórdidos de conquista do poder. A origem dos muçulmanos pretos estava em Alá e na Tribo de Shabazz, os quais não eram europeus, nem semitas. Assim como o mito ariano que buscava a fonte do gênero humano em terras asiáticas – Índia, principalmente, de onde teria vindo os arianos indo-europeus – desligadas dos mitos semíticos, a Nação do Islã afirmava que a origem da humanidade acontecera em um local ora chamado de Ásia Oriental, ora de África, em um paraíso distinto do Éden da Bíblia. O parentesco entre Pretos e semitas inexistia. Segundo Elijah (MUHAMMAD, 1973), por mais que em alguns trechos ele compare seu povo aos judeus escravizados na antiguidade, os judeus haviam contribuído com a escravização dos Pretos e não mereciam confiança.

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

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

*Yakub's made devils were driven out of Paradise, into the hills of West Asia (Europe), and stripped of everything but the language [...] To make sure, the Muslims, who lived along the borders of East and West Asia, were ordered to patrol the border to keep*

<sup>155</sup> “Ariano” deriva de “arya”, “nobre” em sânscrito. Diversos pensadores, muitos deles buscando a construção de uma mitologia nacional, tentaram explicar a origem humana e situar a primeira língua a surgir. Refutaram a origem judaico-cristã e atribuíram à humanidade origem em regiões asiáticas, como Índia, Cáucaso e China. Alguns mitos arianos serviram como uma forma de negar parentesco com judeus, associando a origem de uma raça a um povo mítico supostamente bem desenvolvido, cuja perfeição foi alcançada ao se estabelecerem na Europa e lá evoluírem.

*Yakub's devils in West Asia (now called Europe), so that the original nation of black man could live in peace; and the devils could be alone to themselves, to do as they pleased, as long as they didn't try crossing the East border*<sup>156</sup> (Op. Cit., cap. 55, § 110 - 111).

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

Eles foram capazes de se organizarem e dominarem os Pretos durante o interregno em que Alá se retirara do plano terreno (MUHAMMAD, 1965). Foi-lhes reservado um período de teste – fracassado devido à falsidade e ao egoísmo da raça – de seis mil anos de mando sobre o mundo que acabaria em 1914, entretanto, os afro-americanos “*have been made so completely mentally dead by the enemy (white race)*”<sup>157</sup> (MUHAMMAD, 1975, cap. 5, § 6), o que prolongou o domínio até os anos 60. Esse período de teste poderia ser visto como o fatalismo religioso que gerou a estrutura tomada pela branquitude à qual o Preto foi submetido, que o *mahdi* viria destruir (DESROCHE, 1985; LANTERNARI, 1974).

*After that time [período de seis mil anos], the original black nation would give birth to one, whose wisdom, knowledge and power would be infinite. One, whom the world would recognize as being the greatest and mightiest God, since the creation of the universe. And, that He would destroy Yakub's world and restore the original nation, or ancient nation, into power to rule forever. This mighty One, is known under many names. He has no equal. There never was one like Him. He is referred to in the Bible as God Almighty, and in some places as Jehovah, the God of Gods, and the Lord of Lords. The Holy Quran refers to Him as Allah, the One God; beside Him, there is no God and there is none like Him; the Supreme Being; the mighty, the wise, the best knower; the light; the life giver; the Mahdi (this is He, Whom I have met and am missioned by)*<sup>158</sup> (MUHAMMAD, 1965, cap. 55, § 60, 61, 62).

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

---

<sup>156</sup> Tradução livre: “Os demônios feitos por Yakub foram forçados a partirem do Paraíso em direção às colinas da Ásia do Oeste (Europa) e despojados de tudo, menos da linguagem [...] Para garantir, os muçulmanos que viviam nas fronteiras da Ásia do Leste e do Oeste, foram ordenados a patrulhar a fronteira para manter os demônios de Yakub na Ásia do Oeste (agora chamada de Europa), para que a nação original do homem preto pudesse viver em paz, e os demônios pudessem estar sozinhos com eles mesmos para fazerem o que quisesse, desde que eles não tentassem cruzar a fronteira Leste”.

<sup>157</sup> Tradução livre: “foram feitos, por completo, mentalmente mortos pelo inimigo (raça branca)”.

<sup>158</sup> Tradução livre: “Depois daquele período, a nação preta original daria luz a alguém, cuja sabedoria, conhecimento e poder seriam infinitos. Alguém a quem o mundo reconheceria como sendo o maior e o mais poderoso deus desde a criação do universo. E que ele destruiria o mundo de Yakub e restauraria a nação original, ou nação antiga, no poder para governar para sempre. O Poderoso é conhecido por muitos nomes. Não há ninguém igual a ele. Nunca houve alguém como ele. Referem-se a ele na Bíblia como Deus, Todo-poderoso, e em alguns lugares como Jeová, o Deus dos deuses e o Senhor dos senhores. O sagrado Corão refere-se a ele como Alá, o único Deus; além dele não há nenhum deus e nada como ele; o Ser supremo; o poderoso, o sábio, o maior conhecedor, a luz, o gerador de vidas, o Mahdi (Esse é ele, quem eu conheci e por quem fui incumbido)”.

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

Mircea Eliade (2013) explica que, para a pessoa religiosa, há elementos essenciais que precedem a existência. Os mitos detalham os eventos ocorridos desde a origem das primeiras coisas no universo em um tempo a-histórico cosmogônico de definições ontológicas, mas também versam sobre um tempo histórico simultaneamente divino e humano posterior à cosmogonia. Esse segundo momento do tempo mítico “é sempre uma história divina, pois os personagens são os Entes Sobrenaturais e os Ancestrais míticos” (Ibidem, p. 85) que vivenciam os dramas primordiais. A mitologia esclarece como e o porquê de a pessoa ser constituída daquela forma, além de detalhar as origens da estrutura social. Os livros de Elijah Muhammad, de certo modo, encaixam-se na perspectiva de Mircea Eliade, porque narram o surgimento do primeiro átomo preto, que posteriormente se multiplicaria para originar tudo. Ademais, contam o surgimento de Alá e de sua tribo original, da qual descendem os pretos muçulmanos, assim como o dos seres adâmicos. Por fim, dá sua versão do drama primordial dos Pretos: a dominação branca enquanto Alá estava afastado, o que colocou eles na condição subalternidade.

Variadas religiões apresentam o distanciamento do demiurgo, do ente supremo, em algum momento do tempo mítico (ELIADE, 2013). O silêncio divino que resta devido à transcendência absoluta de deus causa a indiferença dos seres humanos em relação a ele. A distância não destrói o pensamento religioso, contudo, no caso da Nação do Islã, a ausência provocou a subjugação; o esquecimento de seu credo originário e a morte mental dos Pretos. Entretanto, Alá retornou na figura de Fard Muhammad para ressuscitar seu povo, para fazê-lo recobrar sua consciência por meio do conhecimento de sua história. De acordo com Eliade, “para o *homo religiosus*, a existência real, autêntica, começa no momento em que ele recebe a comunicação dessa história primordial e aceita suas consequências” (Op. Cit., p. 85). O Preto da Nação do Islã conheceria sua origem, por isso, conseguiria romper com a existência falsa impelida a ele pelo branco, na qual vivia sob uma máscara que o embranquecia, imerso em uma realidade deturpada pelas representações elaboradas pelos caucasianos.

Os 400 anos de escravidão traumatizaram o Preto, dificultando sua ressurreição, mesmo após a abolição. Os impactos de tal regime de trabalho não foram totalmente previstos pelas

deidades escritoras. A identidade atribuída pelo branco ao Preto o conspurcou profundamente, obstaculizando a recuperação de sua identidade verdadeira (MUHAMMAD, 1975). Sob o domínio dos inimigos, o Preto foi “*called a ‘Negro’ by them [brancos]. The name means something dead, lifeless, neutral (not that nor this)*”<sup>159</sup> (Op. Cit., cap. 19, § 21). Essa visão do negro como morto, neutro, passivo, não é muito conivente com a história, porque os negros, apesar de retirados à força de seus lugares e culturas, recompuseram-se fundando novas formas de ser indivíduo no território americano, agindo através da revolta, ou da negociação, ou da encenação, etc. (MINTZ e PRICE, 2004). O afro-americano, perante o escravagismo, por mais avassalador que ele tenha sido com as identidades pessoais, pelo fato de tê-lo reduzido à condição de propriedade e ocasionado a perda de sua posição social original, não aceitou se tornar um mero objeto. Conquanto propriedade, o cativo agia, escrevia, revoltava-se, adaptava-se, etc. Por mais que os horrores das experiências de trabalhadores escravizados negros estejam em condições inenarráveis, cuja incomparabilidade dificulta reduzi-las ao discurso representacional histórico ou literário, o objetivo branco de extinguir mentalmente, por meio de uma violência física e simbólica traumática, o Preto ficou inconcluso, possibilitando sua recuperação com a ajuda do *mahdi*. O discurso religioso, permeado por traços técnico-científicos, intentou dar uma forma dizível à catástrofe da escravidão e todo processo de subjugação do negro com o objetivo de despertá-lo para seu verdadeiro eu e curá-lo das doenças geradas pela escravização. Elijah (1965, cap. 43, § 3) disse: “*It is the aim of Allah (God) in giving Islam to you and me; to unite us; to remove fear, sorrow, sickness, and to bring us into that heavenly life, peace of mind and contentment*”<sup>160</sup>.

A seita, portanto, repudiava o termo usado pelo branco para denominar e classificar o Preto como inferior. O termo “negro”, de origem ibérica, foi associado à cor da pele pelos portugueses e espanhóis quando esses passaram a empregar mão de obra escravizada em suas colônias (DEPESTRE, 1980). Barbados, colônia britânica, racializou os códigos escravistas em 1661, tornando “negro” e “escravo” sinônimos (ROEDIGER, 2010). Os cativos pertenciam a diversas etnias de tez escura, sobretudo bantos. A identificação, que outrora se referia ao local de proveniência e a cultura, vinculou-se à cor da pele, porque o tráfico negreiro, ao longo do tempo, debilitou o elo com a memória e a identidade original ao separar grupos capturados

---

<sup>159</sup> Tradução livre: “chamado ‘Negro’ por eles. O nome significa algo morto, sem vida, neutro (nem isso nem aquilo)”.

<sup>160</sup> Tradução livre: “É o objetivo de Alá (Deus) dar o Islã para você e para mim, para nos unir; para remover o medo, o sofrimento, a doença e para nos trazer uma vida paradisíaca, com paz mental e contentamento”.

durante o processo de venda dos trabalhadores escravizados, misturando os indivíduos de uma etnia com outros de diferentes origens.

O vocábulo empregado no inglês norte-americano para se referir à cor da pele foi escolhido pela seita para nomear a raça à qual pertence, ou seja, “*Black man*”. A restauração da identidade original dos afro-americanos se daria, segundo Elijah (1975), por via da reeducação, do ensino da verdade sobre si e sobre aqueles que os despojaram inclusive de parte das memórias durante o escravagismo.

A forma como se referir ao trabalhador escravizado vindo da África variou bastante, permanecendo o debate hodiernamente em relação aos seus descendentes. Entre as nomenclaturas que foram utilizadas estão: “*African, Colored, Negro, Black, Afro-American, African-American, and African American have all been names of choice at one time or other, usually with some overlap and with fierce debate about capitalization and the use of hyphens. Indeed, on the 2000 census, the check box was marked “Black or African American”*”<sup>161</sup> (CORBOULD, 2009, p.1). No século XVIII alguns descendentes de africanos livres se diziam “*African*”, afirma Clare Corbould (Op. Cit.), devido a influência dos cativos que chegavam pelo tráfico negreiro e que circulavam pelo mesmo espaço, permitindo o contato com costumes vindos de seu continente de origem. Instituições como a “*African Methodist Episcopal Church*”, fundada em 1816, ostentavam em seu nome a palavra. Entretanto, “*using ‘African’ to describe themselves also reflected a loss of specific ties to particular places; the slaves who arrived in the New World had a much more regional than continental sense of themselves*”<sup>162</sup> (Op. Cit., p.2). Estava-se constituindo uma identidade lastrada no compartilhamento de experiências geradas pela escravidão, enquanto se abandonava as especificidades locais.

As diásporas negras, consoante Goli Guerreiro (2009), que começam com o deslocamento provocado pelo tráfico negreiro para as Américas, produziram uma nova estética. Um de seus caracteres é a ausência de ideia de origem, raízes e nação. Essa estética auxiliou na formação de discursos identitários baseados em diferenças raciais, pois suprimiu divisões de acordo com a origem espacial e a etnia, permitindo unir pessoas de pele escura retiradas à força de diversos locais da África. A indivisibilidade uniu iorubas, geges, mbundos, etc. em uma

---

<sup>161</sup> Tradução livre: “Africano, de Cor, Negro, Preto, Afro-americano, Africano-americano e Africano Americano foram todos nomes escolhidos em um momento, ou outro, geralmente com alguma sobreposição e com debate feroz acerca de maiusculizar e do emprego dos hifens. De fato, no censo de 2000, a opção era marcada ‘Preto ou Africano Americano’”.

<sup>162</sup> Tradução livre: “usar “Africano” para descrever eles mesmos também reflete uma perda de laços específicos com um lugar particular; os escravos que chegavam no Novo Mundo tinham muito mais noção do regional que do continental em relação a si mesmos”.

única categoria: negro. O continente africano era lembrado de forma mítica por certos grupos de nacionalistas pretos, como um lugar sem divisões de onde todos vieram.

“As culturas do Atlântico negro criaram veículos de consolação através da mediação do sofrimento. Elas especificam formas estéticas e contraestéticas e uma distinta dramaturgia da recordação que caracteristicamente separam a genealogia da geografia, e o ato de lidar com o de pertencer” (GILROY, 2012, pág. 13). Paul Gilroy remete, principalmente, à música ao fazer a afirmação acima, entretanto, os grupos de apoio, religiosos ou não, acabaram servindo de veículo de consolação e oposição, os quais colaboraram com o ato de lidar com a realidade americana. O autor afirma que o Atlântico negro produz culturas sincréticas. Conquanto unidos pela cor, os afro-americanos não possuem uma cultura africana e, sim, uma mistura conforme o contexto, o espaço e a interação intergrupar dentro do qual se inseriram. A Nação do Islã, em sua contraestética, elaborou uma dramaturgia da recordação de fundo histórico e mitológico, com a origem da genealogia preta ocorrendo em uma outra concepção geográfica – Ásia Oriental (África mais Oriente Próximo) –, numa outra ontologia do lugar-casa, que não se encontra nos Estados e continentes criados sob influência do discurso representacional europeu.

Stuart Hall (1997) assevera que representar é se valer dos signos da linguagem para significar o mundo. Os símbolos construídos socialmente servem para trazer à mente aquilo que eles representam através da descrição, da imaginação, ou daquilo que eles retratam. A transmissão dos significados pela linguagem se dá por tentativa, não havendo correspondência total entre emissão e recepção, pois o significante precisa ser interpretado pelo interlocutor. Por consequência, há a necessidade de compartilhar os esquemas conceituais com o locutor para conseguir traduzir os sentidos dos símbolos. As representações não são peças individuais, em verdade, encontram-se no interior de sistemas arranjados e classificados de determinada forma, onde constroem complexas relações entre si para comporem significados. Sua compreensão depende do contexto em que aparece. Por ser uma construção social, o sistema de representações pode ser reorganizado, os significantes e os significados podem ser alterados, constituindo novas relações entre si.

A autodenominação de “*Black man*”, feita nas escrituras da Nação do Islã, consistia numa reorganização do sistema de representações. Ressaltava-se a composição da identidade a partir da cor da pele preta e de sua associação com a figura de Alá. Tal cor, associada à morte, ao perigo, ao mal, a atividades ilícitas (“*blackmail*”, por exemplo, que significa extorsão/extorquir), etc. na cultura estadunidense, passou a ser atrelada à vida, à virtude, à retidão. As pessoas foram criadas à imagem e semelhança de Alá, uma divindade preta, não existindo espaço para deuses de pele alva dentro do imaginário da seita. A resignificação do

termo produzia uma identidade capaz de defrontar-se com a estrutura social injusta e com um nome (*Negro*) carregado de negatividade, imposto pelo branco desde a época da escravidão, que generalizava a condição de todas as pessoas de pele escura como subalterna. Rejeitou-se ser Negro, inferior, cidadão de segunda classe; assumiu-se ser Preto, divino, pessoa que reivindicava seus direitos e seu território. “*Black man*” também generalizava, mas em uma perspectiva de não-inferioridade, ao mesmo tempo em que desligava a identidade do continente americano.

Contemporâneo aos escritos de Elijah Muhammad, em 1966, Stokely Carmichael, em seu discurso “*Black Power*”, explica o porquê da rejeição da população branca estadunidense ao Preto:

*If we had said "Negro power" nobody would get scared. Everybody would support it. Or if we said power for colored people, everybody'd be for that, but it is the word "black" -- it is the word "black" that bothers people in this country, and that's their problem, not mine -- they're problem, they're problem. Now there's one modern day lie that we want to attack and then move on very quickly and that is the lie that says anything all black is bad*<sup>163</sup> (CARMICHAEL apud ELLIS e SMITH, 2005, p. 70).

Para os brancos, segundo Carmichael, preto era sinônimo de ruim/mau. A assunção da identidade preta, portanto, confrontou as representações caucasianas, subvertendo os parâmetros ontológicos de bom e mau. O Preto poderia realizar a “revolução preta” pregada por Malcolm X, que, diferente da “revolução negra”, não daria a outra face, nem se integraria a sociedade consoante a vontade do inimigo. O Preto transformaria a realidade através de intervenções e representações.

