

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

PEDRO HENRIQUE DE OLIVEIRA TESSARIN

Rap e formação humana: influência das teorias raciais na voz das periferias

UBERLÂNDIA
2025

PEDRO HENRIQUE DE OLIVEIRA TESSARIN

Rap e formação humana: influência das teorias raciais na voz das periferias

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Linha de Pesquisa: Trabalho Sociedade e Educação

Orientador: Professor Dr. Mario Borges Netto

UBERLÂNDIA
2025

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

T338
2025 Tessorin, Pedro Henrique de Oliveira, 1999-
RAP E FORMAÇÃO HUMANA [recurso eletrônico] : INFLUÊNCIA
DAS TEORIAS RACIAIS NA VOZ DAS PERIFERIAS / Pedro Henrique
de Oliveira Tessorin. - 2025.

Orientador: Mario Borges Netto.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Pós-graduação em Educação.
Modo de acesso: Internet.
DOI <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2025.551>
Inclui bibliografia.

1. Educação. I. Borges Netto, Mario ,1986-, (Orient.). II.
Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Educação.
III. Título.

CDU: 37

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:
Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Educação				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, 29/2025/944, PPGED				
Data:	Vinte e oito de agosto de dois mil e vinte e cinco	Hora de início:	09:00	Hora de encerramento:	11:00
Matrícula do Discente:	12312EDU031				
Nome do Discente:	PEDRO HENRIQUE DE OLIVEIRA TESSARIN				
Título do Trabalho:	"Rap e formação crítica: influências das teorias raciais na voz das periferias"				
Área de concentração:	Educação				
Linha de pesquisa:	Trabalho, Sociedade e Educação				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	"Formação da classe trabalhadora nos séculos XX e XXI"				

Reuniu-se, através da Plataforma Google Meet (<https://meet.google.com/bzh-gexp-yet>), a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Educação, assim composta: Professores Doutores: Fabio Pessoa Vieira - UFBA; Astrogildo Fernandes da Silva Júnior - UFU e Mario Borges Netto - UFU, orientador do candidato.

Iniciando os trabalhos o presidente da mesa, Dr. Mario Borges Netto, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato, agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos examinadores, que passaram a arguir o candidato. Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o candidato:

Aprovado.

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Mario Borges Netto, Professor(a) do Magistério Superior**, em 28/08/2025, às 13:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Astrogildo Fernandes da Silva Junior, Professor(a) do Magistério Superior**, em 28/08/2025, às 13:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Fabio Pessoa Vieira, Usuário Externo**, em 28/08/2025, às 17:03, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **6598227** e o código CRC **E7682591**.

Dedico este trabalho para você, descendente de escravizado, que não teve direito à indenização; para você, sobrevivente, o/a mais resistente, escolhido/a naturalmente, descendente daqueles mais fortes, que não se tornaram comida de tubarão nesse transplante transatlântico malsucedido; para você, que vê no rap a trilha sonora do gueto, a trilha sonora da alma, a trilha sonora do espírito! Se somos cores e valores, genes e cromossomos, que tenhamos a disposição e resiliência para viver e ser a continuação de um sonho!

AGRADECIMENTOS

De início, gostaria de agradecer à Universidade Federal de Uberlândia (UFU), ao Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGED), à Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação (PROPP) e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento e apoio à realização desta pesquisa. Expresso, ainda, meu sincero desejo de que haja, cada vez mais, investimentos na educação brasileira e nos programas de pesquisa, para que jovens oriundos da classe trabalhadora, assim como eu, tenham a oportunidade de ocupar e transformar os espaços acadêmicos.

Em continuidade, agradeço também aos/às professores/as e técnicos/as do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGED/UFU), bem como aos professores convidados que compuseram a banca de qualificação e defesa desta dissertação. Cada um/a, à sua maneira, contribuiu significativamente para minha formação profissional, teórica e pessoal. Agradeço também ao Prof. Dr. Mário Borges Netto, que somou na construção desta dissertação. Ficam aqui meus agradecimentos por seu trabalho e disponibilidade.

Agradeço também ao Prof. Dr. Astrogildo, que foi um grande incentivador da minha participação no intercâmbio internacional realizado por meio do Programa Abdias Nascimento, iniciativa do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB), em parceria com o Governo Federal. Esse programa levou-me, juntamente com outros cinco jovens negros, ao continente africano, mais especificamente a Maputo, Moçambique, onde tive a oportunidade de conhecer profundamente a cultura local e a realidade material de um país tão belo. Além disso, desenvolvi escritos e vivências que contribuíram de forma significativa para meu crescimento pessoal e profissional. Esta experiência foi a prova de que o Movimento Hip-Hop é internacional, constrói pontes entre continentes e une povos por meio de um mesmo caminho: o da liberdade e da luta por direitos.

Expresso aqui, também, meu profundo agradecimento a todos os indivíduos não brancos, a todas as pessoas racializadas, que, ao longo dos anos, lutaram e derramaram sangue para que eu pudesse, hoje, ocupar uma cadeira como aluno em uma Universidade Federal. Agradeço, igualmente, àqueles/aquelas que, mesmo sem acesso à educação formal, ensinaram e orientaram seus/suas filhos/as, apontando a educação como o caminho para a transformação da vida daqueles/as que vêm de baixo.

Meu muito obrigado ao Movimento Hip-Hop e a todos que o constroem diariamente, muito agradecido pelos/as que existem e resistem dentro dessa cultura. Obrigado a todos/as os/as pretos/as que fizeram e ainda fazem acontecer. Obrigado ao rap, que me ensinou a ser

quem sou e a lutar pela raça pelo preço que for! Sou apenas mais um jovem negro que sentiu, no corpo e na alma, o “negro drama”, que entendeu que a vida é desafio e reconheceu sua função, se entendeu função, percebendo-se como mais um dos “vida loka” que precisam somar forças nesse imenso mar de lutas.

Nesse sentido, ir contra o sistema capitalista, contra a máquina que produz ganância e fomenta a obsessão pelo consumo, é muitas vezes visto como loucura. Desejar um mundo sem racismo, sem exploração extrema do trabalho, onde todos tenham acesso aos bens sociais necessários para uma vida digna, é, para muitos, ser louco. Por isso, deixo aqui um abraço a todos/as os/as “vida loka” que também pensam assim, porque sonhar com paz, justiça, e liberdade é, para nós, um ato radical de sanidade.

Entre o sucesso e a lama, entre dinheiro, problemas, invejas, sou apenas mais um de cabelo crespo e pele escura que enxergou no rap a cura! Agradeço ao rap e a todos os/as mestres de cerimônia que entoam o cântico dos/as loucos/as e dos/as românticos/as, para aqueles/as que se foram sem menção honrosa e sem massagem. Porque, como dizem os Racionais Mc’s (2002) “nosso espírito é imortal, sangue do meu sangue, entre o corte da espada e o perfume da rosa, sem menção honrosa, sem massagem, a vida é loka, nego, nela eu tô de passagem”. Dessa forma, que o rap seja e, que possamos fazer dele, sempre um guerreiro de fé que nunca gela, não agrada o injusto e não amarela!

Gostaria de agradecer também à minha mãe, Márcia Maria de Oliveira Tessarin, obrigado por tudo! Mãe, você é exemplo de força, amor, trabalho, resiliência e fé! Não há palavras suficientes neste mundo para expressar o quanto você é importante para a construção da minha vida, obrigado por me ensinar sobre a importância da educação e a importância de respeitar o próximo como a si mesmo. Sou e sempre serei uma extensão sua nesta terra. Te amo com todas as minhas forças!

Em adição, em um mundo onde as pessoas se tornam cada vez mais individualistas e meritocráticas, gostaria de seguir o caminho inverso e deixar aqui meus agradecimentos a todos/as que passaram por minha vida e deixaram um pouco de seu conhecimento comigo para que pudesse, assim, edificar minha formação tanto profissional quanto pessoal. Dito isto, obrigado a todos/as os/as meus/minhas professores/as desde o ensino básico à pós-graduação, Luciane, Nacir, Gabriela, Janaina, Marina, Elenilson, Fabiano, Aender, André, Rodolfo, Aslan, Daniela, Isadora, Júlia, Fabiane e todos/as os/as outros/as, meu muito obrigado!

À família, vó Maria, vó Messias, Marina, Tia Magda, Sofia e pai, obrigado por estarem comigo e fazerem parte de meu cotidiano, em um mundo de mudanças constantes, é sempre bom ter pontos fixos de apoio dos quais podemos contar sempre. Agradeço também à Isadora,

minha priminha, escrevo o que escrevo porque acredito e tenho esperança em um mundo mais justo do qual você possa desfrutar sem medo de ser quem é! O Tato te ama muito!