Repudiou-se o termo “*African-American*”, denominação hifenizada utilizada por negros sobretudo no período que abrange as duas Grandes Guerras (CORBOULD, 2009). O hífen, argumenta a autora (Ibidem), pretendia integrá-los à sociedade como americanos por inteiro, provenientes de uma das tantas etnias assimiladas pela identidade nacional no momento de sua composição<sup>164</sup> – o primeiro adjetivo assinala a distante origem étnica, explicando o porquê das diferenças culturais em relação às demais etnias assimiladas, mas que não remete a uma nacionalidade; o segundo, o local de nascimento e o pertencimento nacional. No entanto, o negro persistiu como raça distinta, permeada por representações negativas cunhadas pelos

<sup>163</sup> Tradução livre: “Se nós tivéssemos dito “poder Negro” ninguém se assustaria. Todos apoiariam. Ou se nós tivéssemos dito poder para as pessoas de cor, todos apoiariam, mas é a palavra “preto” – é a palavra “preto” que incomoda as pessoas neste país, e isto é problema deles, não meu – eles estão com problemas, eles estão com problemas. Atualmente há uma mentira que nós queremos atacar e, então, seguir em frente bem rápido, e a mentira que dizem é que tudo que é preto é ruim”.

<sup>164</sup> Havia outras denominações étnicas hifenizadas que acabaram assimiladas pela identidade nacional, como, por exemplo: *Irish-American*.

brancos, sendo possuidora de menos direitos e humanidade mesmo após a Segunda Grande Guerra. Não era apenas uma outra cultura, mas um outro tipo de pessoa. Tanto as representações acerca da pele escura, quanto da África, estavam associadas à inferioridade, à bestialidade, à preguiça, ao atraso e a outros atributos depreciativos, o que conduziu a uma recusa do termo “*African*”, por parte de muitos movimentos. “*American*” isolado – sem estar ligado a nenhum termo que diferenciasse o negro – não era um adjetivo bem-quisto por aqueles contrários a um pensamento assimilacionista, ou seja, de inserção dentro da estrutura branca pelo ganho de direitos civis completos sem a valorização da diferença racial. Nomear-se “*Black man*” dissociava o grupo de uma região, à qual se atrelava à origem do negro escravizado permeada por representações aviltantes, assim como se distanciava dos americanos que os excluía socialmente; que não aceitavam sua aparência nem seus símbolos.

Em sua mitologia, Elijah recortava o espaço de uma outra forma. Chamava o local de origem dos homens originais Pretos de Ásia Oriental – área que abarcava África e o Oriente Médio, ou seja, terras onde o Islamismo marcou forte presença – (MUHAMMAD, 1965), inserindo a origem de seu povo num outro conjunto de representações e concepções ontológicas, em que o sujeito paradigmático não é branco, contudo detém caracteres positivos. Uma outra denominação para o local de origem dos homens originais é um ato de protesto por uma autonomia da ontologia, ao mesmo tempo em que ressignifica o espaço à procura de um lugar atravessado por representações positivas para ancorar sua identidade.

A palavra “*Asia*”, “*Africa*”, “*East*” e suas derivações permaneceram no discurso da Nação do Islã, não ocorrendo a invenção de um novo nome para o lugar de origem. Elijah não rompeu com a repartição do mundo em duas partes – Leste/Oriente e Oeste/Ocidente –, utilizada pelos europeus como uma maneira de construir sua identidade a partir de contraposições e de representar o mundo dentro de uma perspectiva geopolítica de hegemonia e dominação imperialista (SAID, 1990). Entretanto, em vez de objetivos de dominação, a representação do discurso dos muçulmanos pretos almejava a libertação da mente de seu povo. A África e a Ásia, antes categorizadas como berço de homínídeos inferiores; áreas exóticas em estágio de evolução anteriores ao europeu, foram convertidas, em local paradisíaco de surgimento de seres divinos de altas habilidades, cujos descendentes deveriam guiar o novo mundo pós-apocalíptico à prosperidade. A Ásia Ocidental (Europa) foi representada como o território dos demônios, cuja fronteira com a Ásia Oriental precisava ser patrulhada para que a paz predominasse no paraíso. O caucasiano europeu, como potencial corruptor, deveria ficar em região específica, o Ocidente, sinônimo de selvageria, egoísmo e ambição. Retirou-se do

Ocidente o papel messiânico, para atribuir-lhe o fado inverso, de deturpador do processo civilizacional.

“*God bless America*”<sup>165</sup> não era um bordão repetido nas crenças da Nação do Islã, porque Alá, ao invés de abençoar, amaldiçoou o local que aprisionou, explorou e desviou seus filhos do verdadeiro caminho. Somente a destruição limparia a América e o Ocidente das nódoas caucasianas, as quais feriam os fundamentos da moral pública das sociedades que erigiram. Do mesmo modo, “*One nation under God*”<sup>166</sup> não caracterizaria os Estados Unidos, pois não eram tementes a Alá, mas a um falso deus, produzido através da adulteração dos saberes sagrados do povo originário islâmico que não promovia a liberdade e a justiça para todos. O povo eleito, apto a cumprir algum tipo de destino manifesto, seria o Preto, não o euro-americano, que pinta uma falsa imagem de união entre povos em um de seus principais feriados nacionais – Dia de Ação de Graças –, porém discrimina e extermina as raças não-brancas. A nação abençoada sob a égide de Alá seria a Preta, fruto do Islã, que confia no verdadeiro deus.

O nome, “*Black man*”, carregado de novos significados, reivindicava uma nova condição que não se encaixava na nacionalidade e cidadania estadunidense, pois não eram reconhecidos, nem se reconheciam como americanos. Elijah Muhammad ironizava a categoria de não-americano no qual era posto pelo governo por manifestar-se em prol da melhoria da vida dos pretos:

*The United State of America calls all so-called Negroes who want to live as decent civilized men or women un-American. We want to live in peace. We are they who want to be treated like human beings. We are they who want freedom, justice and equality. We are they who want a moral reformation of our people as well as a spiritual reformation. We are they who love unity among the so-called Negroes. We are they who want to do for ourselves. We are they who want a home on this earth that we can call our own. We are they who want deliverance from the midst of our 400-year enemies who keep us subjected to the status of servants and subjected to every brutality and murder known to civilized men. We are they who seek to rid ourselves of such an inhuman race of devils and live to ourselves in peace from the fear of such human beasts attacking and killing us night and day -- and they call us un-American!*<sup>167</sup> (1965, cap. 80, § 45).

<sup>165</sup> Tradução livre: “Deus abençoe a América”. Nome de uma música patriótica americana, originalmente escrita por Irving Berlin em 1918, considerada uma espécie de hino não oficial. É também uma frase popular repetida em discursos políticos e momentos de crise nos EUA.

<sup>166</sup> Tradução livre: “Uma nação sob Deus”. Frase presente no “*Pledge of Allegiance*”, juramento à bandeira estadunidense, desde 1954.

<sup>167</sup> Tradução livre: “Os Estados Unidos da América chamam todos os assim-chamados Negros, que querem viver decentemente uma vida de homem e mulher civilizados, de não-americanos. Nós queremos viver em paz. Nós somos aqueles que querem ser tratados como seres humanos. Nós somos aqueles que querem liberdade, justiça e igualdade. Nós somos aqueles que querem uma reforma moral de nosso povo, assim como uma reforma espiritual. Nós somos aqueles que amam a unidade entre os assim-chamados negros. Nós somos aqueles que querem fazer por si mesmos. Nós somos aqueles que querem um lar nesta terra a qual possamos chamar de nossa. Nós somos aqueles que querem ser libertados das mãos de nossos inimigos, que, por 400 anos, nos mantiveram em estado de servidão e submetidos a toda brutalidade e assassinatos conhecidos pelo homem civilizado. Nós somos aqueles

Por fim, aceitou que era um não-americano, porquanto os Pretos tinham origem racial diferente, logo, não seria o aparato estatal dos Estados Unidos quem garantiria os direitos dos descendentes da Tribo de Shabazz. A lei daquele país protegia e privilegiava, segundo o autor, apenas seus verdadeiros cidadãos, a saber, os brancos de ascendência europeia, relegando o Preto à subalternidade, sem acesso às benesses básicas que o Estado provia.

*Un-American: I wish to prove, according to the English language, that every so-called Negro, Indian and all nonwhite Europeans are un-American according to the dictionary's definition of an American. An American according to the dictionary is a citizen of the United States or of the earlier British Colonies; one not belonging to one of the aboriginal races. We belong to the aboriginal nation of the earth; the white or European race is not aboriginal. Native or inhabitants of the Western Hemisphere. The above explanation makes it clear that we are not members of the white Europeans or descendants of that race. We are the aboriginal un-Americans. The above explanation also makes it clear that we (so-called Negroes) are not and cannot be American citizens, since we are not American by nature or race. A true American is one other than the aboriginal race or races that inhabited the Western Hemisphere or the Whole Planet Earth before the coming of the white man from Europe. We, the so-called Negroes (members of the aboriginal Black Nation of the Earth and of the tribe of Shabazz), were kidnapped from our native land and people by the white Englishman and Americans. We were brought here not to be made Americans or American citizens but rather to be slaves or servants for the true American citizens, whites who originally came from Europe. We, descendants of the Asiatic nation from the continent of Africa after 100 years of so-called freedom, cannot claim by the law of justice to be Americans or American citizens. Nor can we expect anything like equal justice under the law of true American courts<sup>168</sup> (MUHAMMAD, 1965, cap. 80, § 55-60).*

Há um poder formativo no ato de nomear, asseveram Hugues e Hugues (*apud* POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 2011). O grupo dominante possui capacidade de impor um rótulo ao dominado, fazendo existir na realidade uma coletividade independente do que os indivíduos nomeados dizem pertencer. Essa exo-nomeação, com o tempo, pode produzir uma solidariedade real entre os englobados pelo nome imposto. Os desacordos existentes entre

---

que procuram livrar a si de tal raça inumana de demônios e viver para nós mesmos em paz, livres do medo de tais bestas humanas, as quais nos atacam e matam dia e noite – e eles nos chamam de não-americanos!”.

<sup>168</sup> Tradução livre: “Não-americano: eu gostaria de provar, conforme a Língua Inglesa, que todo assim-chamado Negro, índio e os demais não-brancos e não-europeus são não-americanos de acordo com a definição do dicionário de “americano”. Um americano, de acordo com o dicionário, é um cidadão dos Estados Unidos ou das antigas Colônias Britânicas, algo que não pertence a alguém das raças aborígenes. Nós pertencemos à nação aborígine da terra; o branco ou a raça europeia não são aborígenes. Nativos ou habitantes do hemisfério ocidental. A explicação acima torna claro que nós não somos membros dos brancos europeus, ou descendentes daquela raça. Nós somos os aborígenes não-americanos. A explicação acima também esclarece que nós (os assim-chamados Negros) não somos, nem podemos ser cidadãos americanos, visto que nós não somos americanos por natureza ou raça. O verdadeiro americano é alguém que não é da raça aborígine, ou raças que habitam o hemisfério ocidental, ou todo o planeta Terra antes da vinda do homem branco da Europa. Nós, os assim-chamados Negros, (membros da aborígine Nação Preta da Terra e da Tribo de Shabazz) fomos raptados de nossa terra natal e de nosso povo pelos ingleses e americanos brancos. Nós fomos trazidos aqui não para sermos feitos americanos ou cidadãos americanos, mas para sermos escravos ou servos dos verdadeiros cidadãos americanos, brancos, que originalmente vieram da Europa. Nós, descendentes da nação asiática do continente da África, após 100 anos de uma assim-chamada liberdade, não podemos reivindicar, pela lei da justiça, sermos americanos ou cidadãos americanos. Nem podemos esperar algo como justiça igualitária sob a lei dos verdadeiros tribunais americanos”.

identidades raciais, ou étnicas, autoatribuídas e impostas podem gerar conflitos no campo do simbólico. No caso “dos negros nos Estados Unidos, a dialética entre exo e endodefinições passa pela inversão dos critérios impostos, pela transmutação deles do exterior/negativo em interior/positivo, processo que inclui a mudança de rótulo “[...] negro versus afro-americano) e a inversão do estigma (*black is beautiful*)” (Op. Cit., p. 147). Os desníveis das relações de poder resultam, às vezes, em disputas pelo significado dos rótulos identitários que pairam na sociedade. “O grupo étnico [ou racial] dominado tenta impor sua própria definição e desqualificar aquela que o grupo dominante pretende lhe impor [...] mudar um rótulo estigmatizante por um mais neutro ou valorizante (negro por *black*)” (Op. Cit., p. 148).

No decurso do século XIX, a redução do tráfico negreiro e, por fim, a abolição da escravatura enfraqueceram os laços com as culturas africanas (CORBOULD, 2009). O deslocamento forçado para o oeste dos Estados Unidos contribuiu da mesma forma. A redução do contato com pessoas providas da África e com seus costumes, somados à disseminação de ideias ligadas ao Racismo Científico – inferioridade dos povos negroides –, alterou a relação com aquele continente. A África “*instead of a origin to be celebrated, it became a destination to be feared [...] Scientific ideas that sought to explain differences between groups of people made Africa seem less than attractive*”<sup>169</sup> (Op. Cit., p. 2-3). Converteu-se em um destino temido, porque companhias, como a Sociedade de Colonização Americana, fundada em 1816, visando a barrar a miscigenação, levavam negros livres para a África, mas nem sempre com a anuência do passageiro. Muitas pessoas brancas financiavam a companhia com o intuito de branquear o país. Corbould (Ibidem) defende que muitos negros abandonaram o predicado “africano” na tentativa de evitar tais exílios, logo, afastaram-se das culturas afro; de suas ancestralidades.

O afastamento levou ao esquecimento da essência e dos nomes originais, afirma Muhammad (1965). O domínio branco impôs ao Preto uma igreja enganadora, a qual alterou as escrituras sagradas e o batizou com nomes cristãos dados pelos senhores escravizadores, não por Alá. O profeta exortava: “*we must return to our people, our God and His religion of peace of Allah (Islam) the religion of the prophets. We must give up the slaves names of our slave masters and accept the name of Allah (God)*”<sup>170</sup> (Op. Cit., cap. 8, § 8). A conversão a Nação do Islã exigia abandonar ao menos o sobrenome de batismo.

<sup>169</sup> Tradução livre: “em vez de uma origem a ser celebrada, tornou-se um destino a ser temido [...] Ideias científicas que procuravam explicar diferenças entre grupos de pessoas fizeram a África parecer menos atrativa”.

<sup>170</sup> Tradução livre: “nós devemos retornar ao nosso povo, nosso Deus e nossa religião da paz de Alá (Islã) a religião dos profetas. Nós devemos desistir dos nomes escravos de nossos senhores escravizadores e aceitar o nome de Alá (Deus)”.

Joël Candau (2014, p. 67) afirma que “toda a nomeação do indivíduo ou de um conjunto de indivíduos, é uma forma de controle social da alteridade ontológica do sujeito ou da alteridade representada de um grupo”, ou seja, o nome recebido inscreve o indivíduo em determinado grupo e ajuda a estipular a definição do que é o outro. Primo Levy (*apud* CANDAU, 2014) explica que a perda do nome é o ponto de partida da aniquilação da memória e, conseqüentemente, da identidade. O desmantelamento da memória a partir da destruição do nome provoca um esvaziamento conceitual e cognitivo prejudicial ao pensamento, o qual perde sua gênese, assim como da identidade, pois se perde a consciência de si, do que se era, logo, do que se é e será. A memória nos situa no tempo através de um trabalho em três dimensões: memória do passado – recordações, avaliações, fundações –; memória de ação – presente efêmero –; memória de espera – esperanças, promessas, engajamentos (CANDAU, 2014).

Dentro dos ensinamentos de Elijah (1973), o Preto encontra-se mentalmente morto sob o jugo do branco e suas representações, sem suas fundações identitárias; esperançoso de branquear-se para ser aceito; agindo de modo egoísta conforme os ideais do outro. “*So in the resurrection of the mentally dead so-called Negro, they are rising to the knowledge of self. This knowledge makes them balk or refuse to continue carrying the slavemaster as something to worship*”<sup>171</sup> (Op. Cit., cap. 52, § 6). Uma das características da memória é sua ambivalência: a construção da imagem de si pode ser simultaneamente organizada ou desorganizada por essa faculdade mental (CANDAU, 2014). A ressurreição proposta pela seita envolveria a desorganização de uma imagem constituída ao longo do domínio branco, para organizar a autorrepresentação preta consoante os ideais de Fard e Elijah. Esse processo exigiria uma reformulação do eu, algo trabalhoso e dolorido ao qual nem todos estão dispostos.

Elijah demandava a fuga da ontologia branca, para que o preto ressurgisse pleno e consciente da realidade: “*I say get out of such slavery teachings. It keeps you blind, deaf and dumb to reality. Get out of it, for if you depend on such, you will not believe in yourself. [...] Your slave-masters have deceived you. They want you to remain deceived*”<sup>172</sup> (MUHAMMAD, 1965, cap. 75, § 24). Fanon (2008) defende que a ontologia europeia, a qual nega a racionalidade da razão dos povos africanos, mergulhou o negro em “uma série de aberrações afetivas [...] no seio de um universo de onde será preciso retirá-lo” (Op. Cit., p. 26). Rodeado por concepções

---

<sup>171</sup> Tradução livre: “Então, durante a ressurreição do mentalmente morto assim-chamado Negro, eles vão lograr o conhecimento de si. Este conhecimento os fará evitar ou recusar tratar o senhor escravizador como algo a ser adorado”.

<sup>172</sup> Tradução livre: “Eu digo fujam de tais ensinamentos escravistas. Eles os mantêm cegos, surdos e estúpidos para a realidade. Fugam disso, porque, se vocês dependerem disso, vocês não acreditarão em vocês mesmos. Seus senhores escravizadores os enganaram. Eles querem mantê-los enganados”.

filosóficas e científicas que enalteciam o branco europeu como paradigma universal de sujeito, o negro foi enganado para manter-se subalterno. Escapar da condição psicopatológica gerada pelo domínio europeu exigiria a conscientização de que a realidade local foi erigida por brancos sobre valores colonialistas, em que a antinomia (humano X não-humano/infra-humano) visava à dominação e à exploração do outro. Os caucasianos sustentavam uma filosofia europeia, que justificava a empreitada colonial, afetos prepotentes e desejos egoístas irracionalmente nutridos para aventar uma racionalidade excludente e homogeneizadora. A alienação do negro, portanto, escreve Fanon (Op. Cit.), deve ser pensada levando-se em consideração a ontogenia, filogenia e sociogenia, pois as representações negativamente conotadas acerca do negro foram produzidas socialmente para que, então, após internalizadas pelos indivíduos, fossem reproduzidas em seus descendentes.

Quem insere o negro na linguagem é a cultura que o envolve, ou seja, a branquitude desempenha o papel de Outro na vida do negro (FANON, 2008). O negro deseja tornar-se branco, sendo, conseqüentemente, acometido por algum transtorno neurótico, devido ao recalçamento de sua negritude, por culpa da branquitude. Esse é o suposto caminho para ser valorizado. Nesse caso, a Lei é o branco.

No interior de uma sociedade marcada pela branquitude,

É a autoridade da estética branca quem define o belo e sua contraparte, o feio, nesta nossa sociedade classista, onde os lugares de poder e tomada de decisões são ocupados hegemonicamente por brancos. Ela é quem afirma: “o negro é o outro do belo”. É esta mesma autoridade quem conquista, de negros e brancos, o consenso legitimador dos padrões ideológicos que discriminam uns em detrimento de outros (Sousa, 1983, p. 29).

Os padrões ideológicos legitimados estimulam a discriminação, causando efeitos na constituição do sujeito psíquico.

Inserido em uma estrutura regida pela branquitude, o negro forma um Ideal de Eu branco (Sousa, 1983). O ideal de Eu, segundo Neusa Sousa (Op. Cit.), é o modelo ideal que guia a constituição subjetiva do sujeito. Atravessado pela imagem idealizada dos pais, dos substitutos e pelos ideais socioculturais – alteridade –, o ideal de Eu tenta recuperar o narcisismo original perdido. O Supereu pressiona o Eu para perseguir o ideal de Eu. Esse modelo está atrelado ao domínio do simbólico, capaz de vincular o sujeito psíquico à Lei e à Ordem. O ideal de Eu liga o sujeito à cultura, porque serve para normatizar o investimento libidinal do sujeito conforme ideais preponderantes na sua sociedade e reproduzidos pelos seus pais. Desse modo, imerso na branquitude, o negro busca um ideal de Eu desconectado de seus marcadores sociais da diferença, porque persegue um modelo construído por brancos e para brancos, mas que se impôs

como universal a partir das práticas coloniais adotadas pelas sociedades europeias, as quais afetaram diretamente as Américas. O negro, então, passa a querer expurgar qualquer marca de negritude que jaz em seu corpo e psiquismo.

A inculcação das representações brancas nos Pretos começa no berço, segundo Elijah: “*The mankind (white man) taught us from the cradle to follow after them. They separated us from our Original People of Asia and Africa in order to do a thorough job of making us other than ourselves, the Original Black Man*”<sup>173</sup> (MUHAMMAD, 1975, cap. 34, § 18). Os brancos e seus deuses afetaram a todos os continentes com os quais tiveram contato. Na América, o Preto teria sido espoliado de sua humanidade e deixado de ser membro do Povo Original. Ao aproximar-se dos brancos, acabou convertido em um tipo inferior de vida pelo simbolismo deles. Os Pretos, espalhados pelo mundo, estavam longe de sua condição original, logo, distantes de seus irmãos de outras regiões e ansiosos pelo branqueamento.

“O negro em seu país, em pleno século XX, ignora o momento em que sua inferioridade passa pelo crivo do outro” (FANON, 2008, p. 104). Em sua maioria, os negros não percebiam que sua metafísica fora invalidada por contradizer as ideias de uma civilização desconhecida que lhes foi imposta à força e, por isso, deviam ser ajudados por quem escapasse da submissão. A inferioridade não é natural, mas, sim, construto social sobredeterminado pelo exterior, pela aparência corpórea, em consonância com os interesses do outro. O negro, integralmente imerso nesse construto pela cor de sua pele, era facilmente reconhecido como outro, logo, associado a adjetivos depreciativos. De cada qual dentro da escala hierárquica de existência se cobrava determinada conduta conforme o papel social atribuído. Atuar fora das regras resultava em punições.

Elijah (MUHAMMAD, 1975) apregoava que a Bíblia e o Corão alertam para evitar os trapaceiros, contudo, mesmo revelando a maldade inerente à pessoa de pele alva, ele sabe que muitos dos pretos preferem a companhia dos brancos, porque creem obter vantagens. “*Even some of our highly educated people will accept speaking in defense of this arch enemy of ours for the sake of advantage*”<sup>174</sup> (Op. Cit., cap. 1, § 3). Elijah, homem de nível educacional formal baixo, alfinetava o posicionamento de certos intelectuais negros, como os integracionistas ligados à NAACP, que não abriam mão de suas regalias para realmente colocarem-se ao lado dos afro-americanos.

---

<sup>173</sup> Tradução livre: “O gênero humano (homem branco) nos ensina desde o berço a segui-los. Eles nos separaram de nosso Povo Original da Ásia e da África para realizarem um trabalho completo de nos transformarem em outros, diferentes dos Homens Pretos Originais”.

<sup>174</sup> Tradução livre: “Até mesmo algumas das nossas mais educadas pessoas aceitarão falar em defesa deste nosso arqui-inimigo em prol de vantagem”.

Antonio Gramsci (2011), realizando uma leitura de modo não-pontual que busca pensar suas ideias em um plano teórico amplo, diz que a hegemonia – momento no qual um bloco histórico particular dominante consegue coordenar seus interesses, englobando parte dos interesses gerais dos demais grupos, e formar uma certa unidade, que dá voz a uma vontade coletiva – não é exercida por uma classe dominante tradicional. O bloco histórico é formado por uma fração da classe econômica dominante junto de parcelas dos estratos subalternos e dominados, conquistados por via de concessões específicas. A hegemonia demanda alianças e consentimento popular de grande parte da população, até mesmo de alguns subalternos.

No caso dos Estados Unidos, uma porção dos afro-americanos buscava as vantagens geradas pelo branqueamento, ou pelo simples silêncio diante das questões raciais. Nem todo “*so-called Negro*” se interessava em montar uma comunidade preta e atuar em prol de alguma mudança das estruturas (MUHAMMAD, 1975). Muitos preferiam divertir os brancos tornando-se atletas, sublinhava Elijah (Ibidem). Mesmo a luta racial e étnica, ressalta Hall (2013) não se polariza em grupos homogêneos, pelo contrário, há diferentes raças e etnias em cada lado do conflito. Dentro da NAACP e das empresas da Nação do Islã brancos trabalhavam por exemplo.

Hall (*apud* PIERUCCI, 2010, p. 159) explica ser necessário

o reconhecimento da extraordinária diversidade de posições subjetivas, experiências sociais e identidades culturais que compõem a categoria ‘negra’, isto é, o reconhecimento que ‘negro’ é, essencialmente, uma categoria construída política e culturalmente, que não pode ser fundada em um conjunto de categorias raciais transculturais fixas ou transcendentais e que, por essa razão, não tem garantias na natureza.

Desse modo, a vivência na estrutura social dos Estados Unidos pôde produzir distintas subjetividades, o que fez com que diferentes negros compusessem a categoria “negro”, sem ser natural uma consciência que os ligasse. As distintas experiências sociais de cada indivíduo inserido dentro de uma classificação provocam pensamentos e ações diversas, resultando em identidades únicas que não vinculam, obrigatoriamente, os indivíduos de acordo com um marcador social da diferença específico.

O posicionamento dos intelectuais negros era complicado, assevera Cornel West (1993-1994). Aqueles que defendiam as reivindicações dos seus eram desdenhados pela maioria dos brancos, sendo aceitos apenas entre os afro-americanos; quem incorporasse os valores e os paradigmas filosóficos brancos obtinha sucesso, todavia acabava por se afastar, ou ser afastado, da comunidade negra. “*The “successful” black intellectual capitulates, often uncritically, to the prevailing paradigms and research programs of the white bourgeois academy, and the “unsuccessful” black intellectual remains encapsulated within the parochial discourses of*

*African-American intellectual life*”<sup>175</sup> (Op. Cit., p. 61). Mesmo aqueles que lideravam movimentos nacionalistas pretos não conseguiam livrar-se completamente do paradigma e das representações formuladas pelos brancos.

A representação da África no imaginário estadunidense, conforme Corbould (2009), era a de um local onde o tempo parou. Seus povos e culturas, diferente da industrializada América, estavam estagnados em sua selvageria. Contrariando o progresso moderno, a África encontrava-se imóvel fora da História. A autora (Ibidem) destaca produções literárias que sustentavam essa visão, como por exemplo: Tarzan. Ademais, “*From about 1880 for at least fifty years, American society was awash in stereotyped images of black Americans that depicted them as of a piece with benighted Africans. Picaninnies, mammies, and Uncle Toms stared out at consumers from the packaging around foodstuffs and endless magazine advertisements*”<sup>176</sup> (Op. Cit., p. 4), ou seja, as propagandas e a mídia propalavam a representação do afro-americano como ignorante atrasado.

Segundo António Cristiano Borges (2007), literatos brancos do fim do século XIX e início do XX propagavam a caricatura negra montada pelos menestréis<sup>177</sup> – o mais famoso foi Thomas Dartmouth “Daddy” Rice, inventor do personagem Jim Crow – nos teatros e adorada por um vasto público, inclusive no Norte, a qual exibia o negro como uma figura infantil, cômica, inocente, dócil, por vezes preguiçosa, bestial, ladra. Além disso, tais escritores também descreviam as grandes plantações, principal espaço de escravização de afro-americanos, de forma idílica.

Os afro-americanos, portanto, não tinham a capacidade de controlar as representações sobre si, como salienta bell hooks (1992). O líder da Nação do Islã tentou assumir o controle da produção simbólica acerca de sua raça em vez de adaptar-se às representações elaboradas pelo branco. Elijah Muhammad (1973) escreveu que o preto não tem de se dedicar a ganhar o amor dos antigos senhores escravizadores; não deve ser aquilo que o branco quer que ele seja, por consequência, não deve assimilar suas representações. Tentar ser branco para ser aceito, para ganhar a simpatia de outros grupos é o maior de todos os erros (Ibidem). Pelo contrário,

---

<sup>175</sup> Tradução livre: “O “bem-sucedido” intelectual negro capitula, geralmente sem críticas, diante do paradigma predominante e dos programas de pesquisa da academia burguesa branca, e o “malsucedido” intelectual negro permanece encapsulado dentro do discurso paroquial da vida intelectual Afro-americana”.

<sup>176</sup> Tradução livre: “De mais ou menos 1880 até cinquenta anos depois, a sociedade americana estava inundada por imagens estereotipadas de americanos pretos, que os retratavam como uma parte dos africanos ignorantes. Picaninnies (termo pejorativo que se referia a crianças negras), mammies (termo pejorativo que se referia a mulheres negras, escravas ou não, domésticas), Uncle Toms encarando o consumidor pelos pacotes de alimentos e inúmeras propagandas de revistas”.

<sup>177</sup> Atores brancos que se pintavam de preto para interpretarem personagens negros.

ele instigava uma nova maneira de pensar-se Preto que romperia com a enganação e a exploração feitas pelo inimigo.

A disputa pela mudança de rótulo, pela inculcação de novas representações raciais no inconsciente coletivo, feita através da religião por Elijah Muhammad, foi a mobilização pelo reconhecimento de um novo regime de verossimilhança e credibilidade. Representações internalizadas se apresentam como naturais às pessoas, sem interessar o tamanho da correspondência entre o concreto e a imagem (PESAVENTO, 2012). Novas representações teriam a potencialidade de desfazer a associação do afro-americano à imagem de selvagem, perigoso, inferior, bobo. Nem mesmo o local de moradia escaparia da reformulação simbólica e material em prol do soerguimento moral preto.

Havia em bairros como Douglas e Grand Boulevard, em Chicago, onde a grande maioria dos migrantes negros se instalou ao ir para o norte, a presença de pessoas brancas e de suas representações (BOYD, 2008). Muitas delas praticavam atividades comerciais na região, logo, não era um espaço interdito ao não-negro, porém suas paredes invisíveis (CLARK, 1967) atuavam sobre o afro-americano, obstaculizando sua inserção na sociedade, pois relegado a um dado espaço negativamente conotado e explorado. O gueto (WACQUANT, 2004), nos Estados Unidos, é o enclave urbano saturado ao qual os afro-americanos foram relegados. Instrumento de cercamento (não necessariamente um cerco físico/concreto) e controle racial,

o gueto é um meio sócio-organizacional que usa o espaço com o fim de conciliar dois objetivos antinômicos: maximizar os lucros materiais extraídos de um grupo visto como pervertido e perversor e minimizar o contato íntimo com seus membros, a fim de evitar a ameaça de corrosão simbólica e de contágio (Op. Cit., p. 157).

Loïc Wacquant (Op. Cit.) diz que tal instituição é composta por quatro elementos principais. Primeiramente, o estigma, que marca o ser humano de modo depreciativo, fazendo com que nele se projete os medos, os perigos, responsabilizando-o pelos males existentes. Outros dois elementos são o limite e o confinamento espacial, ou seja, a restrição da circulação na cidade e a definição formal, ou informal, do espaço reservado a vivência de quem é e de quem não é do gueto. O encapsulamento institucional é o quarto fator, as pessoas do gueto possuem pouco ou nenhum acesso às instituições estatais, o que gera, em determinados casos, a formação no gueto de instituições paralelas.

Um gueto não necessariamente é pobre, tanto que parte da burguesia afro-americana mais influente da época, segundo Drake St. Clair e Cayton Horace (1993), vivia em Bronzeville, Chicago. Todavia, mesmo essa burguesia sofria os efeitos da guetização. Os brancos, grupo dominante, organizavam-se de modo a confinar as moradias negras a um dado espaço (existiam

associações voltadas para a contenção dos afro-americanos em determinada zona da cidade, por exemplo, *Hyde Park-Kenwood Property Owners' Association*<sup>178</sup>), pois pensavam que estes poderiam conspurcá-los. Havia a separação até mesmo das escolas. Seus representantes políticos legislavam em prol de segregações no mercado de trabalho, assim como criavam mecanismos para barrar-lhes o voto; explorava-se economicamente o negro como mão de obra barata nas indústrias e em subempregos variados; se excluía eles do convívio e da participação política (BOYD, 2008). Sua cidadania era minorada por se negar-lhes a assunção de direitos civis em sua completude. No entanto, os negros encontraram formas de combater a exclusão socioespacial.

Graças a astúcia de Elijah e Fard, elaborou-se um discurso de antropogonia para reavivar a moral negra; engendrar uma identificação e, por fim, uma solidariedade racial capaz de transformar as relações interpessoais. A valorização da comunidade fez surgir uma nova forma de lidar com o espaço; com a vizinhança. Segundo Dwi Hesti Yuliani-Sato (2007), além de centro religioso, as mesquitas exerciam funções assistencialistas, montando uma rede de auxílio mútuo. As palavras pregadas aos seguidores incentivavam o consumo dos serviços e produtos feitos no interior da comunidade negra, aspirando ao desenvolvimento econômico dela. A seita criou escolas próprias para as crianças afro-americanas, as *Universities of Islam*, onde se lecionava os conteúdos padrões e ensinamentos esotéricos. Uma instituição específica para garotas, a *Muslim Girls Training Class*<sup>179</sup>, ensinava os saberes tidos como necessários para que se tornassem boas mães e esposas, aptas a gerirem um lar e educar seus filhos. Um grupo denominado *Fruit of Islam*, fazia a segurança dos fiéis e era “*trained into the knowledge of what the aims and purpose of Islam are, they are to clean up a people who are not clean, morally as well as spiritually, in America and to make them fit to become good members of the society*”<sup>180</sup> (MUHAMMAD, 1965, cap. 135, §53). Havia, então, o objetivo de romper com normatividades impostas, conferindo maior autonomia político-econômica aos Pretos, para erigirem seu modelo de sociedade.

Escolas próprias e grupos paramilitares, percebe-se, eram instrumentos recorrentes em movimentos afro-americanos. Booker T. Washington lecionava nos Institutos Tuskegee, disseminando sua visão política sobre a integração do negro à sociedade norte-americana. Marcus Garvey possuía sua cavalaria para a defesa dos seus.