Agradeço à Aline, minha companheira, obrigado por todas as conversas, apoio e amor. Sempre que conversamos aprendo muito e me sinto privilegiado por estar contigo! Amo você!

Por último e não menos importante, agradeço aos meus parceiros, Thiago, Wilson, Dinho, Bruno, Mateus, Geraldo, Vinicius, Marcus, Akin, Miqueas, Gustavo, Camyla, Leo e toda a rapaziada. Para vocês, fica meu forte abraço e meu leal e sincero obrigado! Amigos/as são a família que escolhemos e acredito não ter feito más escolhas ao longo desse percurso!

Por fim, minha gratidão a todos/as que um dia lerão esta dissertação. Que o mundo possa se tornar um lugar mais justo para toda a classe trabalhadora e que continuemos lutando coletivamente por melhorias e direitos!

Obrigado, esta é para vocês!

A cultura é nossa, estrutura reforça, rap é
compromisso, como um míssil, destroça!
(Sabotage, 2000).

Eu insisto, persisto, não mando recado
Eu tenho algo a dizer, não vou ficar calado!
(Sabotage, 2000).

RESUMO

A presente dissertação, desenvolvida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Uberlândia, investiga o rap como instrumento de formação humana e de enfrentamento do racismo, articulando suas narrativas com as teorias raciais elaboradas no final do século XIX e nos séculos XX e XXI. O estudo parte da constatação de que a população negra brasileira foi, historicamente, privada de direitos fundamentais, como a educação, em decorrência de processos de exclusão e desumanização. Contudo, também reconhece que, por meio de resistências políticas e culturais, essa população construiu formas próprias de produção de saber e de luta antirracista. Nesse contexto, são destacadas as contribuições de Silvio Almeida (2019), que entende o racismo como estrutural, e de Muniz Sodré (2023), que o concebe como expressão de uma forma social escravista, ambos apontando a necessidade de projetos nacionais que reconheçam o racismo como problema central da sociedade brasileira. O objetivo central da pesquisa consiste em analisar o rap, enquanto expressão cultural e política do movimento Hip-Hop, como instrumento pedagógico e meio de difusão dos saberes produzidos nas periferias, ressaltando seu potencial para fomentar a leitura crítica da realidade, evidenciar as questões de raça e classe e contribuir para a construção de uma educação emancipatória e antirracista. Para tanto, a investigação adota uma abordagem qualitativa, com base no materialismo histórico-dialético como método de interpretação, e realiza pesquisa bibliográfica sobre teorias raciais brasileiras e letras de rap. Os resultados evidenciam que o rap, ao narrar experiências concretas de sujeitos racializados e marginalizados, denuncia desigualdades sociais e raciais, articula críticas de classe e de raça e produz narrativas contra-hegemônicas que dialogam com a produção acadêmica. Conclui-se que o rap deve ser reconhecido como saber legítimo e potente no campo educacional, capaz de contribuir para projetos de formação humana comprometidos com a justiça social e racial. A dissertação defende que a luta contra o racismo exige a incorporação de múltiplos saberes, tanto acadêmicos quanto populares, e destaca o papel do rap como ferramenta de denúncia, resistência e consciência política, fundamental para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

Palavras-chave: rap; educação; racismo; formação humana; teorias raciais.

ABSTRACT

This dissertation, developed within the scope of the Postgraduate Program in Education at the Federal University of Uberlândia, investigates rap as an instrument of human formation and confronting racism, articulating its narratives with racial theories elaborated in the late 19th century and in the 20th and 21st centuries. The study begins with the observation that the Brazilian black population has been historically deprived of fundamental rights, such as education, because of processes of exclusion and dehumanization. However, it also recognizes that, through political and cultural resistance, this population has constructed its own forms of knowledge production and anti-racist struggle. In this context, the contributions of Silvio Almeida (2019) are highlighted, who understands racism as structural, and of Muniz Sodré (2023), who conceives it as an expression of a slave-like social form, both pointing to the need for national projects that recognize racism as a central problem in Brazilian society. The central objective of the research is to analyze rap, as a cultural and political expression of the Hip-Hop movement, as a pedagogical instrument and means of disseminating knowledge produced in the peripheries, emphasizing its potential to promote critical reading of reality, highlight issues of race and class, and contribute to the construction of an emancipatory and anti-racist education. To that end, the investigation adopts a qualitative approach, based on historical-dialectical materialism as a method of interpretation, and conducts bibliographic research on Brazilian racial theories and rap lyrics. The results show that rap, by narrating concrete experiences of racialized and marginalized subjects, denounces social and racial inequalities, articulates class and race critiques, and produces counter-hegemonic narratives that dialogue with academic production. It concludes that rap should be recognized as legitimate and potent knowledge in the educational field, capable of contributing to human formation projects committed to social and racial justice. The dissertation argues that the fight against racism requires the incorporation of multiple knowledges, both academic and popular, and highlights the role of rap as a tool for denunciation, resistance, and political awareness, fundamental for the construction of a more just and egalitarian society.

Keywords: rap; education; racism; human development; racial theories.

RESUMEN

La presente disertación, desarrollada en el ámbito del Programa de Posgrado en Educación de la Universidad Federal de Uberlândia, investiga el rap como instrumento de formación humana y de enfrentamiento del racismo, articulando sus narrativas con las teorías raciales elaboradas a finales del siglo XIX y en los siglos XX y XXI. El estudio parte de la constatación de que la población negra brasileña ha sido, históricamente, privada de derechos fundamentales, como la educación, como consecuencia de procesos de exclusión y deshumanización. Sin embargo, también reconoce que, por medio de resistencias políticas y culturales, esta población ha construido formas propias de producción de saber y de lucha antirracista. En este contexto, se destacan las contribuciones de Silvio Almeida (2019), que entiende el racismo como estructural, y de Muniz Sodré (2023), que lo concibe como expresión de una forma social esclavista, ambos señalando la necesidad de proyectos nacionales que reconozcan el racismo como problema central de la sociedad brasileña. El objetivo central de la investigación consiste en analizar el rap, en cuanto expresión cultural y política del movimiento Hip-Hop, como instrumento pedagógico y medio de difusión de los saberes producidos en las periferias, resaltando su potencial para fomentar la lectura crítica de la realidad, evidenciar las cuestiones de raza y clase y contribuir a la construcción de una educación emancipatoria y antirracista. Para ello, la investigación adopta un enfoque cualitativo, basándose en el materialismo histórico-dialéctico como método de interpretación, y realiza una investigación bibliográfica sobre teorías raciales brasileñas y letras de rap. Los resultados evidencian que el rap, al narrar experiencias concretas de sujetos racializados y marginados, denuncia desigualdades sociales y raciales, articula críticas de clase y de raza y produce narrativas contrahegemónicas que dialogan con la producción académica. Se concluye que el rap debe ser reconocido como saber legítimo y potente en el campo educativo, capaz de contribuir a proyectos de formación humana comprometidos con la justicia social y racial. La disertación defiende que la lucha contra el racismo exige la incorporación de múltiples saberes, tanto académicos como populares, y destaca el papel del rap como herramienta de denuncia, resistencia y conciencia política, fundamental para la construcción de una sociedad más justa e igualitaria.

Palabras clave: rap; educación; racismo; formación humana; teorías raciales.

LISTA DE SIGLAS

CFESS	Conselho Federal de Serviço Social
EUA	Estados Unidos da América
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
MC's	Mestres de Cerimônias
RAP	Rhythm and Poetry
TV	Televisão
ENEM	Exame Nacional do Ensino Médio
UFU	Universidade Federal de Uberlândia
CRAS	Centro de Referência de Assistência Social
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
UPM	Universidade Pedagógica de Maputo
CLT	Consolidação das Leis do Trabalho
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação Ciência e Cultura
UNICAMP	Universidade Estadual de Campinas

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO: BREVE TRAJETÓRIA E MEMÓRIAS	17
1.1 Apresentando a pesquisa	24
2 UM PROJETO DE NAÇÃO “MESTIÇA”: A INSERÇÃO DAS TEORIAS RACIAIS NO BRASIL.....	33
3 UMA ANÁLISE ESTRUTURAL: A PROPOSTA ANTIRRACISTA DE SILVIO ALMEIDA	53
3.1 Explicitando o que é raça e racismo e suas utilidades	53
3.2 Diferenciação de preconceito e discriminação.....	60
3.3 Racismo e seus três tipos.....	64
3.3.1 Individual e institucional.....	64
3.3.2 Racismo do tipo estrutural, portanto político e histórico	74
3.4 Racismo e sua influência em três aspectos: economia, ideologia, política	81
3.4.1 Racismo e economia: relações entre racismo e capitalismo	82
3.4.1.1 Teorias raciais econômicas de destaque.....	82
3.4.1.2 Racismo e capitalismo: contribuição para exploração do trabalho.....	90
3.4.1.3 Racismo e nacionalismo: especificidades nas formações de nações e papel do fenômeno racial nas divisões de classes.....	98
3.4.2 Racismo e ideologia: naturalização da discriminação racial e da exploração ..	107
3.4.2.1 Lentes que moldam a visão sobre a realidade: ideologia racista na constituição de subjetividades e modelamento do consciente e inconsciente.....	107
3.4.2.2. Ideologia, racismo e ciência: não existe racismo sem teoria e sem base material	114
3.4.3 Racismo e política: racismo como ferramenta de manutenção de poder por meio do Estado	119
3.4.3.1 Teorias sobre Estado: função, origem e constituição.....	119
3.4.3.2 Retomando racismo e nacionalismos com ênfase em sua importância para a formulação do Estado: paradoxo de exclusão e inclusão.....	123
3.4.3.3 Racismo como política de Estado, biopolítica e necropolítica.....	126
4 UMA ANÁLISE DA FORMA SOCIAL ESCRAVISTA: A PROPOSTA ANTIRRACISTA DE MUNIZ SODRÉ.....	136
4.1 Estados Unidos e sua influência na construção do ‘homo americanus’ por meio dos três poderes de dominação	136

4.1.1 <i>Racismo existencial: o/a negro/a visto/a como um ser inferior que serve a outros/as</i>	146
4.2 Racismo brasileiro e suas configurações	150
4.2.1 <i>Uma forma e não uma estrutura</i>	150
4.2.2 <i>Racismo e sua configuração paraestrutural: estudo de classe como secundário ao estudo de raça</i>	154
4.2.3 <i>Especificidades do racismo brasileiro – da forma social escravista brasileira</i> ..	160
4.3 Forma social escravista: uma forma de vida com perspectiva sócio filosófica que usa da compreensão para interagir com a realidade	166
4.3.1 <i>Componentes da forma social escravista: reflexividade social; exterioridade e a espacialidade; a impregnação e o medo; os discursos e os afetos; transfiguração e negação; ambiguidade e contradição</i>	175
4.4 Verdade afetiva: uma mudança na racionalidade que busca a afinação das relações	197
4.4.1 <i>O racismo em dois tipos e funcionamento da forma de vida escravista que configura um fascismo da cor</i>	204
4.4.2 <i>Ecossistema de pensamentos; o duplo vínculo; e a quebra das paredes acadêmicas</i>	215
4.5 Caminhos para lutar contra a forma de vida escravista brasileira	225
5 RAP, EDUCAÇÃO, RAÇA E CLASSE: O RAP COMO INSTRUMENTO DE LEITURA CRÍTICA DA REALIDADE	233
CONSIDERAÇÕES FINAIS	254
REFERÊNCIAS	264

1 INTRODUÇÃO: BREVE TRAJETÓRIA E MEMÓRIAS

O título desta dissertação, *Rap e formação humana: influência das teorias raciais na voz das periferias*, não foi escolhido por acaso. Busca-se, aqui, explicitar a relação entre as teorias raciais e o movimento Hip-Hop, mais especificamente por meio de um de seus elementos centrais: o rap. Pretende-se, ainda, evidenciar como, nas letras do rap nacional, é possível identificar as complexidades das relações entre raça, classe e educação.

Entretanto, antes de seguir para a construção da introdução de maneira tradicional, considero relevante apresentar ao/à leitor/a quem escreve esta dissertação e os motivos que me conduziram a esta temática. Ressalto que a escolha por um objeto de pesquisa voltado às questões raciais brasileiras também se justifica por minha trajetória pessoal. Como jovem negro, nascido e criado no interior conservador de São Paulo, fui atravessado, de diferentes formas, pela questão racial, seja pelo preconceito explícito, pela violência policial ou pelo racismo institucional, que, muitas vezes, de maneira sorrateira e articulada, buscava silenciar-me diante de inúmeras situações.

Entre preconceitos e traumas que, na infância, eu ainda não conseguia nomear, surgiu, por volta dos meus 11 ou 12 anos, uma nova forma de interpretar o mundo. Nesse período, familiares e amigos/as me apresentaram, pela primeira vez, o rap, mais especificamente a canção “Negro Drama” (2002), do grupo Racionais Mc’s. Ao ouvir seus primeiros versos, tive a sensação inédita de escutar uma música que parecia ter sido feita para mim, feita para alguém de cabelo crespo e pele escura que carregava uma ferida aberta a procura da cura, feita pra alguém que carregava traumas e já sentia o peso da cobrança e já sentia amor, mas também ódio por coisas que me pareciam fora do lugar, por falas que me incomodavam e eu não sabia o motivo. Para alguém de cabelo crespo e pele escura, que carregava feridas abertas e buscava uma cura. Quando ouvi o trecho “periferias, vielas, cortiços, você deve 'tar pensando o que você tem a ver com isso, desde o início, por ouro e prata/olha quem morre, então, veja você quem mata” (Racionais Mc’s, 2002) e a continuação “recebe o mérito, a farda que pratica o mal/me ver pobre preso ou morto já é cultural/histórias, registros, escritos não é conto, nem fábula, lenda ou mito não foi sempre dito que preto não tem vez? então olha o castelo e não foi você quem fez, cuzão”, percebi, de forma clara, que a experiência de pessoas negras no Brasil está marcada por uma estrutura histórica que define destinos desiguais. Sentia, pela primeira vez, que alguém conseguiu me explicar algo que outras músicas que tocavam na rádio não conseguiam, aqui ficava explícito para mim que, certas pessoas, devido ao fato de terem o

cabelo crespo e a pele escura, realmente receberiam tratamento diferente e cobranças diferentes pelo simples fato de serem quem são e que isso, desde o dito “início” de nosso país, já era cultural, ou seja, já fazia parte do cotidiano. Em simples trechos iniciais de uma das melhores e mais bem construídas músicas do Brasil sobre a questão racial, “Negro Drama”, pude começar a entender um pouco do que seria esse racismo que sempre foi tabu em minha família interracial.

Assim, quando o rap entrou em minha vida, passei a buscar, sempre que possível, informações sobre esse universo e a ouvir cada vez mais músicas, ao mesmo tempo em que, ainda que tardiamente, percebia a atuação de dois primos que já se identificavam como B-boys¹. Essa vivência foi se tornando mais clara à medida que aprofundei minha compreensão sobre o movimento, marcado pela resistência e pela cultura negra.

Paralelamente ao aprofundamento no universo hip-hop, que, em minha cidade, manifestava-se de forma restrita, sobretudo por meio das músicas, outro fator que marcou minha construção de identidade racial foram os ambientes escolares que frequentei. Oriundo do ensino público, permaneci no mesmo até a então 4ª série. Cresci em um ambiente escolar em que não me sentia, de forma alguma, deslocado. Aluno estudioso e dedicado, ajudava demais alunos/as e via semelhanças entre nós, seja na cor, nas vivências, nas conversas ou nos jeitos de brincar e interpretar a vida, havia refeições na escola e, para mim, ali se fazia toda uma atmosfera segura e tranquila, além de ver pessoas negras em todos os ambientes, fosse na sala de aula, na coordenação, na limpeza ou entre os/as próprios/as alunos/as. Esse cenário, entretanto, modificou-se radicalmente quando ingressei, a partir da 5ª série, no ensino privado, no qual permaneci até concluir o Ensino Médio.

Na escola particular, deparei-me pela primeira vez com a sensação de não pertencimento. O ambiente, marcado por diferenças de cor e de classe social, transmitia individualismo, distanciamento. Tratava-se de um ambiente escolar completamente distinto daquele ao qual estava acostumado: as salas de aula eram improvisadas em uma casa, e a maioria dos/as estudantes diferia de mim tanto pela cor da pele quanto pela classe social. Essa diferença influenciava, inclusive, os temas das conversas e as formas de interpretar a realidade.

¹ A primeira, e mais amplamente conhecida, é que o B significa Break, então B-Boys e B-Girls são break-boys e break-girls – isto porque os breakers dançavam na parte de breakdown da faixa que estavam a ouvir. Na década de 1970, quando a cultura hip-hop nasceu na cidade de Nova Iorque, DJs como Kool Herc, Grandmaster Flash e outros organizavam festas de rua no seu bairro. Foi nestas festas que começaram a tocar duas cópias do mesmo disco, mixando para que pudessem prolongar a parte de breakdown das faixas. Isto foi o que inspirou a criação desta dança. Quando o breakdown começava, partia-se para pista e dançava-se descontroladamente. Por isso é que se chamava de break-boys e break-girls, termos que foram depois encurtados para B-Boys e B-Girls.