---

<sup>178</sup> Tradução livre: “Associação de Proprietários de Hyde Park-Kenwood”.

<sup>179</sup> Tradução livre: “Classe de Treinamento para Garotas Islâmicas”.

<sup>180</sup> Tradução livre: “treinada no conhecimento de quais são os objetivos e propósitos do Islã, eles são o de limpar pessoas que não estão limpas, moralmente assim como espiritualmente, na América e fazê-las aptas a se tornarem bons membros da sociedade”.

Elijah fala da necessidade do Preto de “*accepting himself as a Black man and not as a colored man*”<sup>181</sup> (MUHAMMAD, 1973, cap. 4, § 1). Assim como o termo “*Negro*”, a expressão “*colored man*” era rejeitada pela Nação do Islã. O branco era a gente de cor, que por vezes muda de cor e se aparenta péssimo. O autor continua: “*Black is the first color and the last color [...] Since we now have the knowledge of the two colors (Black and the false color), we are separating the original Black color from the false color so that we can preserve our own Black color forever*”<sup>182</sup> (Op. Cit., cap. 4, § 2). As cores não-pretas seriam falsas, porque produzidas por Yakub por meio de suas experiências. O preto é o original, o natural a partir do qual se derivou as demais raças. A Nação do Islã inventou uma classificação em que o negro era cheio de virtudes e o mais antigo, mas não primitivo. A preservação se daria evitando casamentos com pessoas de outras raças. As classificações, apesar de produzidas socialmente usando elementos lógicos e extralógicos, traveste-se de natural quando se estabelece na estrutura (DURKHEIM e MAUSS, 1981). Elijah queria impor novas categorias raciais supostamente naturais, pois eram obras divinas.

O marrom, o vermelho e o amarelo eram intermediários entre o preto e o branco, criados ao longo das experiências de Yakub (MUHAMMAD, 1965). Climas diferentes faziam os brancos ficarem de outras cores. Esses também eram inimigos de Alá: os ameríndios – vermelhos –, por exemplo, seriam pessoas originárias da Índia, exiladas na América por transgredirem as leis islâmicas.

A América e a Ásia Ocidental (Europa) eram continentes maculados pelo branco. “*America is a cursed country. America is a divine place of exile for Allah’s enemies and he promises to use America now for a lake of fire in which to burn all of his enemies.*”<sup>183</sup> (MUHAMMAD, 1973, cap. 3, § 4). Os pretos estariam nas Américas, porque foram trazidos à força pelos senhores escravizadores, contudo não seriam engolidos por esse lago de fogo. No dia do julgamento final (MUHAMMAD, 1965), naves desceriam dos céus para abduzir os Pretos tementes a Alá, enquanto outras bombardeariam as demais pessoas. Os Pretos, abduzidos em espaçonaves feitas pela Tribo de Shabazz, assistiriam à destruição do mundo que os escravizou.

*Throughout the Bible and Holy Qur-an teachings on the judgment and destruction of the enemies, fire will be used as the last weapon. The earth’s greatest arms are fire*

<sup>181</sup> Tradução livre: “aceitar a si como um Preto e não como um homem de cor”.

<sup>182</sup> Tradução livre: “Preto é a primeira cor e a última [...] Desde que nós temos o conhecimento das duas cores (Preto e a cor falsa), nós estamos separando a cor Preta original da falsa cor para que possamos preservar nossa cor Preta para sempre”.

<sup>183</sup> Tradução livre: “América é um território amaldiçoado. América é um lugar divino para o exílio dos inimigos de Alá e ele promete usar a América agora como um lago de fogo onde queimará todos os seus inimigos”.

*and water. The whole of its atmosphere is made up of fire and water and gases. It serves as a protected coat of arms against any falling fragments from her neighbors. Ezekiel saw wheels in the middle of a wheel. This is true (the universe in the universe; it is made up of revolving spheres). There are wheels in the wheel. The present wheel-shaped plane known as the Mother of Planes, is one-half mile of a half mile and is the largest mechanical man-made object in the sky. It is a small human planet made for the purpose of destroying the present world of the enemies of Allah. The cost to build such a plane is staggering! The finest brains were used to build it*<sup>184</sup> (MUHAMMAD, 1965, cap. 125, § 5-6).

Gilroy (2007) assevera que Elijah mesclou a visão de Ezequiel relatada na Bíblia, sobre objetos circulares voadores envoltos em fogo, com as narrativas contemporâneas de contato com objetos voadores não identificados. O apocalipse tecnológico ressaltava as altas habilidades dos Pretos, pois eram seus cérebros refinados que conseguiriam construir as naves empregadas por Alá para a instalação da terra prometida. A supremacia biológica era preta para Elijah Muhammad, os cérebros brancos não eram capazes de tamanha criação, logo, eram considerados inferiores. O apocalipse dos muçulmanos pretos refletia a época da Guerra Fria, com suas corridas técnico-espaciais. A Nação do Islã não foi o único grupo em território estadunidense a versar sobre OVNIS e seres extraterrestres.

Os ataques iniciar-se-iam nos Estados Unidos, país com altos índices de sofrimento de Pretos. Após as bombas, os Pretos retornariam para governar e reordenar o mundo. Haveria redenção em vida num paraíso terreal depurado e organizado conforme as representações dos muçulmanos pretos. Esse juízo final aparece nos dois primeiros livros da Nação do Islã.

À recuperação da consciência original seguiria o momento derradeiro da branquitude, exterminada em um evento apocalíptico, enfim, instaurar-se-ia um outro aqui enegrecido. Alá insuflava um sentimento de que um novo mundo é possível pelo discurso de Elijah Muhammad. Dessa maneira, a Nação do Islã, como uma religião de esperança, “participa da utopia no sentido que ela é a seu modo um projeto imaginário de uma sociedade que seja culturalmente (novos céus) e socialmente (nova terra) uma sociedade alternativa” (DESROCHE, 1985, p. 18). A experiência religiosa dos muçulmanos pretos estadunidenses carregava a esperança milenarista de que outros tempos concretizarão utopias sociorreligiosas.

Esse tempo de mudanças já estava ocorrendo desde a fundação da seita por Fard, Alá encarnado. O messias acendeu uma fagulha de esperança ao despertar os Pretos, que em uma

---

<sup>184</sup> Tradução livre: “Por todos os ensinamentos da Bíblia e do Corão sobre o julgamento e a destruição dos inimigos, fogo será usado como a última arma. As maiores armas da Terra são fogo e água. Toda sua atmosfera é feita de fogo, água e gases. Servem como uma camada de proteção contra qualquer objeto em queda de seus vizinhos. Ezequiel viu rodas no meio de rodas. Isso é verdade (o universo no universo; é feito de esferas giratórias). Há rodas dentro de rodas. A presente aeronave em forma de roda, conhecida como Mãe das Aeronaves, é uma milha e meia de meia milha, e é o maior objeto mecânico feito pelo homem no céu. É um pequeno planeta humano feito com o propósito de destruir o mundo presente dos inimigos de Alá. O custo para construir tal aeronave é espantoso! Os cérebros mais refinados foram usados para construí-la”.

viagem espiritual de retorno ao seu verdadeiro povo e credo, guiados pelas mãos do honorável ministro e profeta, Elijah Muhammad, organizar-se-iam de modo a romper com as representações e a estrutura social. Deus inflamou uma fé que estimulava ações práticas, como a adoção de nomes libertos, boicotes comerciais, comícios, recusa do recrutamento militar, reivindicação de um Estado e de representatividade política, etc. A Nação do Islã não se fundamentou na espera, pois nasceu com o ressurgimento de Alá, já se focando no despertar e na transformação das condições socioeconômicas, políticas e culturais dos afro-americanos. Havia a expectativa da instalação de um paraíso terreal pós-apocalíptico, todavia sem descartar ações contrárias ao sistema a serem realizadas no momento presente. A esperança dos muçulmanos pretos embasa-se no que Henri Desroche (1985, p. 28) chama de “espera exaltante”, isto é, a espera mobiliza os indivíduos ao fomentar impulsos de resistência que conduzem a um despertar, cuja criatividade cultural inédita atemoriza os estranhos àquela seita.

O messianismo que entroniza os Pretos, por mais carregado de patriarcalismo e exigências comportamentais conservadoras que a ideologia de Elijah Muhammad fosse (CHENEY, 1999), assumiu um tom revolucionário, pois declarou uma ofensiva contra à ordem social vigente, visando a uma transformação social repentina que levasse os despossuídos ao patamar superior da ordem social em vigor; à uma nova vida sem a marca da exclusão. Ao mesmo tempo, foi inovador, porque estimulou novos comportamento sociais – adoção de práticas islâmicas, algo temido pelos euro-americanos desde muito antes da aparição de Osama Bin Laden.

No livro de 1975, *Our savior has arised*, o paraíso é uma condição de usufruto das benesses do mundo material e dos valores prezados pela cultura estadunidense, como exposto anteriormente. Essa noção da seita demonstrava a proximidade dos valores do grupo com o estilo de vida estadunidense. A Nação do Islã almejou retirar o Preto da escravidão mental, à qual ele continuava acorrentado mesmo depois da abolição do regime escravagista. Tal libertação deveria ocorrer em vida, a seita não se prendia a recompensas pós-morte. Escapar das garras dos filhos dos senhores escravizadores, que aprisionavam os descendentes de Shabazz em um espaço social miserável permeado por representações negativas, para alcançar o paraíso terreno. Para Muhammad (1975, cap. 1, § 4): “*heaven is a condition of life and not a special place. Heaven is enjoying peace of mind and contentment with the God of the righteous and the Nation of the righteous*”<sup>185</sup>. Essa condição paradisíaca se cumpriria através da obtenção de uma série de itens que compõem o estilo de vida americano e são desejados pelo Preto: “*He*

---

<sup>185</sup> Tradução livre: “paraíso é uma condição de vida e não um lugar especial. Paraíso é desfrutar de paz mental e satisfação com o Deus dos retos e a Nação dos retos”.

[Fard] *has made it clear what constitutes heaven on Earth; freedom, justice, equality, money, good homes, and friendship in all walks of life. This Christianity cannot give us*<sup>186</sup> (Op. Cit., cap. 18, § 2). A escatologia da Nação do Islã, nesse caso, não estipulou como fim uma existência espiritual em ambiente idílico, mas, sim, a experiência da felicidade em um paraíso terreal em que se poderia disfrutar das benesses da vida material e dos valores culturais estadunidenses.

A discrepância entre o céu como paz mental e o paraíso após o bombardeio, assim como entre aumentar a representatividade política preta nos Estados Unidos da América e a formação de um Estado independente preto, mostram as dificuldades existentes dentro de discursos que pretendem modificar a sociedade. Dividido em duas partes, há, por um lado, o subjetivamente necessário, o conteúdo que está além dos limites materiais, mas que é alimentado pela densidade dos sonhos e aspirações profundas, por outro, há o objetivamente possível, preocupado em lograr suprir as necessidades prementes e cuja circunscrição das possibilidades se liga à materialidade existente (DESROCHE, 1985). O desejo por um Estado/paraíso próprio era denso, contudo a paz mental através do acesso ao estilo de vida estadunidense, à maior participação política e às demais benesses advindas do contrato social eram objetivos mais alcançáveis.

Na escatologia da Nação do Islã ocorre a reformulação daquilo que Wunenburger (2007) chama de mito matriarcal: a história dos Estados Unidos surge da condenação à morte de um velho mundo. A emancipação da estrutura autoritária europeia se dá pelo parricídio, que resulta em uma nova ordem regida pela fraternidade. Quem guia os irmãos é a mãe nutridora, que simboliza a segurança e estimula o consumo, não um pai autoritário. Isso faz a sociedade americana se caracterizar por uma cultura de juventude pré-edipiana, onde se evita o confronto com a autoridade e se consolida uma oralidade primária, um desejo grande por assimilar, por consumir sem a internalização da lei e a quebra da onipotência.

Nos mitos da Nação do Islã, a estrutura moldada pela branquitude é destruída pelas naves, abrindo espaço para uma nova sociedade governada pelos homens originais portadores da retidão. A emancipação do ainda escravizado mentalmente acontece ao quebrar-se as representações que permeiam essa estrutura. A posição subalterna do preto e o racismo que o acomete é suprimido com a morte da velha ordem, do branco (autoridade produtora das representações, das normas). Forma-se uma fraternidade preta onipotente a qual ainda valoriza o consumismo naquilo considerado paraíso para a seita, ou seja, a posse de boas casas, dinheiro, etc. Rompem-se certas representações e costumes, mantêm-se outros.

---

<sup>186</sup> Tradução livre: “Ele [Fard] esclareceu que o que constitui o céu sobre a Terra: liberdade, justiça, igualdade, dinheiro, bons lares e amizade em todas as esferas da vida. Isto a cristandade não consegue nos dar”.

O contato entre culturas provoca trocas interculturais, mesmo que as relações ocorram de modo hierarquizado, como entre escravizador e trabalhador escravizado. Há transculturação – transformações de características culturais a partir do contato e da influência de outra cultura –, não aculturação, ou seja, assimilação de uma cultura estrangeira e apagamento da sua. Pormenorizando: o interculturalismo diferencia-se do multiculturalismo, pois vai além da constatação da coexistência de culturas, ou da ambição de estabelecimento de uma supercultura universal apta a fornecer respostas universais (SILVEIRA PETER DAMÁZIO, 2008). Em vez disso, exige um tratamento igualitário entre as culturas, opondo-se a imperialismos. Contrário a hegemonias, o interculturalismo salvaguarda os direitos de cada cultura sem o intuito de preservá-las intactas ao contato. A troca simbólica ocorre em ambos os sentidos no decorrer das interações culturais, provocando alterações bilaterais (Ibidem).

O mundo erigido pelos Pretos não seria um retorno a um ponto passado da história por completo, mas a volta de uma era de ouro, na qual o poder retornaria para as mãos pretas, contudo certos traços da sociedade existente seriam apropriados a partir do contato intercultural que gera transculturação. A influência de valores estadunidenses compartilhados com não-negros mostra a permeabilidade das fronteiras identitárias – tal ideia acaba servindo para as fronteiras raciais também – onde a troca cultural possibilita uma apropriação de elementos do outro sem romper a linha de divisão classificatória. Resignifica-se o que se apropria, permanecendo uma parcela dos sentidos e atributos antigos ao mesmo tempo que se preenche a outra parcela com novos significados, originando uma representação singular para compor o caráter distintivo do Preto defendido por Elijah. Aquilo apropriado por alguém nunca é cópia, ao contrário, é atravessado pela poética individual em que sentidos velhos se mesclam a sensibilidades novas.

Ocorre nos livros da seita a perpetuação do que Wunenburger (2007) denomina de culto mítico do dinheiro existente no imaginário dos Estados Unidos. O autor (Ibidem) fala que os americanos buscam expandir suas riquezas. O dinheiro representa tanto os vícios, quanto a virtude do trabalho. Ele pode fazer afundar na perdição, ou ascender socialmente. Subir na vida através do enriquecimento é uma das vocações do *self made man*. O dono do dinheiro torna-se melhor, pois recebeu as bênçãos de Deus conforme as horas dedicadas ao trabalho. Para Elijah (1965), disfrutar do dinheiro consoante os valores de Alá é parte do paraíso. A solidariedade racial dentro de um estilo de capitalismo negro é essencial para a seita.

Segundo Pinkney (1976), a Nação do Islã voltou-se primariamente para a religião, porém inclui em suas ideias aspectos econômicos e educacionais. O autor (Ibidem) explica que a seita praticava medidas econômicas nacionalistas, ou seja, os fundos levantados pelas

mesquitas eram investidos em empresas de variados nichos para suprir as necessidades dos muçulmanos pretos. Entre os ramos atendidos estavam: lanchonetes, restaurantes, supermercados, fábricas de enlatados diversos, fazendas de agropecuária, silos, roupas, editora, imprensa. A maioria das empresas eram gerenciadas por seguidores de Elijah, contudo alguns brancos trabalhavam em alguns cargos de chefia, por ser difícil achar tantos Pretos qualificados. Apesar de se prezar pela separação racial, pelo matrimônio endogâmico, “a intimidade transracional não é considerada insuperável nos espaços empresariais” (GILROY, 2007, p. 258). Ademais, a Nação do Islã possuía apartamentos para abrigar famílias afro-americanas necessitadas. Pinkney (1976) assevera que se combinava capitalismo negro com socialismo, pois se almejava constituir uma economia apartada dos brancos e autossustentável, cujos lucros fossem investidos no bem-estar dos membros da seita.

Por mais que houvesse essa exaltação da cor da pele, a seita preocupava-se com os Pretos dos Estados Unidos. “*We must realize that whereas the Black man in Africa is our brother, our central responsibility is with the Black man here in the wilderness of North America.*”<sup>187</sup> (MUHAMMAD, 1973, cap. 1, § 22). A preocupação estava em salvar primeiramente os afro-americanos. Os demais, embora irmãos de cor, não recebiam a mesma atenção por estarem distantes espacial e culturalmente. O processo histórico da diáspora negra transformara aqueles que foram levados para os Estados Unidos da América, abalando o elo com suas ancestralidades, logo, com as demais pessoas portadoras do sangue dos originais: “*The Black Man in America is not an example of the Original Black Man; for he has been used by his slave masters for four centuries in what we call experimentation*”<sup>188</sup> (MUHAMMAD, 1975, cap. 19, § 20). As distintas experiências e memórias geradas pelas vivências dentro da estrutura norte-americana teriam tornado os afro-americanos um novo ser, com fraca ligação com sua ascendência. Eram distintos dos Pretos de outras regiões do planeta.

A preocupação primária com assuntos domésticos não era algo exclusivo da Nação do Islã. Membros da NAACP manifestaram-se contrariamente ao envolvimento de seus líderes com os Congressos Pan-africanos que aconteceram no alvorecer do século XX. Criticaram principalmente os gastos para enviar comissões lideradas por W.E.B. Du Bois para os países sede do evento, isso “*stemmed not simply from a desire to focus on domestic affairs but from a*

---

<sup>187</sup> Tradução livre: “Nós devemos entender que embora o Preto na África seja nosso irmão, nossa responsabilidade central é com o Preto aqui nas terras selvagens da América do Norte”.

<sup>188</sup> Tradução livre: “O homem Preto na América não é um exemplo de Homem Preto Original, pois ele foi usado por seu senhor escravizador por quatro séculos no que nós chamamos de experimentos”.

*more general antipathy toward Africa*”<sup>189</sup> (CORBOULD, 2009, p. 9). Reclamavam que o dinheiro deveria ser gasto enfrentando a violência crescente contra o negro nos Estados Unidos, onde eventos como o Verão Vermelho de 1919 – série de revoltas de cunho racial ocorridas em várias localidades do país – banhavam as ruas de sangue.

A presença do marcador social da raça não criava uma identidade comum entre negros dos Estados Unidos e de outras regiões do planeta, porque outros marcadores os afastavam. “Marcadores sociais da diferença são sistemas de classificação que organizam a experiência ao identificar certos indivíduos com determinadas categorias sociais [...] Cada uma dessas categorias de classificação está associada a uma determinada posição social, possui uma história e atribui certas características em comum aos indivíduos nela agrupados” (ZAMBONI, 2014, p. 13-14), todavia o indivíduo, cuja identidade é fragmentada (HALL, 2005), está imerso em contradições que o impedem de definir-se exclusivamente a partir das relações raciais. Cada indivíduo constitui-se subjetivamente sob influência de variados marcadores sociais de diferença, por conseguinte, há uma interseccionalidade (PISCITELLI, 2008), uma articulação entre essas categorias (raça, nacionalidade, etnia, religião, classe social, etc.) que influem sobre o processo de subjetivação. A multiplicidade de relações sociais em que um ser humano está imiscuído produz uma identidade multifacetada, cujos laços de solidariedade se formam de maneiras e intensidades distintas com as demais pessoas, consoante identificações, desidentificações e contradições internas.

Livio Sansone (2003) avança que a pessoa mobiliza sua identidade social e seus marcadores sociais da diferença de acordo com a situação em que se encontra – mobilização relacional e contingente. Em cada lugar, com cada grupo, assume-se e emprega-se um termo dentre os tantos existentes para nomear tipos raciais, étnicos e de cor, almejando uma melhor inserção, ou outro determinado objetivo. A identidade social, destarte, constitui-se multiestratificada: identificação com múltiplas identidades, possibilitada pela mestiçagem principalmente, que mistura as características das populações, provocando aproximações interpessoais aparentemente estranhas.

O europeu tentou representar todos os africanos e pessoas de pele escura como uma única categoria, “negro”, porém isso não se sustentou. O grande grupo negro subdividiu-se, logo, a solidariedade também, o que hierarquizou as prioridades dos movimentos nacionalistas. O compartilhamento de características, vivências e representações não se deu no mesmo grau entre todas as pessoas de tez escura espalhadas pelo mundo, pois a identidade social é

---

<sup>189</sup> Tradução livre: “originava-se não simplesmente de um desejo de focar-se em assuntos domésticos, mas de uma antipatia mais geral para com a África”.

mobilizada de modo relacional e contingente. Além disso, a dificuldade de conversão à Nação do Islã em um nível global obstou uma certa homogeneidade simbólica entre os negros de distintas nacionalidades e etnias, algo importante para uma possível união. Tal como há fronteiras identitárias entre as etnias africanas de pele escura, criou-se fronteiras de diferenciação entre o “*Black man*” e o “*so-called Negro*” no discurso de Elijah Muhammad. Gilroy (2012, p. 9) ressalta essa dificuldade de homogeneizar e unificar as pessoas de tez escura dentro de uma mesma etnia ou raça: “a afinidade extranacional que caracterizou os movimentos negros do século XX foi frágil e esteve longe de ser automática”. Os laços de solidariedade foram além da diferença corporificada.

A *Lost-Found Nation of Islam in America* funcionava para acudir os Pretos dos Estados Unidos. A ressurreição pregada por Elijah ocorreria no seu séquito: “*Properly read, the resurrection means that we, the Black men of North America, will rise from mental death. Realize who we are! Discover who God is! Name the devil for the beast that he is!*”<sup>190</sup> (MUHAMMAD, 1973, cap. 1, §23). Os Pretos em território estadunidense teriam experienciado o sequestro de suas terras natais e a escravidão, tornando-se diferentes dos Pretos africanos e asiáticos devido a essas contingências históricas, a despeito de compartilharem uma origem mitológica comum. Na América do Norte, foram colocados numa rede de significados e num conjunto de relações peculiar daquela região, logo, foram transpassados por marcadores sociais elaborados dentro dessa singularidade. O honorável ministro da Nação do Islã destacava as posições distintas ocupadas pelos Pretos de cada continente: “*Though our black brothers in Africa, and Asia too, have to learn the knowledge of self, they are a little step ahead of us because they have not been deprived of their way of life or their desire to live their own lives*”<sup>191</sup> (MUHAMMAD, 1965, cap. 106, § 8). Lincoln (1961) destaca que a seita se concentrava em converter negros nascidos nos Estados Unidos, para evitar conflitos fundamentados na diferença de percepção e representação da cor da pele mantida por grupos distintos, os quais prejudicaram a Associação Universal para o Progresso do Negro, do jamaicano Marcus Garvey, por exemplo. As percepções dos atributos físicos, assim como os valores lhes atribuídos, variam, portanto, as classificações raciais mudam em cada local, do mesmo modo, os

---

<sup>190</sup> Tradução livre: “Na leitura apropriada, a ressurreição significa que nós, os homens Pretos da América do Norte, levantar-nos-emos da morte mental. Perceberemos quem nós somos! Descobriremos quem Deus é! Daremos nome ao demônio, à besta que ele é!”.

<sup>191</sup> Tradução livre: “Embora nossos irmãos pretos da África e Ásia tenham de aprender o conhecimento sobre si, eles estão um pequeno passo à frente de nós, porque eles não foram privados de suas formas de vida, ou seu desejo de viver suas próprias vidas”.

comportamentos e símbolos, componentes da etnia (ALLEYNE, 2005). Por mais que se valha do mesmo significante para a categorização, o significado pode não coincidir.

Na Jamaica, Alleyne (2005) explica, o branco, a despeito de ser um elemento conceitual polar dentro do espectro racial e um símbolo de opressão, poder e dominação, é virtualmente inexistente fisicamente. Isso fez com que o marrom, considerado o mestiço hierarquicamente superior, se tornasse a antítese do negro. A oposição para construção identitária racial jamaicana predominante, por consequência, deu-se entre marrom e negro. Nos Estados Unidos, diante das leis que demarcavam os limites branco-negro, era mais fácil para Marcus Garvey encontrar seguidores entre afro-americanos de tons de pele diversos. A Nação do Islã, no entanto, dividiu aqueles que eram determinados pela lei como negros entre “assim-chamados Negros” e “Pretos”; entre aqueles que estavam mentalmente mortos sob o jugo e as representações dos brancos e aqueles renascidos sob a proteção de Alá. O marcador social da diferença referente à religião apartava os dois grupos, gerando uma desidentificação entre pessoas que compartilhavam o mesmo marcador racial. Restava um desejo de morte ao mentalmente escravizado; àquele com o qual não havia uma identificação absoluta devido a algumas poucas diferenças ideológicas e representacionais.

A discriminação nos Estados Unidos não se restringia às características biológicas apenas. Simbolismo, representações e apropriações culturais eram também atacadas, inclusive por outros negros. Durante as duas primeiras fases do Renascimento do Harlem, por exemplo, as formas de apropriação linguística feita pelos afro-americanos da periferia; seus estilos de vida; seus símbolos; seus afetos e sensibilidades foram abafados, devido a motivos distintos.

A Nação do Islã mobilizou-se contra o racismo e, ao mesmo tempo, procurou reformular a raça negra norte-americana surgida na diáspora, através de símbolos específicos da seita em consonância com seus ensinamentos. Pela identidade étnica estar associada ao pertencimento cultural e simbólico, sua diferenciação dá-se de modo mais ligeiro, morrendo velhas ou nascendo novas com mais facilidade que a identidade racial, cujas percepções dos traços físicos são mais difíceis de serem alteradas (ALLEYNE, 2005). A raça, apesar de seu vínculo forte com os traços físicos, também pode ser alterada a partir da mudança dos significados atribuídos aos caracteres fenotípicos, pois não é um elemento natural, mas uma construção simbólica que se pretende natural para classificar o mundo. Em vez de pessoas inferiorizadas, sofridas e angustiadas, ou de afro-americanos travestidos de burgueses brancos, a seita representou o Preto como ser original divino e virtuoso guiado por Alá.

As Universidades do Islã infundiam as representações nas novas gerações. Eram escolas básicas, cujas turmas dividiam-se por sexo, correspondentes ao nosso ensino fundamental e

médio que enfatizavam o negro. O ensino proposto pela educação pública era alienante segundo a ótica dos maometanos, assegura Lincoln (1961), daí a ideia de fornecer centros de aprendizagem diferenciados. Algumas disciplinas lecionadas seguiam o currículo padrão das escolas estadunidenses – língua inglesa, matemática, etc. -, outras transmitiam os ideais esotéricos de Fard (astronomia, história negra, ética, etc.). A parcela do conteúdo particular às Universidades do Islã procurava instigar o autoconhecimento e desenvolver uma consciência livre da alienação racista provocada pela branquitude.

Existia um código de ética a ser seguido pelos membros da seita. A Fruta do Islã, regimento paramilitar, policiava os membros e punia quem transgredisse as regras impostas. Infringiam o código de conduta da seita aqueles que: abusassem de álcool ou drogas ilícitas; fizessem mal-uso do dinheiro do grupo; comessem porco; dormissem durante um culto; etc. As punições variavam consoante o grau do delito, os mais leves resultavam em trabalhos comunitários; os medianos, em excomunhões por mais de cinco anos e os mais pesados, em expulsões definitivas (YULIANI-SATO, 2007).

No livro “*Message to the Blackman in America*” (1965, cap. 76, § 6-18), Elijah faz um resumo do *éthos* exigido dos seus seguidores.

*We must stop relying upon the white man to care for us. We must become an independent people. So-called Negroes should: 1. Separate yourselves from the slave-master. 2. Pool your resources, education and qualifications for independence. 3. Stop forcing yourselves into places where you are not wanted. 4. Make your own neighborhood a decent place to live. 5. Rid yourselves of the lust of wine and drink and learn to love self and your kind before loving others. 6. Unite to create a future for yourself. 7. Build your own homes, schools, hospitals, and factories. 8. Do not seek to mix your blood through racial integration. 9. Stop buying expensive cars, fine clothes and shoes before being able to live in a fine home. 10. Spend your money among yourselves. 11. Build an economic system among yourselves. 12. Protect your women<sup>192</sup>.*

O terceiro ponto é uma oposição a movimentos que vinham ocorrendo nos Estados Unidos, comandados por grupos como o Comitê de Coordenação Estudantil Não-violenta e outros que apoiavam Martin Luther King Junior. Demonstra uma postura disposta à segregação e menos aberta ao conflito direto, assim como reforça o dever número um de evitar a

---

<sup>192</sup> Tradução livre: “Nós devemos parar de confiar no branco para cuidar de nós. Devemos tornar-nos um povo independente. Os assim chamados Negros devem: 1. Separar-se do senhor escravizador. 2. Reunir seus recursos, sua educação e suas qualificações para a independência. 3. Parar de se forçar a ficar em lugares onde vocês não são benquistos. 4. Fazer sua própria vizinhança um lugar descente para se viver. 5. Livrar-se da sede por vinho e vontade de beber e aprender a amar a si e os seus antes de amar os outros. 6. Unir-se para criar um futuro para vocês. 7. Construir suas próprias casas, escolas, hospitais e fábricas. 8. Não procurar misturar seus sangues através da integração. 9. Parar de comprar carros caros, roupas finas e sapatos antes de estarem aptos a viverem em casas boas. 10. Gastar seus dinheiros entre vocês mesmos. 11. Construir um sistema econômico entre vocês mesmos. 12. Proteger as suas mulheres”.

convivência entre as raças. Lembra a postura de Marcus Garvey, que estava disposto a emigração por acreditar que a América era território dos brancos, logo, o negro deveria ir para um espaço que o aceitava, a África. Tal como a UNIA, a Nação do Islã possuía sua própria bandeira, chamada “*The National*”<sup>193</sup>, o que explicitava o distanciamento da nacionalidade estadunidense pretendida pelos muçulmanos pretos.

Elijah distanciava-se de Martin Luther King Junior, pois acreditava que os reverendos promoviam as mentiras dos brancos. Ele dizia que: “*Rev. Martin Luther King, Jr. was deceived and frightened to his very heart by the enemy [...] I saw in him that he wanted to believe me; but, he was so afraid of his enemies. [...] Rev. Martin Luther King, Jr. admitted to me that I am teaching right*”<sup>194</sup> (MUHAMMAD, 1973, cap. 3, § 5-6). Elijah acreditava ensinar o caminho correto, porém não conseguia salvar a todos. Martin Luther King Junior foi um desses que não foram salvos.

Livrar-se das bebidas alcólicas, com destaque para o vinho, o sagrado sangue de Cristo ingerido pelos brancos cristãos em seus rituais e momentos comemorativos, é a quinta recomendação. Em seus livros sobre alimentação Elijah Muhammad (1972a; 1972b) aconselha seus seguidores a pararem de comer a comida envenenada branca de baixo valor nutricional, informando que a verdadeira nutrição preta garantiria uma vida longa, que ultrapassaria os 1000 anos de idade naturalmente. O cuidado com o que se coloca dentro do corpo era a chave para uma vida saudável e prolongada.

O uísque – bebida popular nos EUA – e o vinho saturavam o corpo humano, logo, não deveriam ser tomados. Carnes (porco, animal sujo, guloso, e sem regras, cuja carne era a mais venenosa, capaz de desfazer a beleza dos Pretos, era evitado, sendo uma proibição expressa de Alá) e, principalmente, vegetais eram recomendados para os Pretos. Alimentos consumidos por animais não deveriam ser comidos pelos Pretos, como, por exemplo farinha de soja (alimento de gado bovino). Pães brancos demais não deveriam ser ingeridos, uma possível analogia ao corpo de Cristo, embranquecido pela adulteração do sagrado realizada pelo caucasiano ao conceber o Cristianismo. Frutas cruas no lugar de doces, preferindo maçãs a tortas de maçãs, sobremesa típicas dos Estados Unidos. O Preto deveria preparar seu próprio alimento, fazendo

---

<sup>193</sup> Tradução livre: “A Nacional”. Consistia em uma bandeira de fundo vermelho, com o desenho de uma lua crescente e uma estrela brancas. Às vezes continha as iniciais em suas pontas das palavras “justiça”, “igualdade”, “liberdade” e “Islã”.

<sup>194</sup> Tradução livre: “Rev. Martin Luther King Jr. foi profundamente enganado e amedrontado pelo inimigo [...] Eu vi nele que ele queria acreditar em mim, mas ele estava tão amedrontado por nossos inimigos. [...] Rev. Martin Luther King Jr. admitiu para mim que eu estou ensinando corretamente”.

o possível para participar de todas as fases, do plantio e da criação à cozinha, pois somente assim evitaria alimentos contaminados pelo veneno dos brancos.

Refeições uma vez ao dia, indicava Elijah (1972a), porque o jejum fazia bem ao estômago, ajudando a conservá-lo. Dizia ele (Op. Cit., cap. 3, § 3): “*Eat a single meal a day, no matter what anyone says. If your doctor says that you should eat more than one meal a day, ignore him with a smile, and eat only once a day*”<sup>195</sup>. O jejum era visto como um tratamento medicinal para diversas doenças.

O comportamento alimentar, envolvendo a relação com os alimentos e o significado de cada refeição, ou prato, são traços culturais relevantes para a demarcação de identidades (KEPEL *apud* SOUMAHORO, 2008). Romper com o modo branco de alimentar-se e com a indústria alimentícia estadunidense era uma maneira de diferenciar-se, de libertar-se para ganhar o controle de algo essencial diretamente ligado à saúde/vida. Além disso, as práticas alimentares da Nação do Islã demonstravam uma ascese existencial, algo digno de uma comunidade virtuosa, tal qual Elijah Muhammad gostaria de formar.

O ponto doze salienta o dever do homem de proteger a mulher Preta, porque “*The woman is the man's field to produce his nation. If he does not keep the enemy out of his field, he won't produce a good nation*”<sup>196</sup> (MUHAMMAD, 1965, cap. 32, § 1). O simbolismo da mulher como produtora dos herdeiros da nação é recorrente em diversos discursos nacionalistas, inclusive o estadunidense, como visto no primeiro capítulo. As políticas de branqueamento, como as leis de esterilização, por exemplo, atacavam a mulher com o intuito de extinguir a nação preta nos Estados Unidos da América. Disfarçada de método de controle de natalidade, era, em realidade, de extermínio. Elijah (Op. Cit., cap. 35, § 1, 2, 5) dizia: “*Be aware of the tricks the devils are using to instill the idea of a false birth control in their clinics and hospitals [...] STERILIZATION IS NOT BIRTH CONTROL [...] I say beware of being trapped into the kind of disgraceful birth control laws now aimed almost exclusively at poor, helpless black peoples who have no one to rely on*”<sup>197</sup>. As leis de controle de natalidade atacavam, pecaminosamente, o Preto através da inutilização do aparelho reprodutivo feminino mormente.