Além disso, tratava-se de um espaço marcado pelo individualismo, no qual cada aluno/a levava seus próprios materiais e refeições, sem compartilhar nada.

Embora pudesse me estender em inúmeros episódios de racismo vivenciados ao longo desse período no ensino privado, registro aqui apenas um fato específico, que se tornou determinante por aproximar-me ainda mais da cultura hip-hop e indicar-me um caminho de resistência e afirmação identitária. Aos 13 anos, ou talvez um pouco menos, quando ainda cursava o Ensino Fundamental II, experienciei o racismo de maneira inesperada. Foi a primeira vez em que fui punido por algo que não constituía erro algum. Esse episódio marcou o momento em que compreendi, de forma concreta, como o racismo pode impactar a vida de pessoas negras no espaço escolar, sobretudo quando uma figura de autoridade, amparada em seus preconceitos e estereótipos, decide o que tem ou não valor.

Vamos ao fato: em uma aula de Língua Portuguesa, fomos solicitados, como lição de casa, a levar poemas para a aula seguinte. A professora da disciplina, branca, assim como todo o corpo docente que tive no ensino privado, havia explicado previamente o conceito de poesia, versos e estrofes, orientando-nos a selecionar um poema de qualquer autor/a ou até mesmo de autoria própria, para declamar em sala. Para mim, aquele era o momento oportuno de introduzir o rap – entendido como ritmo e poesia – no espaço escolar, trazendo à tona debates sobre questões étnico-raciais que, até então, eram praticamente inexistentes em minha formação. Em casa, após ouvir e reler diversas letras, recordei que a professora havia ressaltado a importância de que o poema narrasse uma história ou descrevesse algo real ou imaginário. Motivado, escolhi “Diário de um Detento”, dos Racionais Mc’s (1997).

No dia da apresentação, na aula, compartilhei com um colega próximo a escolha que havia feito. Ele, que não havia preparado nada, copiou no caderno o poema “No Meio do Caminho”, de Carlos Drummond de Andrade, e, rindo, alertou-me de que, naquele contexto escolar e com aquela professora, não seria bem recebido apresentar Racionais Mc’s. Contrariado, mas inspirado pelo espírito de resistência do hip-hop, decidi manter minha escolha.

Então começou a apresentação, alguns/algumas colegas apresentaram produções próprias, muitas vezes simples e rimadas, ou poemas de autores/as “clássicos”; alguns declamaram letras de músicas da MPB e de outros estilos. Todos/as amplamente elogiados pela docente. Quando chegou minha vez, ao anunciar o título e o autor de meu poema, percebi, de imediato, uma mudança no olhar da professora: de aprovação para espanto. Empolgado, iniciei a leitura dos primeiros versos de “Diário de um Detento”, mas não consegui concluir sequer a primeira estrofe. Fui interrompido pela professora, que questionou “o que era aquilo” e afirmou

que o texto apresentado não era poema, não era poesia e não se enquadrava no contexto da atividade proposta. Ordenou que eu me sentasse, declarou estar decepcionada e passou a palavra ao próximo aluno. Qual aluno? Justamente aquele que havia copiado o poema de Drummond de Andrade sobre a pedra no caminho, recitou rapidamente o texto e foi amplamente elogiado pela professora. Ao final, as notas baixas da atividade foram atribuídas a mim e a alguns poucos que não haviam apresentado nada.

Esse episódio constituiu um ponto de inflexão em minha vida. Foi nesse momento que, amparado pelo conhecimento já herdado do movimento Hip-Hop, compreendi de forma concreta o que é o racismo: um sistema que pune pessoas negras independentemente de estarem certas ou erradas. Na lógica do racista, moldada por naturalizações preconceituosas, o simples fato de ser quem se é já é considerado um erro, e os saberes só passam a ser reconhecidos quando se afastam de padrões culturais negros e populares, em direção ao branqueamento ou a uma suposta “cultura mais evoluída”.

Aos 13 ou 14 anos, pela primeira vez, senti um ódio e uma tristeza genuínos, pois tinha a convicção de que não merecia receber a mesma nota que colegas que nada apresentaram. Eu havia me preparado, estudado o tema e apresentado de acordo com o solicitado. Ainda assim, aquilo que levei, um poema em forma de rap, não foi considerado válido pela professora, que, embora discursasse sobre diversidade e boas energias, não reconheceu meu esforço nem o conteúdo apresentado. Para ela, esse tipo de conhecimento não tinha valor, não era digno nem de nota, nem de ser declamado.

Após o ocorrido, questionei-me sobre o motivo pelo qual um poema sobre uma “pedra no caminho” foi considerado mais importante que outro, que descrevia a realidade de um presídio e denunciava a violência histórica e estrutural. Refleti sobre porque o rap, naquele contexto, foi desqualificado como forma poética. Foi a partir desse questionamento que amadureceu em mim a necessidade de escrever sobre a importância da cultura de rua na construção do conhecimento e sobre o papel do Hip-Hop como movimento de transmissão de saberes ancestrais. Esse episódio deixou evidente, para mim, a urgência de incorporar ferramentas e linguagens da cultura negra no espaço escolar, especialmente em um país cuja constituição étnica é tão diversa.

Esta dissertação, portanto, nasce desse impulso: falar sobre aquilo que, na escola, nunca foi falado ou foi silenciado, de modo a evidenciar o rap como poesia e como ferramenta de educação. Busca-se demonstrar que a chamada “música de bandido”, “música de preto” ou “som de maluco” é, na realidade, um instrumento capaz de descrever o que muitos/as preferem

não ver e de ensinar o que muitos/as resistem a aprender, como o racismo e todas suas complexas expressões que pairam em nosso cotidiano.

Esse episódio de discriminação também me permitiu perceber, de modo mais amplo, que a escola e a educação brasileira, especialmente no ensino privado que frequentei entre 2006 e 2017, reproduzem um currículo elitista e branco, que pouco dialoga com os conhecimentos produzidos na periferia e com visões de mundo alternativas. A história ensinada, por exemplo, mencionava os/as negros/as quase exclusivamente no período da escravidão e, posteriormente, no contexto do neocolonialismo africano, raramente ultrapassando esses marcos. E, mesmo em uma única ocasião, quando um professor propôs um debate sobre questões raciais, a turma preferiu tratar de outros temas. Assim, a maior parte do que aprendi sobre história e cultura negras não veio das formas institucionais de ensino, mas de fontes externas, sobretudo do rap e do movimento Hip-Hop. Apesar de ter estudado em uma instituição privada relativamente cara, voltada a uma suposta “classe média” de minha cidade, o racismo estrutural fez com que o “tudo” que ali se aprendia fosse, na verdade, um “tudo” incompleto, esvaziado de conteúdos relacionados às questões étnico-raciais.

Em seguida, movido pelo impulso de dar voz ao que permanecia silenciado, passei a direcionar meu interesse para as disciplinas e conteúdos voltados às Ciências Humanas. Durante esse período escolar, conciliava a rotina de estudos no turno da manhã com o trabalho, à tarde, como menor aprendiz. Prestei o Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) em 2016 e, no ano seguinte, aos 18 anos, ingressei na Universidade Federal de Uberlândia (UFU), no curso de Serviço Social.

Ao ingressar na universidade, percebi, com certo espanto, que as discussões étnico-raciais e muitas das experiências que já havia vivenciado também se reproduziam naquele espaço. Constatei que, mesmo em um curso voltado ao estudo das expressões da questão social, compreendida na relação capital x trabalho, o racismo não era amplamente debatido em sala de aula. Ainda assim, diferentemente da educação básica, o curso de Serviço Social possibilitou-me uma sólida formação crítica e teórica, que ampliou minha capacidade de refletir sobre a sociedade e o sistema vigente.

No curso de Serviço Social, cursado no *campus* Pontal da UFU, na cidade de Ituiutaba, aprofundei-me no estudo das relações materiais que perpassam o cotidiano da vida social. Essa formação fortaleceu meus ideais de luta por justiça social, com ênfase nas questões de raça/etnia e classe. Como resultado desse percurso, em 2021, concluí a graduação com a apresentação do Trabalho de Conclusão de Curso intitulado “Sou um projeto de muitas outras pessoas e meus passos também são os deles: o rap como instrumento de reflexão sobre o

cotidiano”. Orientado pela Prof. Daniela Ciriaco e, depois, pela docente Isadora de Souza Alves, nesse trabalho busquei evidenciar o Mestre de Cerimônia (MC) como um intelectual orgânico, demonstrando de que maneira o rap pode constituir-se como instrumento de reflexão para aqueles/as que, muitas vezes, têm seus direitos básicos, como a educação, negados.

Após a conclusão da graduação, tive a oportunidade de atuar em minha área de formação, exercendo a função de assistente social na proteção básica, em um Centro de Referência de Assistência Social (CRAS). Essa experiência profissional possibilitou-me compreender, de maneira ainda mais concreta, a materialidade da vida social e as múltiplas vulnerabilidades enfrentadas pela população.

Paralelamente às atividades profissionais, escolares e acadêmicas, desde 2016, quando tinha 17 anos, fui amadurecendo minha relação com o movimento Hip-Hop. O que inicialmente configurava-se apenas como um grande apreço pelas músicas, pelas roupas, pelas letras e pelos aprendizados transmitidos, transformou-se também em produção própria: composições, letras e músicas. Dessa forma, enquanto o estudava no espaço universitário, também o vivenciava fora dele, consolidando-me não apenas como pesquisador, mas como sujeito atuante desse movimento social.

Essa vivência, somada às minhas experiências pessoais e profissionais, contribuiu para o fortalecimento da relação que sempre percebi entre o rap e a educação, campos que, para mim, sempre estiveram próximos e conectados. Nesse percurso, motivado pelo desejo de aprofundar meus estudos sobre as questões raciais e reconhecendo na educação um espaço privilegiado de diálogo com o rap, em 2023 ingressei no Mestrado Acadêmico (*stricto sensu*) da UFU, mais precisamente no Programa de Pós-graduação em Educação (PPGED), na linha Trabalho, Sociedade e Educação.

Durante o Mestrado, para além das matérias, disciplinas, organizações de eventos, trabalhos, artigos e seminários, pude aprofundar ainda mais meus conhecimentos sobre a questão racial brasileira. Na busca por espaços em que pudesse me aprofundar na temática racial e apresentar trabalhos sobre meus escritos a respeito do rap e do racismo, entrei em contato também com o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de Uberlândia (NEAB/UFU), o que, posteriormente, possibilitou-me realizar um intercâmbio em Maputo, Moçambique, na Universidade Pedagógica de Maputo, por meio do Projeto Abdias Nascimento, financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Intercâmbio este que foi extremamente importante para minha constituição como cientista, assistente social e pessoa negra.

Em terras moçambicanas, pude desenvolver minhas pesquisas e também meu rap, entrei em contato com a ciência e com a cultura local, conheci lugares e pessoas que, mais do que nunca, reforçaram ainda mais a vontade de estudar as questões que já estudava. Ir ao continente africano me fez renovar os votos de lealdade ao que acredito e entender o que Lélia Gonzalez (2020) dizia ao se referir a importância de entrar em contato com os conhecimentos dos povos racializados, pois, somente levando em consideração as lutas e os conhecimentos do passado é que podemos construir no presente um futuro mais justo.

Em Moçambique, mais especificamente em Maputo, pude presenciar a valorização da cultura e dos conhecimentos do povo moçambicano em todos os âmbitos, foi de valor inestimável notar exatamente o que, muitas vezes, falta-nos dentro e fora das Academias brasileiras, que é a valorização própria e o orgulho de ser quem se é.

A valorização que recebi como cientista e artista em Moçambique, durante os dois meses em que estive no país, foi distinta de toda a experiência que já tive em solo brasileiro. Lá, tive a oportunidade de participar de programas de televisão, nos quais pude demonstrar a construção de conhecimento acadêmico e artístico. Cada olhar atento às nossas falas e produções fez com que eu reavaliasse minha trajetória de construção do saber com mais orgulho e carinho.

Poder gravar e compor em bairros históricos, como Xipamanine e Mafalala, bem como estudar na Universidade Pedagógica de Maputo (UPM), revelou-me minhas próprias potencialidades, tanto como atuante do movimento Hip-Hop quanto como pesquisador vinculado a uma universidade de referência.

Assim como precisamos valorizar os saberes científicos produzidos nas instituições, retornei do continente africano ao sul-americano com a convicção de que o conhecimento se constrói dentro e fora dos muros acadêmicos. Essa perspectiva possibilita que mais pessoas negras e oriundas da classe trabalhadora, muitas vezes não se sentindo parte de determinados espaços, possam avançar e ocupar os lugares que lhes são de direito.

Para que possamos transformar nossa sociedade, como afirma Sodré (2023), é necessário romper com as paredes positivistas da academia. É preciso olharmos para nós mesmos/as, para nossas trajetórias, e reconhecemo-nos como capazes de transformar nossa realidade. Esse “nós” refere-se a todos/as aqueles/as sujeitos racializados/as que acreditam em um mundo melhor.

Para que uma verdadeira mudança social aconteça, é indispensável considerar os conhecimentos produzidos nas margens, nos campos, nas florestas e nos ambientes dos povos racializados, sejam sul-americanos, africanos ou de outras regiões. Somente ao voltarmos

nossos olhares para nossas próprias práticas e métodos, seremos capazes de construir saberes que enfrentem a exploração capitalista em todas as suas dimensões.

Em resumo, os fatos apresentados nesta breve história de vida, neste memorial, não tratam apenas de evidenciar parte de minha trajetória acadêmico-profissional, mas de demonstrar como minha caminhada, assim como a de muitos/as outros/as jovens negros/as, está intrínseca e inevitavelmente ligada à discussão da questão étnico-racial. Abordar tais temáticas, dentro e fora da Academia, significa, para além da ciência e de seu enriquecimento, resistência. Em um sistema que silencia conhecimentos não europeus, construir e abordar perspectivas anticoloniais é fundamental para a produção de saberes. Nesse sentido, estudar e propor uma educação antirracista por meio do rap significa erguer pontes e produzir conhecimentos que contribuam para a construção de um futuro negro e revolucionário. Com o presente trabalho, espero deixar registrado um pequeno tijolo na edificação desse imenso caminho coletivo de luta e esperança.

1.1 Apresentando a pesquisa

Esta dissertação de Mestrado em Educação foi realizada no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Uberlândia, na linha de Trabalho, Sociedade e Educação. A pesquisa abordou, como objeto, o rap e a formação humana, identificando a influência das teorias raciais na voz das periferias. Nosso texto tem como foco compreender o papel do rap na leitura crítica da realidade social e no enfrentamento do racismo, articulando-o às contribuições das teorias raciais do último quarto do século XIX, e dos séculos XX e XXI, para refletir acerca de um projeto de formação humana antirracista.

A proposta de pesquisa surge da constatação de que os/as negros/as brasileiros/as, historicamente, foram privados/as de direitos fundamentais, dentre eles o direito à educação, em razão de processos sistemáticos de desumanização, exclusão e marginalização. Entretanto, apesar dessas adversidades, por meio de lutas políticas e sociais, sobretudo a partir da ação de movimentos organizados da sociedade civil, conseguiram acessar o sistema educacional, formar seus próprios intelectuais e desenvolver formas de resistência antirracista. É nesse contexto de lutas e soluções para as questões étnico-raciais no Brasil, que se destacam, na contemporaneidade, os debates entre dois importantes intelectuais negros: Silvio Almeida e Muniz Sodré. Suas contribuições oferecem referenciais distintos, mas complementares, para a compreensão das dinâmicas raciais no Brasil.

De um lado, Silvio Almeida (2019) defende que o *racismo é estrutural*, pois está entranhado no âmago das relações sociais e dos modos de produção da sociedade capitalista. A partir dessa perspectiva, as causas do racismo são atribuídas às estruturas sociais, e não apenas à moral individual ou a atitudes pessoais. Em resposta a essa interpretação, Muniz Sodré (2023) reconhece a relevância da análise de Almeida, mas propõe um deslocamento da ênfase da estrutura social para o que ele denominou de forma social escravista. Para ele, o *racismo no Brasil é, sobretudo, institucional, e se dá através de uma Forma Social Escravista*, ou seja, está presente nas práticas e no funcionamento das instituições sociais, independentemente da classe social ou do sistema econômico vigente. Assim, Sodré (2023) argumenta que é a Forma Social Escravista, por meio de instituições que moldam sujeitos racistas, que, por sua vez, reproduzem diversas formas de discriminação racial. Entretanto, mesmo com opiniões divergentes em alguns pontos, ambos os autores convergem em uma questão, tanto Almeida (2019) quanto Sodré (2023) defendem a urgência de projetos nacionais que tomem o racismo como um problema central para a nação brasileira.