---

<sup>195</sup> Tradução livre: “Coma uma única refeição por dia, não importa o que os outros falem. Se o seu doutor dizer que você deve comer mais que uma refeição por dia, ignore-o com um sorriso e coma apenas uma vez ao dia”.

<sup>196</sup> Tradução livre: “A mulher é o campo de produção do homem para sua nação. Se ele não mantém o inimigo fora de seu campo, ele não produzirá uma boa nação”.

<sup>197</sup> Tradução livre: “Fique atento com os truques que os demônios estão usando para estimular a ideia de falso controle de natalidade nas suas clínicas e hospitais [...] ESTERILIZAÇÃO NÃO É CONTROLE DE NATALIDADE [...] Eu digo: fique atento diante de ser pego neste tipo desgraçado de leis de controle de natalidade agora direcionado quase exclusivamente para as pobres e desamparadas pessoas pretas que não têm ninguém em quem confiar”.

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

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

*The white race does not want us to destroy their race by inter-marrying with them. They will even kill you to protect their women. Can you blame them? No, blame your foolish self for not having enough respect for your own self and your own nation to do likewise. Stop our women from trying to look like them. By bleaching, powdering, ironing and coloring their hair; painting their lips, cheeks and eyebrows; wearing shorts; going half-nude in public places; going swimming with them and lying on beaches with men. Have private pools for your women and guard them from all men. Stop them from going into bars and taverns and sitting and drinking with men and strangers. Stop them from sitting in those places with anyone. Stop them from using unclean language in public (and at home), from smoking and drug addiction habits<sup>198</sup> (MUHAMMAD, 1965, cap. 33, § 8-9).*

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

Separar-se do senhor escravizador e não misturar o sangue através da integração racial são pilares da identidade desse grupo. Gilroy (2007, p. 268) declara que a Nação do Islã estava em “busca de uma forma mecânica pré-moderna de solidariedade racializada, capaz de dar

---

<sup>198</sup> Tradução livre: “A raça branca não quer que nós destruamos sua raça através do casamento inter-racial. Eles até te matariam para protegerem suas mulheres. Você pode culpá-los? Não, culpe seu tolo eu por não ter respeito suficiente por seu próprio eu e sua própria nação da mesma maneira. Impeça nossas mulheres de tentarem se parecer com eles, pela descoloração; pela maquiagem; pelo alisamento e pintura do cabelo; pintando seus lábios, bochechas e sobrancelhas; vestindo *shorts*; indo seminuas em lugares públicos; indo nadar com eles e permanecer na praia com homens. Tenha piscinas privadas para suas mulheres e as guarde de todos os homens. Impeça-as de ir em bares e tavernas, de sentar e beber com homens e estranhos. Impeça-as de sentar naqueles lugares com alguém. Impeça-as de usar linguagem suja em público (e em casa), de fumar e usar drogas”.

sustentação à sua popularidade”. Entretanto, creio que Elijah se apropria da classificação racial criada pelos europeus no decorrer dos tempos moderno e contemporâneo, ressignificando seus significantes e alterando os valores das categorias. Inúmeros pensadores formularam hierarquias raciais; defenderam a segregação; condenaram a miscigenação; alegaram a necessidade da pureza da raça para consolidar Estados e nações; tendo como base a filosofia e o conhecimento científico da época (POLIAKOV, 1974). Tais pensadores eram modernos, suas ideias eram aceitas e aplicadas na prática por muitas pessoas e instituições. Se essa forma de pensar marcou o século XIX e o início do XX, principalmente, ela não pode ser considerada pré-moderna apenas porque não se encaixa num discurso politicamente correto da atualidade. Os tempos modernos não estão livres de nódoas. A segregação, o racismo, as identidades respaldadas na raça são parte da modernidade. Chamar a solidariedade dos muçulmanos pretos de “pré-moderna” soa pejorativo, algo próximo do termo “primitivo”, portanto, inferioriza a identidade do movimento. Elijah valeu-se das tendências do período para construir seu discurso.

A separação em um novo Estado, acusou Malcolm X (1989), chegou a ser discutida entre os seguidores da Nação do Islã e os membros da Ku Klux Klan, ao longo de reuniões secretas em Atlanta nos anos 60, com o objetivo de estabelecer trégua entre os grupos, porque ambos defendiam a separação racial. A repulsa pelos afro-americanos fazia a KKK negociar maneiras de levá-los para fora dos Estados Unidos. Malcolm X conjecturou que latifundiários adeptos da doutrina de supremacia branca ofereceram a venda de parte de suas terras, nos estados da Geórgia e da Carolina do Sul, para a Nação do Islã poder formar seu país em separado. Destarte, nenhum dos lados incomodaria o outro. De certo modo, conversações desse tipo podiam ocorrer somente entre dois grupos segregacionistas e puristas – mais preocupados em manterem-se longe do outro e da ameaça de conspiração do eu e do nós que uma possível mestiçagem pudesse causar –, pois a ausência de negros acarretaria em várias perdas para os Estados Unidos, por exemplo, a redução de mão de obra barata.

O Partido Nazista Americano participou de comícios da Nação do Islã como o realizado em Uline Arena, em Washington, no ano de 1961, e o do dia do Salvador da Nação do Islã, em Chicago, em 1962. O partido desejava a deportação dos afro-americanos, o que, de certo modo, aproximava-se da reivindicação estampada no título do comício “Separação ou morte”, cujo discurso principal foi feito por Malcolm X. Portanto, negociar com a extrema-direita segregacionista era uma prática desse movimento nacionalista preto aprovada por Elijah e criticada por Malcolm.

Os mitos da seita, que remetem a origem do povo Preto à Tribo de Shabazz das terras asiáticas orientais, somados às práticas religiosas de fundo islâmico, ao *éthos* listado acima e

aos desejos (paraíso de cunho consumista; Estado próprio; etc.) refletem a identidade desse grupo, que pode ser pensada como diaspórica, conceito de Stuart Hall (2013). Isso significa uma identidade múltipla, cujas fragmentações podem bem ser contraditórias. No caso em estudo, Elijah colocou a origem de seu povo em uma mitológica comunidade de homens originais de grandes qualidades, de onde derivam as virtudes existentes nos muçulmanos pretos. O Islamismo ajuda a lembrá-los de seu verdadeiro eu, distinto das representações euro-americanas impostas. A independência e a separação racial que perpassam o *éthos*, assim como os desejos, aproximam-se dos valores estadunidenses. A primazia dada aos Pretos dos Estados Unidos para serem salvos indica uma escolha direta de quem tem preferência para ocupar o novo mundo a ser construído. Há uma combinação de elementos que formam uma identidade multifacetada, em que se é Preto, estadunidense, islamita, afro-americano, descendentes dos homens originais mitológicos, mesmo que exista contradições entre os caracteres de cada face. O afro-americano era um cidadão de segunda categoria, excluído dentro dos Estados Unidos. O Cristianismo, uma das bases culturais daquele país, demonizou o Islamismo. O Preto valoriza a cor da pele e a essência mítica associada a Tribo de Shabazz, mas somente aquele iniciado nos saberes muçulmanos sabe sua verdadeira identidade e conhece a retidão, ou seja, o Preto não está unificado em uma grande comunidade, nem todos serão salvos (*so-called Negroes* não serão). A descendência dos homens originais indica a valorização de uma origem que se distingue da dos demais estadunidenses, não se é como eles, embora se pareça subjetivamente em certos aspectos.

Os escritos de Elijah narram uma mitologia a-histórica sobre origens, com o intuito de exaltar o Preto, revestindo-o de representações positivas. Em outros trechos expõem uma interpretação dos acontecimentos históricos, como a escravidão e a vinda para a América dos seus ancestrais, numa tentativa de explicar as causas da condição material e subjetiva dos seus semelhantes. O simbolismo da Nação do Islã foi se construindo em cima desses dois pilares, usando como base elementos da ordem do histórico e do natural para justificar sua postura. Castoriadis (1982) aventa que os símbolos jazem sobre esses dois pilares e, por estarem vinculados ao real, não têm neutralidade. O simbolismo ajuda, portanto, a constituir uma racionalidade não-neutra, que busca instituir e consolidar ontologias. Elijah, por via dos mitos religiosos, procurou romper com ontologias que definissem como sujeito paradigmático e superior o homem branco. Ele visou a cristalizar instituições fundamentadas nos seus credos religiosos, condenando aqueles que não as respeitassem.

A conversão inseria o indivíduo no processo de “ressurreição mental”, que possibilitaria viver o paraíso vindouro. Os ensinamentos do *mahdi* acrisolavam a alma, fazendo o corpo nascer novamente livre do pecado.

*The Days of Allah (God). These are the Days of The Son of Man and the days of the removal of the old world of evil, filth, and unrighteousness. These are the Days of setting up a clean world under the guidance of the Original People (Black Nation) who were never guilty of doing evil until one of the gods by the name of Yakub discovered the essence of the Black Man to make a white man and Yakub did just that – he made the white man. Now since he has discovered this essence, today we are under the God (Allah) to do away with that very essence in us so that no other man can make another people who are different from us. This will never happen again. That is why you are taught that you will be born again physically. This rebirth is in order to get rid of that wicked material in the very essence of the sperm of the Black Man. [...] In that kind of rebirth it will be impossible for us to sin. So the days of Allah (God) mean the setting up of a new world and a new people. Allah (God) Will Not even accept the names that we used in the old world. (MUHAMMAD, 1975, cap. 15, § 15-18)<sup>199</sup>.*

A Nação do Islã não prometia o retorno a uma ordem anterior. Ela recompunha a identidade do afro-americano a partir da matéria-prima existente, subvertendo alguns sentidos. Dava forma à nova identidade dos descendentes dos homens originais, almejando construir uma realidade livre dos pecados despertados nos pretos pelos experimentos de Yakub, os quais trouxeram a maldade à tona através do caucasiano. Por mais que repudiasse a raça dos antigos senhores escravizadores, muitos dos valores brancos, no entanto, persistiam, visto que, tal como Hall (2013) explica, o híbrido constituído através da transculturação não pode ser desagregado em seus elementos originários, almejando uma restauração da forma antiga, pois ocorrem trocas entre os marcadores identitários, transformando as representações e seus significados em seu âmago. Ocorre uma seleção, onde se incorpora parte do outro e partes de si podem ser descartadas para originar algo novo. A troca se dá em ambos os sentidos, mesmo dentro de relações de poder assimétricas.

A ressurreição não recuperaria as peculiaridades étnicas de cada grupo africano. Em verdade, Alá purificaria a essência do “*Black man*”, retirando o material perverso existente, que possibilitou ao Preto pecar sob a influência do branco, quem possui essa perversidade inchada

---

<sup>199</sup> Tradução livre: “Os dias de Alá (Deus). Estes são os Dias do Filho do Homem e os dias da remoção de um velho mundo de maldade, sujeira e injustiça. Estes são os dias para começar um mundo limpo sob a orientação do Povo Original (Nação Preta), que nunca foi culpado de fazer mal até que um dos deuses, de nome Yakub, descobriu a essência do Homem Preto para fazer o homem branco. E Yakub o fez – ele fez o branco. Agora, desde que ele descobriu essa essência, hoje nós estamos com Deus (Alá) para eliminar aquela essência em nós, para que nenhum outro homem possa fazer um outro povo diferente de nós. Isto nunca acontecerá novamente. É por isso que você é ensinado que renascerá de novo fisicamente. Este renascimento visa a livrar-se do material perverso da essência do esperma do Homem Preto. [...] Neste tipo de renascimento será impossível para nós pecar. Então, os dias de Alá (Deus) significam o começo de um novo mundo e um novo povo. Alá (Deus) não aceitará nem mesmo os nomes que nós usávamos no velho mundo”.

em sua genética (MUHAMMAD, 1975). A mestiçagem despertara no Preto a maldade, fazendo-o comportar-se como o branco: “*The white man went in and out of our grandparents until our blood became part of theirs...so we are today. This ties us up in his blood so that it will be easy for us to practice his way of life*”<sup>200</sup> (Op. Cit., cap. 34, § 19). Livrar-se da parcela má não significava um completo abandono do modo de vida estadunidense.

Hall (2013) lembra que a condição diaspórica do afro-americano requer noções do pensamento de Derrida para ser compreendida. Pela ideia de “*différance*” de Derrida, as fronteiras identitárias, fundadas sobre as marcas de diferenciação, não funcionam a partir de binarismos, nem são impermeáveis. A permeabilidade permite trocas simbólicas capazes de alterar significados, pois esses não são fixos, embora posicionais e relacionais em certa medida. Desse modo, a assunção da categoria “*black*”, termo inglês usado para nomear uma cor, ao ser usado para referir-se a uma pessoa negra, e o repúdio das categorias “*Negro*” – termo com letra maiúscula promovido por Booker T. Washington e por líderes da NAACP para diferenciar-se do mesmo termo com letra minúscula, impregnado pela escravidão; pela desumanização (MOSES, 2004) – e “*colored*”, demonstram uma mudança nos significados. O “*Black man*” é divino, o “*Negro*” é sem vida. As fronteiras do “*Black*” não são binárias, elas marcam a diferença em relação ao branco malévolo, mas também em relação ao “*so-called Negro*” inferiorizado, explorado, alienado, maculado e condenado assim como seu senhor. O significado do nome eleito pelo grupo encontra-se numa interação sistemáticas das diferenças, estando relacionado com a lógica racial estadunidense, portanto, é de aspecto relacional a despeito de embasar-se em um mito de criação. Fora dessa lógica, o sentido do termo identitário poderia escapar. O Preto da Nação do Islã não engloba todos as pessoas de pele escura, ou descendentes de trabalhadores escravizados levados à força para terras estranhas. Preto é o seguidor da seita pertencente a tribo perdida e encontrada nos Estados Unidos da América, é aquele que age conforme os preceitos, conhece os rituais, o simbolismo, as classificações elaboradas por Elijah e Fard Muhammad por meio de uma mescla de culturas (estadunidense, negra, árabe) e religiões (Islamismo e Cristianismo).

Hall (2013) argui que as comunidades de minorias se relacionam com a tradição e a modernidade de uma maneira não fixa, sem permanecerem no interior de fronteiras únicas, nem transcenderem as fronteiras existentes. As minorias em condição diaspórica “são obrigadas a adotar posições de identificação deslocadas, múltiplas e hifenizadas” (Op. Cit., p. 84). O muçulmano preto identificava-se de forma múltipla (*Black, muslim, un-american*, entre outras)

---

<sup>200</sup> Tradução livre: “O branco entrou e saiu de nossos avós até nosso sangue tornar-se parte do deles... assim somos hoje. Isto nos liga ao seu sangue para que seja fácil para nós praticar seu modo de vida”.

dentro de uma condição deslocada em que era, também, cidadão estadunidense de segunda categoria obrigado a obedecer às normatividades das estruturas do país onde vivia ainda que sob contestação das regras e do pertencimento à nação.

A cultura, como afirma Hall (2013), insere-se dentro de uma ontologia do devir, portanto, vai além de uma arqueologia, de uma redescoberta, ela também produz o eu/nós novamente por via de mutações que se valem de tradições e genealogias construídas e reconstruídas. A mudança é uma reconfiguração de um campo, não uma transcendência linear entre dois estados de mútua exclusão (Ibidem). Rompeu-se com o “*Negro*”, delimitando suas fronteiras identitárias pelos seus símbolos. O “*Black man*” redescobriu-se em sua ressurreição em uma genealogia e tradição pela Nação do Islã inventada; rememorou os traumas do colonialismo escravagista, parte constituinte de sua subjetividade, que costumavam ser apagados ou amenizados pelo cotidiano e pela historiografia escrita pelos brancos. Ele reconfigurou-se sem conseguir abrir mão de todas as influências que as estruturas daquele país tiveram sobre ele desde seu nascimento, porquanto “as estratégias de *différance* não são capazes de inaugurar formas totalmente distintas de vida (não funcionam segundo a noção de uma “superação” dialética totalizante)” (Op. Cit., p. 67). A brutalidade da escravidão e do racismo não isolaram o afro-americano da sociedade para haver uma continuidade hermética e pura de uma cultura afro. Ocorreu no processo de tradução para a sua rede de significados a criação de híbridos como: 1) “nacionalismo” em “nacionalismo preto”; 2) “*Negro*” em “*Black man*”.

As culturas das etnias africanas, mescladas e reformuladas durante o período escravista nos contatos entre si e com as etnias não-africanas, originaram a cultura afro-americana dos Estados Unidos. A interação contínua somada às contingências históricas (sobretudo ter vivido em áreas com alguma influência islâmica em um período de força do Racismo Científico) possibilitaram a Elijah e Fard formar uma ideia de um novo tipo de identidade, a preta, através da tradução cultural. Nesse processo, afirma Bhabha (*apud* HALL 2013), ocorre uma revisão dos próprios sistemas de referência, normas e valores à proporção que os indivíduos se distanciam de suas regras habituais, havendo espaço para ambivalências por causa da insuficiência do sistema de significado e significação ao qual se pertence no decorrer da negociação simbólica. A novidade surgiu do contato com o outro, das revisões de si e dos seus, das apropriações, adaptações e traduções.

O “*colored*” passou a ser o branco, isto é, a categoria básica de sujeito da ontologia imperante, portanto, descolorida, da estrutura social ganhou uma cor. Colorir a branquitude é ressaltar que o branco é uma categoria construída como todas as demais, mostrando que ele não é o padrão natural universal, ou superior de existência. A Nação do Islã empoderou o Preto;

pediu igualdade e justiça entre as pessoas de diferentes raças. Talvez se possa interpretar que, após o dia do julgamento, o Preto se tornaria o modelo paradigmático normatizador da realidade, mas até lá deveria haver o respeito à diferença. Subverter o significado das cores é subverter a realidade nesse caso. Ser de cor é o elemento exterior, aquilo que Hall (2008) assevera ser o limite da identidade do nós, pois é constituído pelos demais componentes do sistema, estranhos ao eu/nós. O branco ser apenas um outro desnaturaliza instituições racistas pensadas para promover o desejo e a supremacia branca através da normatização inerente à branquitude. Elas passam a ser vistas como mecanismos produzidos para a supressão ou exclusão do outro, portanto, passíveis de alteração caso haja articulação entre os Pretos.

A identidade, assegura Hall (2008), possui em seu âmago ausências, pois existe algo ausente que está no outro, assim como uma ausência no interior do nós, por culpa da incapacidade de se efetuar um ajuste completo na sutura identitária de um grupo. O que falta – interno ou externo – desestabiliza constantemente a narrativa do eu/nós, o ponto de apego temporário em que nos agarramos para nos dizermos eu/nós. A identidade é mais a marcação da diferença que uma unidade idêntica, inteira, sem costura. A identificação com um grupo não resulta em homogeneidade total entre os membros. Por isso, o “*Black man*” não abarca todos os negros e a Nação do Islã não promete a salvação a qualquer pessoa afro-americana, já que não há homogeneidade total dentro de uma raça.

As contingências históricas barraram uma união étnica ou racial negra, na qual todos os negros seriam parte de uma comunidade uniforme. Havia na tribo perdida da Nação do Islã uma solidariedade e uma ideia de “nós” específicas, que unia o grupo em prol da salvação – de um melhor mundo para si – do Preto. A essência mitológica muçulmana preta não uniu todos os negros, pois as contingências históricas fragmentaram suas identidades ao imprimirem neles outros marcadores sociais – a religião, com seus ritos e símbolos, por exemplo. Por mais que a raça fosse definida por lei nos Estados Unidos, ela não homogeneizou os negros em um único grupo.

Bill Lawson (1992) assevera, contrapondo-se a diversos autores, que a característica definidora do sistema escravista americano não foi a deformação da personalidade, nem a alienação, nem a crueldade, nem a presença de um governo opressor. Foi, sim, a propriedade de um ser humano por outro. A partir da análise de narrativas feitas por trabalhadores escravizados, ele concluiu que essa foi a grande marca da opressão que perpassou todas as relações entre senhor e escravizado.

Destoando de outras vozes, Lawson (1992) não credita à doutrinação psicológica deformadora da personalidade por via de restrições comportamentais a relevância de

característica definidora do sistema, porque não acha que o branco tenha tido o poder de modelar a personalidade de seus cativos, tornando-os, por exemplo, “*sambo*” (figura do cativo infantilizado), ou qualquer outra coisa. Lawson (Ibidem) explica que o escravagismo não era extremamente fechado a ponto de impedir o surgimento de uma cultura própria dos cativos, adaptada à situação, a qual buscava liberdade por meio de escolhas práticas – que envolvia, às vezes, a acomodação.

À alienação não é conferida o destaque, porque a perda por parte do cativo de laços com ascendentes e descendentes, assim como o rompimento do elo com a cultura originária não se deu em toda a América (LAWSON, 1992). Relações entre senhor e cativo baseadas em abusos psicológicos e brutalidades físicas não ocorreram sempre, havendo exceções nas quais a relação não se embasava no medo, na crueldade.

Um governo opressor também não era a característica definidora, pois, contrariando outros autores, Lawson (1992) afirma que a escravidão dependia de um reconhecimento legal para perdurar, porém havia leis que regravam as condições de manumissão; quem podia ou não ser escravizado; etc. Mesmo a conduta do senhor escravizador era regulada, não lhe era permitido qualquer tipo de atitude para com sua propriedade, logo, o governo não desempenhava a todo instante um papel opressor para com o negro.

A marca da opressão, segundo Lawson (1992) foi a propriedade de um ser humano por outro, porque afetou todos os cativos e todos os senhores de alguma maneira. De acordo com o autor, os escravizados, em seus relatos, demonstravam consciência de sua condição de propriedade; da restrição de sua autonomia e do seu campo de ação. A importância da emancipação foi terminar com essa condição de propriedade, conquanto não tenha posto fim à opressão do afro-americano, convertido em cidadão de segunda classe durante o período da Reconstrução. “*Slavery was the oppression of individuals who were not United States citizens. Slavery in the United States was a situation in which blacks were viewed as property. The situation that blacks encountered after emancipation was the usurpation of the legitimate political power of one group of citizens by another*<sup>201</sup> (Op. Cit., p. 14). Tornados cidadãos, as reivindicações dos negros passaram a ser legítimas diante do Estado, pois deles passou a emanar parte da soberania do povo.

---

<sup>201</sup> Tradução livre: “Escravidão foi a opressão dos indivíduos que não eram cidadãos estadunidenses. Escravidão nos Estados Unidos era uma situação na qual os negros eram vistos como propriedade. A situação que os negros encontraram depois da emancipação foi a de usurpação do poder político legítimo de um grupo de cidadãos por um outro”.

As organizações montadas para galgar melhorias nas condições de vida do negro, apesar de ameaçadas pelo racismo estrutural, não podiam ser tachadas de ilegais pelo governo pós-abolição. A Nação do Islã foi uma das organizações nacionalistas pretas a lutar contra a opressão, cuja função sociorreligiosa de massa era o combate à inferiorização do afro-americano, que persistiu depois do fim da escravidão. O *mahdi* e seu profeta desejavam uma nova sociedade:

*You can never boast of being equal while still a subjected people. You are even laughing at me and my followers for preaching and striving for freedom to go for self on some of this earth that we can call our own. [...] Allah and the Nation of Islam will help you build one of the finest and best societies the world of man has ever seen if you will only be yourself and get off of your knees, praying to be other than yourself - a member of the white race<sup>202</sup> (MUHAMMAD, 1965, cap. 130, § 9-10).*

---

<sup>202</sup> Tradução livre: “Você não pode se gabar de ser igual enquanto continuar como uma pessoa subjugada. Você está até rindo de mim e de meus seguidores por rezarmos e lutarmos pela liberdade de nos governarmos em algum lugar dessa terra que nós possamos chamar de nossa.[...] Alá e a Nação do Islã ajudarão você a construir uma das mais belas e melhores sociedades que o mundo dos homens já viu se você apenas for você mesmo, ficar de pé e deixar de rezar para ser outro que não você – um membro da raça branca”.

## **CONSIDERAÇÕES ÚLTIMAS PARA QUE O TRABALHO TENHA UM APARENTE FIM**

O repúdio dos negros ao patriotismo estadunidense, através da negação do pertencimento; da refutação do alistamento militar; da insubordinação ao aparato legal racista, entre outras práticas, marcaram a história dos Estados Unidos. Ao longo do percurso histórico dos movimentos nacionalistas pretos, a Nação do Islã deixou seus vestígios ao proclamar o que poderia ser interpretado como o Destino Manifesto preto, no qual os Pretos, eleitos por Alá, comandariam o mundo renascido após o apocalipse tecnológico profetizado nos escritos milenaristas de Elijah Muhammad.

O esforço para mudança das representações que envolviam as raças nos Estados Unidos da América, além de dar um tom positivo aos caracteres afro-americanos, incentivava a alteração da estrutura sociopolítica. Fora de uma condição subalterna, o Preto assumiria uma nova posição política de autogoverno e representatividade, assim como uma personalidade de plenos direitos, essencial para a consolidação de uma sociedade democrática e plural.

Entretanto, em seu combate à branquitude, aos privilégios brancos estruturantes da realidade social estadunidense, o repúdio ao outro alcançou patamares elevados, ao ponto do desejo de extermínio. Não seria feio um discurso duro, que não abrisse mão do uso da violência como forma de resistência à opressão, pois os pilares das estruturas edificados no decorrer de longos processos históricos, por vezes, de tão maciços, precisam ser dinamitados. Todavia, a Nação do Islã, em momentos extremos de cobrança da assunção de uma identidade absoluta, perdeu-se nos limites de suas fronteiras identitárias ao negociar com grupos de supremacia racial, além de permitir a presença de e o compartilhamento do púlpito com nazistas em seus comícios. A lida com grupos de ódio e partidos asquerosos manchou os passos da Nação do Islã, fazendo com que seu lugar de fala perdesse potência ao longo do tempo, por culpa de ideias adotadas semelhantes, as quais impossibilitavam a seita de estabelecer diálogos com grupos de ideias mais ponderadas. Nem mesmo entre seus membros houve possibilidade de conversa, ao invés disso, as divergências ideológicas geraram disputas de influência, cismas e execuções sumárias devido à fragmentação das identidades individuais, que tornava inalcançável uma identidade absoluta e uma forma de pensar igual para todos.

Pensando o lugar de fala como um espaço ocupado por quem fala dentro de conversas a partir de seus marcadores sociais da diferença, experiências históricas pessoais, identidade, lembrando que conversas ocorrem apenas em condições democráticas, creio que ele não perde potência devido à agressividade, mas devido ao ódio. Malcolm X questionou os atos que

considerou corruptos de seu líder e suas negociações com grupos de supremacia branca ou arianistas. Acabou morto por enxergar plausibilidade em brigar por mudanças aliado a pessoas variadas, distanciando-se da visão de uma nova segregação ou extermínio mítico. Os Panteras Negras com seu Poder Preto, embora agressivos e sem abrir mão da possibilidade de uso da violência, não odiavam uma determinada categoria social ou marcador de diferença. Ambos, Malcolm e Panteras, permaneceram no jogo democrático apesar da ferocidade de suas posturas, mantendo um lugar de fala, pois ainda dentro de um diálogo com o outro para possíveis transformações.

O discurso de enfrentamento da Nação do Islã, permeado por um desejo de morte da diferença, como os de supremacistas brancos, que ansiava por um novo mundo composto pelos Pretos seguidores de Fard e Elijah somente, resvalou para um abismo de ódio, logo, um buraco antidialógico. O purismo faria com que os negros cuja fé não seguisse os ensinamentos da seita fossem exterminados junto dos brancos. O mito da extinção da diferença prevista na escatologia dos muçulmanos pretos ocasionou mortes reais: Malcolm X, morto por ex-companheiros de seita devido a discordâncias ínfimas, diante de um contexto tomado pela branquitude ao qual ele persistia lutando contra, mas com armas um pouco distintas. O lugar de fala desintegra-se diante da perpetração do homicídio do interlocutor, pois não há mais com quem falar.

O silenciamento do popular orador, num primeiro instante pelo impedimento da fala, posteriormente, pelo assassinio em nome do movimento, demonstrou o combate austero à mestiçagem. A Nação do Islã confrontava a mescla das raças e, também, a miscigenação de ideias de acordo com a postura egocêntrica de seu líder, refletida na verticalidade institucional da seita, que interditava aqueles que ligeiramente desviassem de suas ordens. Elijah Muhammad, o honorável ministro, ao se considerar o portador dos instrumentos corretos para transformar as condições de vida dos Pretos, colocou-se acima das demais lideranças afro-americanas coetâneas. Fechado nas revelações divinas trazidas por Fard, Elijah comandava sua seita tentando manter-se distante dos movimentos de direitos civis e mantendo contato restrito com outros líderes negros.

Nesse caso, o marcador social da diferença da religião se sobrepôs ao da raça, fragmentando os negros estadunidenses. A incapacidade de renascer em Alá, reassumindo a sua divindade preta, denegava o acesso ao paraíso ao assim-chamado Negro. Ele desapareceria, assim como o caucasiano e as demais raças criadas a partir dos experimentos de Yakub. A divergência de identidade entre o Preto e o assim-chamado Negro, por causa da diferença de alguns marcadores sociais, barrou a união entre esses dois grupos, pois criou lugares de fala distintos que não entravam em consonância, acabando por se oporem.

A partir do discurso de Elijah Muhammad, não seria admissível a aproximação dos Pretos, membros da Nação do Islã, de assim-chamados Negros pertencentes a movimentos como o Conselho de Liderança Cristã do Sul, que insistiam mentalmente mortos na cristandade. Uma tentativa de conciliação com Martin Luther King Junior, Associação Nacional para o Progresso de Pessoas de Cor, Liga Urbana Nacional e Comitê de Coordenação Estudantil Não-violenta, que não resultou em uma real aproximação, foi feita somente em 1966, após a aprovação da Lei de Direitos Civis. Não se uniam porque não compartilhavam os mesmos ideais e, sobretudo, não concebiam suas identidades da mesma forma: islâmico descendente de Alá era diferente de cristão irmão de outras raças.

A negritude não se definia de forma unívoca simplesmente porque uma lei demarcava o que era ser branco e o que era ser negro. A legislação não extinguiu a diversidade da população negra estadunidense. A singularidade da experiência e os diferentes marcadores que perpassavam cada grupo ou indivíduo afro-americano constituía uma distinta concepção do que é ser negro. Desse modo, a raça e o compartilhamento de determinadas condições – como a falta de direitos civis plenos – não criavam laços automáticos entre os indivíduos. Grupos negros em oposição podiam surgir, por mais que o branco tenha tentado identificar todos os que possuíam a pele escura de uma única maneira.

O heterorreconhecimento vindo dos brancos, que intentava homogeneizar os negros, não se sustentava, pois conflitava com um discurso de autorreconhecimento que almejava a distinção entre os afro-americanos devido à interseccionalidade dos marcadores sociais da diferença, que os colocava em lugares de fala distintos, embora compartilhassem o mesmo marcador de raça. Portanto, não havia uma essência unificadora derivada de um marcador social da diferença específico e independente dos demais marcadores sociais e interseccionalidades. Pelo contrário, a experiência histórica, que insere no indivíduo marcadores sociais da diferença, sob influência das representações e estruturas existentes, multiplica locais de fala que significam a realidade de formas distintas, podendo criar discursos divergentes que fundam novos eu's e novos outros.

Por mais que o racismo estrutural procure estabelecer classificações rígidas através das instituições, as identificações passam pelos buracos abertos graças aos demais marcadores sociais que atravessam o indivíduo no decurso de sua história. O espectro de privilégios e o de identidades acabam, por conseguinte, sendo mais amplos do que as delimitações impostas institucionalmente – positivadas em lei ou não. Os discursos que buscam construir uma identidade coletiva selecionam elementos que possam aproximar indivíduos, dotados de alguns traços semelhantes, porém não os homogeneízam. O grupo constitui-se na sua singularidade,

exaltando os marcadores sociais da diferença que lhe aprazem em suas interseccionalidades, por isso, transborda os moldes socialmente sancionados.

Cada movimento nacionalista preto ou liderança negra entendia o afro-americano por uma perspectiva diversa e adotava estratégias distintas para alcançar os objetivos reivindicados. Alguns almejavam a assimilação socioeconômica, outros a separação estatal, ainda outros a integração social e cultural. Portanto, não houve um modelo geral nem mesmo para as metas e as maneiras de mobilizarem-se.

O catálogo de marcadores sociais da diferença é diversificado e se expande à medida que novas representações são criadas para demarcar identidades. O rompimento com uma noção de sujeito universal e homogêneo é louvável, contudo a ênfase demasiada em interseccionalidades específicas pode gerar fragmentação excessiva, como se viu no caso da Nação do Islã (religião e raça), entre as categorias sociais, dificultando mobilizações e a consecução de objetivos concretos. É importante ressaltar as interseccionalidades, para mostrar as diferenças dentro de um grupo, mas sem cair em uma segregação antidialógica. Em uma sociedade intercultural, onde as trocas simbólicas ocorrem entre os grupos, as diferentes demandas geradas pelas diferenças identitárias não devem ser obtidas por via da segregação, da contraposição extrema, ou do extermínio do outro, mas através do respeito e do diálogo plural. Aos que odeiam, o lugar de fala não deve existir.

## FONTES PRIMÁRIAS

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

\_\_\_\_\_. *How to eat to live vol. 1*. Versão digital, 1972a. Disponível em: <https://archive.org/details/HowToEatToLiveVol.1> Último acesso em: 21/03/2017.

\_\_\_\_\_. *How to eat to live vol. 2*. Versão digital, 1972b. Disponível em: <https://archive.org/details/HowToEatToLiveVol.2> Último acesso em: 21/03/2017.

\_\_\_\_\_. *The fall of America*. Versão digital, 1973. Disponível em: <http://archive.org/details/FallOfAmerica> Último acesso em: 21/03/2017.

\_\_\_\_\_. *Our Savior has arrived*. Versão digital, 1975. Disponível em: <http://archive.org/details/OurSaviorHasArrived> Último acesso em: 21/03/2017.