Neste sentido, para a construção de uma formação humana antirracista que enfrente o racismo presente nas instituições, faz-se necessário considerar diversas frentes possíveis de combate, sendo uma delas a educação. Isso porque, como afirma Nelson Mandela no Filme “Mandela: longo caminho para a liberdade”, produzido por Chadwick (2013): “Ninguém nasce odiando outra pessoa pela cor da sua pele, por sua origem ou ainda por sua religião. Para odiar, as pessoas precisam aprender, e, se podem aprender a odiar, podem ser ensinadas a amar”. Dessa forma, ensinar a não ser racista constitui parte fundamental da luta por equidade e justiça social no processo de formação humana. Processo este que pode se dar por meio de diferentes teorias sociais brasileiras que abordam o racismo, sejam elas institucionais ou não, produzidas por saberes marginalizados ou reconhecidos academicamente. O importante é que haja um direcionamento claro e comprometido com o enfrentamento das desigualdades sociais e raciais.

Nesse cenário, torna-se imprescindível ampliar o olhar sobre os espaços e agentes que produzem conhecimento e promovem formação humana, reconhecendo tanto os saberes formais quanto os produzidos nos territórios populares e periféricos. É nesse contexto que o rap, expressão artística e política do movimento Hip-Hop, emerge como uma poderosa ferramenta de leitura crítica da realidade. Com sua capacidade de traduzir vivências da periferia, denunciar desigualdades e produzir narrativas contra-hegemônicas, o rap contribui para o debate sobre educação, raça e classe, assumindo o papel de instrumento pedagógico e de conscientização. Se faz útil para pensar os ideais de ser humano e os projetos de formação antirracista a partir das teorias gestadas no final do século XIX, e nos séculos XX e XXI, em

especial as teorias propostas por Almeida e Sodré. Reconhecer o rap como um aliado no combate ao racismo e na formação humana implica reconhecer, também, as formas não escolares de produção de saber e resistência.

É nesse sentido que o rap, enquanto manifestação artística, política e educativa do movimento Hip-Hop, assume um papel destacado. Suas letras, rimas e performances não apenas denunciam as violências do racismo e das desigualdades sociais, como constroem narrativas contra-hegemônicas forjadas a partir das vivências concretas de sujeitos historicamente marginalizados. Por isso, a nossa pesquisa procurou responder ao seguinte problema de pesquisa: como o rap pode ser uma ferramenta potente de identificação das questões de raça e classe? A articulação entre saberes acadêmicos e saberes produzidos no cotidiano periférico, como o rap, pode contribuir para a construção de uma educação emancipatória e comprometida com a justiça racial?

Para responder a esses questionamentos, faz-se necessário realizar uma análise das principais teorias raciais elaboradas pela intelectualidade brasileira ao longo da história, explicitando suas convergências e divergências no que se refere ao enfrentamento do racismo. Além disso, é fundamental identificar o papel do rap, enquanto expressão do movimento Hip-Hop, na construção de uma leitura crítica da realidade, na articulação entre raça e classe e, ainda, esclarecer em que medida as narrativas do rap dialogam com as teorias de Silvio Almeida e Muniz Sodré sobre o racismo no Brasil.

Em outros termos, nesta dissertação, temos por objetivo geral analisar o rap, enquanto produto e meio de difusão de saberes periféricos, como ferramenta pedagógica com potencial para promover a identificação das questões de raça e classe, e colaborar na construção de uma educação emancipatória, comprometida com a justiça racial e social.

Assim, esta pesquisa adota como horizonte a possibilidade – não nela própria, mas em estudos futuros – da construção de modelos educativos que reconheçam e valorizem os saberes produzidos nos territórios periféricos, nos quais o rap afirma-se como expressão legítima de denúncia e resistência política, cultural, social e racial. Ao analisar suas contribuições à luz das teorias raciais, sejam as do final do século XIX ou as contemporâneas, busca-se ampliar os marcos da educação crítica brasileira, propondo uma concepção de formação humana que integre, em sua totalidade, os sujeitos historicamente subalternizados. Essa proposta recusa a exclusão dos saberes presentes no cotidiano do solo periférico brasileiro, contribuindo para que a educação se torne, cada vez mais, um espaço de enfrentamento aos valores racistas de uma sociedade neoliberal e um lugar de atração e pertencimento para as populações marginalizadas.

Quanto à natureza, esta terá uma abordagem qualitativa para melhor conhecimento da temática. De acordo com Martinelli (1994), este tipo de pesquisa possibilita uma melhor compreensão do objeto a ser estudado, de modo mais aprofundado, compreendendo que os sujeitos estão inseridos em relações sociais. Porém, antes de nos aprofundarmos sobre a pesquisa qualitativa, é interessante apontarmos em que ela está inserida no contexto científico.

Na nossa sociedade ocidental, a ciência tornou-se a maneira mais usada ou até hegemônica de se explicar a realidade, sempre fundamentada por linguagens, técnicas e métodos para compreender o mundo e sua história. Segundo Deslandes (2007, p. 12) “o objeto das Ciências Sociais é histórico. Isto significa que cada sociedade humana existe e se constrói num determinado espaço e se organiza de forma particular e diferente de outras”.

Em outras palavras, a humanidade encontra diferentes formas de se relacionar com o mundo e, a partir dessas interações, constrói suas histórias, sempre permeadas por fenômenos, relações e trocas entre sujeitos. Estas interações são marcadas pelo período e contexto histórico que englobam suas relações do passado e presente, conforme Deslandes (2007), as sociedades vivem o presente marcado por seu passado e, com essas marcas, constroem seu futuro. Estas marcas, além daquelas que são aparentes, físicas, materiais etc., podem ser culturais, emocionais e sociais, e, assim sendo, não há maneira de quantificar ou palpar.

Por isso, afirma Deslandes (2007), o objeto das Ciências Sociais é, por essência, qualitativo, uma vez que a realidade social carrega uma complexidade que ultrapassa qualquer teoria, pensamento ou discurso sobre ela. Para a autora, as fórmulas utilizadas pelas ciências são sempre recortes e, por isso, não conseguem abarcar a totalidade dinâmica e significativa da vida social, tanto em suas dimensões individuais quanto coletivas.

Neste sentido, é na totalidade da vida social e em sua dinâmica que reside a riqueza da humanidade; é na realidade social que construímos as relações individuais e coletivas, relações tão complexas e densas que se tornam impossíveis de serem estudadas de uma só vez. E é devido a este fato que Deslandes (2007) afirma que as ciências sociais, mesmo que não possam entender toda a totalidade da realidade e vida social de uma vez, possuem instrumentos e teorias capazes de fazer uma aproximação rica da existência dos seres humanos em sociedade, mesmo que de forma incompleta e imperfeita. E, para a melhor aproximação, essas teorias e técnicas têm o papel de abordar o conjunto de expressões humanas que se localizam nas estruturas, nos processos, nas representações sociais, na subjetividade, nos símbolos e nos significados.

Em resumo, para a ciência conseguir abordar a extensa realidade da vida e sua complexa totalidade, é necessária a junção de teorias e técnicas; é necessário, para o/a pesquisador/a, trilhar com rigorosidade um certo caminho, o que, de forma científica, podemos chamar de

metodologia. Em adição, na visão de Deslandes (2007), é entendido como metodologia a junção do pensamento e da prática na abordagem da realidade, a metodologia inclui concomitantemente a teoria da abordagem (o método), os instrumentos para operar os conhecimentos (as técnicas) e a criatividade e sensibilidade do/a pesquisador/a. Ela articula o método e a teoria com a realidade empírica e com os pensamentos sobre a realidade.

Em outros termos, sem a metodologia não existe pesquisa; sem o método não existe ciência; e para um/a pesquisador/a, sem a ciência é impossível solucionar as questões que a vida impõe, pois, como explica Gatti (2021, p. 52) “metodologia é o movimento que dinamiza as variadas formas do conhecer”.

Em síntese, considerando que no âmbito das ciências sociais a pesquisa social constitui um estudo histórico que leva em conta as particularidades da humanidade em suas relações dinâmicas, individuais e coletivas, buscando compreender como estas se desenvolvem no fluxo contínuo da realidade social – expressando emoções, sentimentos, opiniões, códigos, dialetos etc. –, torna-se necessário percorrer um caminho de rigorosidade.

Posto isto, a metodologia requer uma teoria de abordagem que contemple as especificidades dos sujeitos, buscando descrever o que não pode ser quantificado na realidade social, aquilo que não possui unidade de medida, mas sim qualidade e densidade.

Em função disto, o método utilizado nesta pesquisa será o qualitativo. Isto porque a pesquisa qualitativa é aquela que “trabalha com o universo dos significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes” (Deslandes, 2007, p. 21), é aquela que desmistifica os sentidos comuns postos, vai mais a fundo, é aquela que Pedro Demo (2015), em entrevista, caracteriza como a pesquisa que se interessa por fenômenos específicos de realidade, por níveis específicos da realidade. No caso, de níveis mais intensos do que extensos (estão à mostra na superfície/que podem caber em cálculos).

Ou seja, para caracterizar níveis intensos, podemos pensar como aquilo que não é objetivo, no sentido de não estar facilmente visível, que não está facilmente à mostra. Os “fenômenos intensos”, como denominados por Demo (2015), tem “tecitura diferenciada” e estão abaixo da densidade objetiva e explícita, embora estejam na mesma realidade. Melhor dizendo, são subjetivos, são fenômenos da subjetividade humana, fenômenos complexos que não podem ser resolvidos somente com estatísticas; é preciso mergulhar nas profundidades da complexidade social e em suas expressões.

Então, em concordância com Demo, Minayo (2006) afirma que a abordagem qualitativa se aprofunda no mundo dos significados, perpassa a realidade não visível. É aquela que é

exposta e interpretada pelos/as próprios/as pesquisados/as na dinamicidade da vida, que revela suas subjetividades.

Como pode ser observado, diferentemente da pesquisa quantitativa, que se ancora, embora nem sempre, em variáveis mensuráveis e em grandes volumes de dados, a pesquisa qualitativa baseia-se em abordagens subjetivas, exigindo sensibilidade, flexibilidade e um recorte seletivo a respeito do objeto investigado. No caso desta pesquisa, o foco recai sobre o fenômeno do racismo, compreendido em suas múltiplas dimensões sociais, culturais e políticas.

Por isso, a escolha pela pesquisa qualitativa justifica-se pelo fato de que, além de exigir rigor teórico-metodológico, permite uma maior inserção do/a pesquisador/a no campo de estudo, favorecendo uma compreensão mais aprofundada do contexto no qual se insere o problema investigado (Bogdan; Biklen, 1994). Além do mais, vale destacar que a adoção da abordagem qualitativa não exclui o uso de dados estatísticos, os quais também foram empregadas nesta pesquisa, como os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Até porque, como afirma Gatti (2004, p. 13), “há problemas educacionais que, para sua contextualização e compreensão, necessitam ser qualificados através de dados quantitativos”.

Por fim, para usar a pesquisa qualitativa, é necessário compreender as relações, crenças, hábitos, valores, significados, representações, atitudes e palavras, e a partir deste determinado conjunto de fenômenos gerados pelas interações humanas, decifrar a questão social e suas expressões para desvelar as camadas da realidade. Essa abordagem dialoga diretamente com os objetivos desta pesquisa, que visa analisar as teorias raciais e compreender o rap, especialmente enquanto manifestação oriunda do movimento Hip-Hop, como uma forma de leitura e crítica da realidade. O rap expressa, por meio de palavras, valores e representações, uma interpretação crítica da vida material e das contradições sociais, revelando-se, portanto, como um instrumento potente para a análise da questão social.

Em continuidade, na intenção de obter subsídios para responder aos questionamentos apresentados, foi realizada uma pesquisa bibliográfica. A pesquisa bibliográfica consiste no levantamento, leitura e estudo de obras como livros, artigos, dissertações e teses, permitindo a construção do referencial teórico necessário para a realização de análises (Marconi; Lakatos, 2006). Nesse sentido, a revisão bibliográfica mostra-se fundamental, pois fornece suporte teórico e metodológico essencial ao desenvolvimento da temática da pesquisa, possibilitando a articulação com as implicações geradas pelo capital e suas relações com a questão racial, além da análise das teorias raciais de épocas distintas e as letras de rap.

Em adição, a pesquisa bibliográfica se faz importante exatamente por possibilitar o examinar das teorias raciais dos séculos XIX, XX e XXI e das letras de artistas do rap nacional, pois, ao analisar a produção teórica existente sobre as questões relacionadas ao fenômeno do racismo, é possível situar o contexto em que todas essas relações ocorrem, entender historicamente a construção dos ideais raciais brasileiros e também as fórmulas criadas para combatê-los, seja por meio do rap, da Academia ou das contribuições de intelectuais do passado e do presente.

Quanto ao método de abordagem, utilizou-se o materialismo histórico-dialético como método de interpretação, concebido como “ciência filosófica do marxismo que estuda as leis sociológicas que caracterizam a vida da sociedade, de sua evolução histórica e da prática dos homens, no desenvolvimento da humanidade” (Triviños, 2010, p. 51). Tal método permite um retorno crítico ao processo histórico para a análise dos fenômenos sociais em sua totalidade e atualidade, considerando que são as relações materiais e suas contradições, oriundas das relações das pessoas para garantir sua sobrevivência, que moldam a base de todas as demais relações. A partir do método materialista-histórico-dialético, é possível investigar a matéria e a vida material da sociedade civil, levando em consideração sua época e as contradições dessa mesma época/período histórico, e entender suas múltiplas expressões e formas de desenvolvimento e produção da vida.

Nesse sentido, as teorias raciais do século XIX, marcadas por discursos de hierarquização e inferiorização, também carregam expressões das contradições materiais e ideológicas de uma sociedade estruturada na lógica colonial, escravista e capitalista. De modo semelhante, as teorias raciais contemporâneas, como as de Silvio Almeida (2019) e Muniz Sodré (2023), se constroem a partir do diálogo crítico com esse legado; apoiam-se nos fundamentos históricos das teorias precedentes e, por meio da tensão entre perspectivas distintas, formulam novas sínteses sobre a questão racial no Brasil. Na seção 3 e 4 desta dissertação, há a tentativa em demonstrar que um autor serve ao outro como tese e antítese, possibilitando, pela via dialética, uma elaboração mais abrangente dos desafios impostos pelo racismo na sociedade brasileira atual.

Em conformidade, essa lógica de elaboração crítica dialoga diretamente com as ideias de Marx (2017), para quem a vida concreta, inserida na materialidade, é refletida idealmente pela consciência humana. O “real pensado” corresponde, então, à representação teórica da realidade material, elaborada a partir da investigação crítica e histórica dos fenômenos. Ou seja, o ideal não é algo dado *a priori*, mas um resultado da apreensão concreta da realidade em sua totalidade, reconstruído por meio da análise das condições objetivas. Trata-se de um ideal que

emerge da investigação, e não o contrário, um esforço de síntese que permite compreender e transmitir, de forma crítica e acessível, os sentidos profundos de uma dada realidade social.

Assim, a reflexão sobre as teorias raciais e suas reverberações no cotidiano, inclusive nas letras do rap, também deve partir dessa mesma perspectiva dialética, na qual as contradições materiais da vida social encontram forma e voz nas expressões culturais da periferia. Isto porque o rap se comprova não como uma ideia ou ideal construído *a priori*, que se comprova ou não após a investigação, mas é um ideal comprovado pela percepção, observação e apreensão da realidade e exposto de forma sintética e didática para que outros/as tirem suas próprias conclusões sobre aquela realidade refletida.

Neste sentido, as letras de rap, enquanto produções culturais oriundas da periferia, escancaram as contradições do cotidiano vivido por sujeitos racializados e economicamente explorados. Ao denunciarem as múltiplas expressões da questão social (capital x trabalho), como violência policial, o desemprego, a fome, a ausência do Estado e as desigualdades estruturais, intelectuais do rap, como Racionais Mc's, constroem narrativas que articulam a materialidade da vida social à crítica racial e de classe. Assim, tanto as teorias críticas contemporâneas quanto o rap operam como ferramentas analíticas e políticas que iluminam os conflitos concretos da realidade brasileira, reafirmando a potência do materialismo histórico-dialético como chave interpretativa.

Por conseguinte, para melhor exposição, a presente dissertação está organizada em quatro seções principais, além das considerações finais. A seção 1 é dedicada à introdução, na qual se apresenta o tema, os objetivos, a justificativa, os procedimentos metodológicos e a estrutura do trabalho. A seção 2 intitula-se “Um projeto de nação ‘mestiça’: a inserção das teorias raciais no Brasil”. A seção 3 é “Uma análise estrutural: a proposta antirracista de Silvio Almeida”. A seção 4 “Uma análise da forma social escravista: a proposta antirracista de Muniz Sodré”. Seção 5, “Rap, educação, raça e classe: o rap como instrumento de leitura crítica da realidade”. E, por fim, nas Considerações Finais, são retomados os principais achados da pesquisa, refletindo sobre suas contribuições para o campo educacional e para a luta antirracista.