## REFERÊNCIAS

AKPAN, Monday B. “Libéria e Etiópia, 1880 -1914: a sobrevivência de dois Estados africanos”. IN: BOAHEN, Albert Adu. **História Geral da África VII: África sob dominação colonial, 1880-1935**. Brasília: UNESCO, 2010.

ALLEYNE, Mervyn C. *The construction and representation of race and ethnicity in Caribbean and the world*. Kingston: University of the West Indies Press, 2005.

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

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BACZKO, B. “A imaginação social”. IN: ROMANO, Ruggiero (Org.). **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1985. v. 5, p. 296-331.

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

BARAKA, Imamu Amiri. *Raise, race, rays, raze*. New York: Random House, 1971.

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

\_\_\_\_\_, Zygmunt. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BERG, Herbert. *Elijah Muhammad and Islam*. New York: New York University Press, 2009.

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

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

BORGES, António Cristiano. **De Jim Crow a Langston Hughes: “Quando a música começou a ser outra”**. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2007. Dissertação de Mestrado em Estudos Anglísticos, Especialização em Estudos Americanos, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2007. Disponível em: [http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/380/1/19406\\_ulfl068848\\_tm.pdf](http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/380/1/19406_ulfl068848_tm.pdf)  
Última visualização em: 18/01/2016.

BOYD, Michelle R. *Jim Crow nostalgia: reconstructing race in Bronzeville*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2008.

BRACEY, John H.; MEIER, August; RUDWICK, Elliott. *Black Nationalism in America*. Indianapolis e New York: Bobbs-Merrill, 1970.

BREEN, T.H. “Interpretando o nacionalismo no Novo Mundo” IN: DOYLE, Don H.; PAMPLONA, Marco A. (org.). **Nacionalismo no Novo Mundo**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

BREITMAN, George (org.). *Malcolm X speaks: selected speeches and statements*. New York: Grove Press, 1990.

\_\_\_\_\_ *The last years of Malcolm X*. New York: Shocken Books, 1967.

BROWN, Kathleen M. *Good wives, nasty wenches, and anxious patriarchs: gender, race, and power in Colonial Virginia*. Chape Hill: The University of North Carolina Pree, 1996.

CAMPBELL, James. “Du Bois, W.E.B.” IN: FINKELMAN, Paul; WINTZ, Cary D. (editors). *Encyclopedia of Harlem Renaissance. Volume 1: A-J*. London/New York: Routledge, 2004.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2014.

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

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

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

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. “Ku Klux Klan. A seita da supremacia branca.” IN: PINSKY, Carla Bassanezi; PINSKY, Jaime (org.). **Faces do fanatismo**. São Paulo: Contexto, 2004.

CARSON, Clayborne; SHEPARD, Kris. *A Call to Conscience. The Landmark Speeches of Dr. Martin Luther King, Jr.* New York: Hachette Group Book, 2001.

CASTORIADIS, C. **A instituição imaginária da sociedade**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1982.

CHATTERJEE, Partha. *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.

CHENGU, Garikai. “Ku Klux Klan: a tolerância dos EUA com o terrorismo branco” IN: **Carta Maior**. 04/01/2016. Disponível em: <http://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Internacional/Ku-Klux-Klan-a-tolerancia-dos-EUA-com-o-terrorismo-branco/6/35268> Último acesso em: 20/02/2017.

CHENEY, Charise. “Representin’ God: rap, religion, and the politics of a culture” IN: *The north star: a journal of African American religious history*, vol. 3, nº 1, 1999. Disponível em: <http://www.princeton.edu/~jweisenf/northstar/volume3/cheneypdf> Último acesso em: 11/10/15.

CHURCHILL, Ward; VANDER WALL, Jim. *Agents of Repression: The FBI's Secret Wars Against The Black Panther Party and The American Indian Movement*. New York: South End Press, 1988.

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

CONNOR, Walker. **Etnonacionalismo**. Madrid: Trama, 1998.

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

CRUSE, Harold. *Rebellion or revolution?* New York: Morrow, 1968.

DEMANT, Peter. “Minorias. Direitos para os excluídos.” IN: PINSKY, Carla Bassanezi; PINSKY, Jaime (org.). **História da cidadania**. São Paulo: Contexto, 2010.

DEPESTRE, René. “*Bonjour et adieu à la négritude*”. IN: DEPESTRE, René. *Bonjour et adieu à la négritude*. Paris: Robert Laffont, 1980.

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

DOYLE, Don H.; PAMPLONA, Marco A. “Introdução: Americanizando a conversa sobre o nacionalismo”. IN: DOYLE, Don H.; PAMPLONA, Marco A. (org.). **Nacionalismo no Novo Mundo**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

DU BOIS, W.E.B. *The Souls of Black Folk*. Oxford: Oxford University Press, 2007 [1903].

DURKHEIM, Émile, MAUSS, Marcel. “Algumas Formas Primitivas de Classificação. Contribuição para o estudo das representações coletivas” [1903]. In: MAUSS, M. **Ensaios de sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1981.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

ELLIS, Catherine; SMITH, Stephen Drury. *Say it plain: A century of African American speeches*. New York, London: The New York Press, 2005.

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

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

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

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

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FLOWERS, Arthur; CHITRAKAR, Manu; ROSSI, Guglielmo. **Vejo a terra prometida**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

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

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

GARVEY, Amy Jacques. **Garvey and Garveyism**. New York : Collier Books, 1970.

\_\_\_\_\_. **Philosophy and opinion of Marcus Garvey (2 volumes)**. New York : Arno Press, 1968.

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

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-asiáticos, 2012.

\_\_\_\_\_. **Entre campos: nações cultura e o fascínio da raça**. São Paulo: Annablume, 2007.

GIMÉNEZ, Gilberto. “*Materiales para una nueva teoría de las identidades sociales*”. IN: *Revista Frontera Norte*. Vol. 9. Núm. 18. México. Julio – diciembre, 1997, 9-28. Disponível em: [http://www2.colef.mx/fronteranorte/articulos/FN18/1-f18\\_Materiales\\_para\\_una\\_teor%C3%ADa\\_de\\_las\\_identidades\\_sociales.pdf](http://www2.colef.mx/fronteranorte/articulos/FN18/1-f18_Materiales_para_una_teor%C3%ADa_de_las_identidades_sociales.pdf) Última visualização em: 06/01/2015.

GLASKER, Wayne. “*Harlem Renaissance I – Black critics of*”. IN: FINKELMAN, Paul; WINTZ, Cary D. (editors). *Encyclopedia of Harlem Renaissance. Volume 1: A-J*. London/New York: Routledge, 2004.

GLEEN, Evelyn Nakano. *Unequal freedom. How race and gender shaped American citizenship and labor*. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 2002.

GRAMSCI, Antonio. **O leitor de Gramsci: escritos escolhidos 1916-1935**. Carlos Nelson Coutinho (org.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

GREENE, Larry A. “Harlem 1 – overview and history”. IN: FINKELMAN, Paul; WINTZ, Cary D. (editors). **Encyclopedia of Harlem Renaissance. Volume 1: A-J**. London/New York: Routledge, 2004.

GROSSMAN, James. “*Great Migration*” IN: **The Electronic Encyclopedia of Chicago**. 2005. Disponível em: <http://encyclopedia.chicagohistory.org/pages/545.html> Último acesso em: 06/03/2017.

GUERREIRO, Goli. “Terceira diáspora – Salvador da Bahia e outros portos atlânticos”. Trabalho apresentado no **V ENECULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura**, realizado entre os dias 27 a 29 de maio de 2009, na Faculdade de Comunicação/UFBA, Salgado-Bahia-Brasil. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/enecult2009/19287.pdf> Última visualização em: 18/01/2015.

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

\_\_\_\_\_. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

\_\_\_\_\_. “Quem precisa da identidade?” IN: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. “*The work of representation*”. IN: HALL, Stuart (org.). **Representation: cultural representation and signifying practices**. Sage publications: London, 1997.

HARLAN, Louis R. **The Booker T. Washington papers. Volume 1 the autobiographical writings**. Illinois: University of Illinois Press, 1972.

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

HARRIS, Robert; HARRIS, Nyota; HARRIS, Grandassa. **Carlos Cooks and the Black Nationalism From Garvey to Malcolm**. Dover: The Majority Press, 1992.

HEAD, Sandy Summers; SUDDERTH, R. Jake. “Harlem 2 – Economics”. IN: FINKELMAN, Paul; WINTZ, Cary D. (editors). **Encyclopedia of Harlem Renaissance. Volume 1: A-J**. London/New York: Routledge, 2004.

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

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

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

- IGNATIEV, Noel. *How the Irish Became White*. New York: Routledge, 1995.
- KARNAL, Leandro. **Estados Unidos: a formação da nação**. São Paulo: Contexto, 2013.
- KING JR., Martin Luther. *Letter From a Birmingham Jail*. 16/04/1963. Disponível em: <https://kinginstitute.stanford.edu/king-papers/documents/letter-birmingham-jail>
- KING JR., Martin Luther; CARSON, Clayborne. *The autobiography of Martin Luther King Jr.* New York: Warner Books, 2001.
- LANTERNARI, Vittorio. **As religiões dos oprimidos**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.
- LAWLER, Mary; DAVENPORT, John. *Marcus Garvey: black nationalist leader*. Philadelphia: Chelsea House, 2005.
- LAWSON, Bill. "Oppression and slavery". IN: MCGARY, Howard; LAWSON, Bill. *Between slavery and freedom: philosophy and American slavery*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1992.
- LINCOLN, Eric. *The black muslims in America*. Boston: Beacon Press, 1961.
- LOURAU, R. **Análise Institucional e Práticas de Pesquisa**. Rio de Janeiro: NAPE/UERJ, 1993.
- MANNING, Christopher. "African Americans" IN: **The Electronic Encyclopedia of Chicago**. 2005. Disponível em: <http://encyclopedia.chicagohistory.org/pages/27.html> último acesso em: 06/03/2017.
- MARR, Timothy. *The Cultural Roots of American Islamicism*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- MARTIN, Elizabeth Anne. "Detroit and the Great Migration 1916-1929." IN: **Bentley Historical Library – Bulletin Series**. Michigan: Bulletin n. 40, 1993. Disponível em: <http://bentley.umich.edu/research/publications/migration/ch1.php> Último acesso em: 22/03/2016.
- MARTINOT, Steve. *The Machinery of Whiteness: studies in the structure of racialization*. Philadelphia: Temple University Press, 2010.
- MINTZ, Sidney W.; PRICE, Richard. **O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica**. Rio de Janeiro: Pallas, Universidade Candido Mendes, 2003.
- MOSES, Wilson Jeremiah. *Creative Conflict in African American Thought : Frederick Douglass, Alexander Crummell, Booker T. Washington, W. E. B. Du Bois, and Marcus Garvey*. New York : Cambridge University Press, 2004.
- NEWMAN, Louise. "The strange career of whiteness: Miscegenation, Assimilation, Abdication." IN: BOUCHER, L; CAREY, J.; ELLINGHAUS, K. *Re-orienting Whiteness*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

OXFORD DICTIONARIES. *Oxford Dictionaries Online*. Oxford: Oxford University Press, 2016. <http://www.oxforddictionaries.com/pt/> último acesso em: 19/04/2016.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

PFEFFER, Paula. A. *Philip Randolph, Pioneer of the Civil Rights Movement*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1996.

PIERUCCI, Antônio Flávio. “Identidades culturais: uma discussão em andamento” IN: ESCOSTEGUY, Ana Carolina D. **Cartografia dos estudos culturais – uma versão latino-americana**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

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

PISCITELLI, Adriana. “Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras”. **Sociedade e Cultura**. vol. 11, nº 2. Goiânia: UFG, 2008. Disponível em:  
[https://www.revistas.ufg.br/index.php?journal=fchf&page=article&op=view&path\[\]=5247](https://www.revistas.ufg.br/index.php?journal=fchf&page=article&op=view&path[]=5247)  
último acesso em: 06/03/2016.

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

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

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

REVERBY, Susan M. “Sífilis por “exposição normal” e inoculação: um médico da equipe do estudo Tuskegee na Guatemala, 1946-1948” IN: **Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.**, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 323-349, junho 2012. Disponível em:  
[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1415-47142012000200008&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1415-47142012000200008&script=sci_abstract&tlng=pt)  
Último acesso em: 21/02/2017.

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

ROEDIGER, David R. *How race survived US history: from settlement and slavery to the phenomenon Obama*. New York: Verso, 2010.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANSONE, Livio. **Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil**. Salvador : Edufba; Pallas, 2003.

SCOTT, Daryl Michael. “How Black Nationalism became sui generis” IN: *Fire!!!*, vol. 1, nº 2, 2012. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/10.5323/fire.1.2.0006> Último acesso em: 06/10/15.

SERNETT, Milton C. *Bound for the promise land. African American religion and the Great Migration*. Durham e Londres: Duke University Press, 1997.

SILVA, Mozart Linhares da. “Ciência, raça e racismo: caminhos da eugenia.” IN: SILVA, Mozart Linhares da (org.). **Ciência, raça e racismo na modernidade**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2009.

SILVEIRA PETTER DAMÁZIO, Eloise da. “Multiculturalismo versus interculturalismo: por uma proposta intercultural do Direito”. IN: **Desenvolvimento em Questão**, vol. 6, núm. 12, julho-diciembre, 2008, pp. 63-86. Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, Ijuí, Brasil.

SIZA, Rita. **Thomas Hagan, o assassino de Malcolm X, é um homem arrependido**. 01/05/2010. Disponível em: <https://www.publico.pt/temas/jornal/thomas-hagan-o-assassino-de-malcolm-x-e-um-homem-arrependido-19307077> Último acesso em: 09/02/2017.

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

SOUSA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1983.

ST. CLAIR, Drake; HORACE, R. Cayton. *Black Metropolis: a study of negro life in a northern city*. Chicago : University of Chicago, 1993.

STANDING, T. G. “Nationalism in Negro Leadership.” *American Journal of Sociology*, 40, September 1934. Disponível em: [https://www.jstor.org/stable/2768059?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/2768059?seq=1#page_scan_tab_contents) Último acesso em: 09/02/2017.

TYSON, Tymothy B. *The blood of Emmet Till*. New York: Simon and Schuster, 2017.

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

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

UNIVERSAL NEGRO IMPROVEMENT ASSOCIATION. **Declaration of Rights of the Negro Peoples of the World**. 1920. Disponível em: <http://historymatters.gmu.edu/d/5122/> última visualização em: 17/01/2017.

VARGAS, A. Z. . “Razão, cegueira e mito”. IN: **Topoi**. Rio de Janeiro: v. 12, p. 284-303, 2011. Disponível em: [http://www.revistatopoi.org/numero\\_atual/topoi22/topoi%2022%20-%20artigo%2016.pdf](http://www.revistatopoi.org/numero_atual/topoi22/topoi%2022%20-%20artigo%2016.pdf) Último acesso em: 10/03/2017.

WACQUANT, Loïc. “Que é gueto? Construindo um conceito sociológico”. **Rev. Sociol. Polit.**, Curitiba , n. 23, p. 155-164, Nov. 2004. Disponível em:

[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-44782004000200014&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-44782004000200014&script=sci_arttext) Último acesso em: 21/01/2016.

WASHINGTON, Booker T. *Up from slavery: an autobiography*. Auckland: The Floating press, 2009.

WEST, Cornel. “*The dilemma of Black intellectual*”. IN: *The journal of Blacks in Higher Education*. n. 2, 1993-1994. Disponível em: [http://users.clas.ufl.edu/marilynm/Theorizing\\_Black\\_America\\_Syllabus\\_files/Dilemma\\_of\\_the\\_Black\\_Intellectual.pdf](http://users.clas.ufl.edu/marilynm/Theorizing_Black_America_Syllabus_files/Dilemma_of_the_Black_Intellectual.pdf) Último acesso em: 09/02/2017..

WHITMORE, William H. *A bibliographical sketch of the law of the Massachusetts colony from 1630 to 1686. In which are included The body of liberties of 1641, and the records of the court of assistants, 1641-1644*. Boston: Rockwell and Churchill, City Printers, 1890.

WIEVIORKA, Michel. **O racismo, uma introdução**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

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

WOODWARD, C. Vann. *The strange career of Jim Crow*. New York: Oxford University Press, 1974.

WOODWARD, Kathryn. “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual.” IN: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2008.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. **O imaginário**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

X, Malcolm; HALEY, Alex. *The Autobiography of Malcolm X*. New York: Grove Press, 1964.

\_\_\_\_\_. *The last speeches*. Atlanta: Pathfinder Press, 1989.

YULIANI-SATO, Dwi Hesti. *A comparative study of the Nation of Islam and the Islam*. Bowling Green: BGSU, 2007. Dissertação de mestrado em artes, Bowling Green State University, Bowlin Green, Ohio, 2007. Disponível em: [https://etd.ohiolink.edu/ap:10:0::NO:10:P10\\_ACCESSION\\_NUM:bgsu1162806528](https://etd.ohiolink.edu/ap:10:0::NO:10:P10_ACCESSION_NUM:bgsu1162806528) Último acesso em: 11/10/15.

ZAMBONI, Marcio. “Marcadores Sociais”. **Sociologia Especial**. São Paulo: Escala, 2014. Disponível em: [http://www.agenciapatriciagalvao.org.br/dossie/wp-content/uploads/2015/07/ZAMBONI\\_MarcadoresSociais.pdf](http://www.agenciapatriciagalvao.org.br/dossie/wp-content/uploads/2015/07/ZAMBONI_MarcadoresSociais.pdf) último acesso em: 06/03/2016.