Na segunda seção, “Um projeto de nação ‘mestiça’: a inserção das teorias raciais no Brasil”, buscou-se retomar historicamente o processo de incorporação das teorias raciais no país, com destaque para as principais discussões ocorridas entre 1870 e 1920, aproximadamente, em especial no interior das instituições de ensino superior, como as faculdades de Direito e Medicina. Nesse recorte histórico, observa-se a disseminação das principais teorias associadas ao racismo científico, como o poligenismo, o darwinismo social,

o evolucionismo e os supostos malefícios atribuídos à miscigenação racial. Tal seção tem como objetivo demonstrar como o debate racial foi instrumentalizado para encobrir diversos problemas estruturais e sociais do país, atribuindo à raça e às pessoas de cor a responsabilidade pelas mazelas sociais da época.

Na terceira seção, “Uma análise estrutural: a proposta antirracista de Silvio Almeida”, buscou-se problematizar e refletir sobre o racismo contemporâneo brasileiro de uma perspectiva estrutural/material e as formas de combatê-lo ou, pelo menos, colocá-lo em evidência nas questões principais da nação. Almeida (2019) aborda o racismo a partir de uma perspectiva estrutural, entendendo-o como um fenômeno profundamente enraizado no funcionamento do capital. Para ele, o racismo não é um comportamento individual ou natural, mas um elemento fundamental que sustenta a exploração do capital sobre corpos racializados e marginalizados.

Na seção 4, “Uma análise da forma social escravista: a proposta antirracista de Muniz Sodré”, buscou-se discutir e refletir sobre o racismo contemporâneo brasileiro não enquanto estrutura, mas como uma forma de vida social herdada da escravização negra e nativa brasileira, bem como as maneiras de enfrentá-la ou, ao menos, evidenciá-la nas principais questões da sociedade brasileira. Sodré (2019) apresenta o racismo como uma forma de vida fascista dirigida às pessoas racializadas, mostrando que, por meio da linguagem, o racismo se dissemina nas instituições, independentemente da sua base econômica.

A seção 5, intitulada “Rap, educação, raça e classe: o rap como instrumento de leitura crítica da realidade”, discute como o rap, enquanto expressão originada do movimento Hip-Hop, pode contribuir para a compreensão das relações de raça e classe no Brasil. Nessa seção, parte-se da premissa de que o conteúdo crítico presente nas letras dialoga com os elementos das teorias raciais abordadas nas seções anteriores. Busca-se, assim, evidenciar como o rap apreende e expressa a materialidade do cotidiano periférico, permitindo identificar, em suas narrativas, marcas das contradições sociais analisadas por teóricos/as clássicos/as e contemporâneos/as.

E, por último, as considerações finais, nas quais serão explicitados os principais resultados da pesquisa, acompanhados de observações relevantes e apontamentos que contribuam para reflexões futuras sobre a temática abordada. Foram tecidas considerações nas quais se apresentam as reflexões desenvolvidas ao longo do estudo, as sínteses das análises e os resultados das discussões, com base no conteúdo explorado. A pesquisa permite concluir a necessidade de se incorporar, na luta contra o racismo, saberes de todas as naturezas, sejam orais ou acadêmicos, letrados ou iletrados. Para enfrentar um dos fenômenos que mais

dividiram nações ao longo da história, é indispensável contar com os conhecimentos produzidos por todas elas, sobretudo aqueles construídos por sujeitos que foram historicamente animalizados e coisificados. Nesse contexto, o rap, enquanto expressão artística oriunda das periferias e do movimento Hip-Hop, representa um saber potente, forjado na resistência e na vivência concreta da opressão racial e social. Por meio de suas letras, o rap articula crítica social, denúncia e consciência política, tornando-se ferramenta fundamental na construção de uma sociedade livre do racismo e, conseqüentemente, mais justa e igualitária.

2 UM PROJETO DE NAÇÃO “MESTIÇA”: A INSERÇÃO DAS TEORIAS RACIAIS NO BRASIL

A questão racial no Brasil ainda se configura como algo curioso e peculiar, em especial, quando envolve questões sobre miscigenação. Várias denominações eram dadas ao mestiço: o mulato, o crioulo, o pardo, o negro, o preto, o branco, o moreno, o ‘escurinho’, o índio, o cabelo escorrido, o cabelo crespo. Alguns consideravam a miscigenação como o fim de uma nação, já outros pensavam ser a solução, desde que orientada para o embranquecimento. Outros, ainda, viam o Brasil e sua singularidade mestiça como um símbolo nacional, um orgulho nacional. O Brasil seria, como denominado por Lilia Schwarcz (1993), em muitos sentidos, o Espetáculo das Raças! País este, onde do mais branco ao mais preto, todos/as seriam inevitavelmente brasileiros/as. Segundo alguns pensadores, como Gilberto Freyre (2003), os/as brasileiros/as formam o que pode se chamar de “democracia racial”, um exemplo de harmonia entre as raças. Outros dizem ser, talvez, uma “hierarquia racial” (Sodré, 2023), onde as raças, assim como classes, se sobrepõem umas às outras. Já outros, afirmam ser impossível analisar o Brasil e seus problemas materiais e econômicos sem que haja o recorte racial, pois é um “racismo estrutural” (Almeida, 2019).

Vivemos em um país que, segundo diversos/as autores/as, apresenta uma incrível multiplicidade étnica, em que não se trata de raças que se encontram, mas de culturas que se entrelaçam e dão forma ao Brasil. São culturas de diversos cantos do mundo que transformaram o Brasil, talvez, no mais multicultural país do mundo. Essas teorias diversas que regem as interpretações sobre as questões raciais podem ser consideradas teorias raciais, e é nesse ponto que nos concentramos nesta seção. Para darmos partida neste assunto, torna-se necessário contextualizar como e quando elas foram produzidas e difundidas em terras brasileiras.

Nesse sentido, será apresentada inicialmente uma breve exposição de algumas dessas teorias e, em seguida, em outra seção, a análise de duas abordagens mais atuais que se

encontram no centro do debate étnico-racial brasileiro do século XXI: o racismo em uma perspectiva estrutural e o racismo em uma perspectiva cultural.

No Brasil, o debate racial vai muito além de pensar o indivíduo e suas características fenotípicas, os pensadores da virada do século XIX para o século XX preocupavam-se com a noção coletiva, a nação e seu processo de formação social. As reais preocupações das classes dirigentes brasileiras no pós-escravidão eram sobre os rumos sociais, econômicos e culturais que a nação brasileira viria a seguir e seus prognósticos. Se o Brasil não tratasse de refletir sobre como lidar com suas peculiaridades, que envolviam as multiplicidades de culturas e raças, como iria se colocar no caminho do progresso e da modernização? Como seria visto pelo mundo capitalista, em um momento que o uso da força de trabalho escravizada já não era predominante e era moralmente condenada?

As classes dirigentes, orientadas por teorias científicas da época, pensavam que, aos poucos, o país deveria se branquear, tornando-se um país livre de genes que faziam do indivíduo um ser inferior em relação ao branco de origem europeia. O Brasil era descrito como um país que evoluiria para algo melhor, caso se tornasse uma nação branca, portanto, a população perderia, em um intervalo de poucas gerações, os genes ruins derivados da mestiçagem entre as populações brancas e negras. A miscigenação da população era vista como algo degenerado, algo que retirava as qualidades boas da população brasileira e acrescentava deficiências ao indivíduo, seja físicas, mentais e morais, o que Louis Agassiz (1868 *apud* Schwarcz, 1993) chamava de perda de qualidade humana.

Para os naturalistas² que vieram ao Brasil, a mistura das raças chamava a atenção de forma negativa. As teorias raciais têm sua entrada no Brasil no século XIX, período em que se dava uma maior importância às questões raciais brasileiras, cujas teorias que dali floresceram baseavam-se exclusivamente nas relações sociais escravocratas. Para além do deslumbre de viajantes e cientistas, europeus e estadunidenses, que viam o Brasil de uma maneira exótica, turística e laboratorial, questiona-se a preocupação das classes dirigentes em relação à mestiçagem. Para responder o questionamento, é interessante demonstrar a composição do quadro racial/étnico da época e o momento histórico que se passava.

² Naturalistas eram estudiosos europeus dos séculos XVII e XVIII que investigavam a natureza e o ser humano com base na observação e na classificação das espécies. Ao analisarem os povos das Américas, muitos naturalistas, como Buffon e De Pauw, os descreveram como física e culturalmente inferiores, defendendo a ideia de que esses povos eram carentes de desenvolvimento e civilização em comparação aos europeus. Eles viam os povos nativos das Américas e os africanos sob uma ótica etnocêntrica e hierarquizante, caracterizando-os como inferiores, atrasados ou degenerados. Seus estudos, ainda que se pretendendo científicos, serviram como base para justificar a colonização, o racismo e a exclusão social, ao descreverem esses povos como “carentes de civilização”, algo que, segundo eles, apenas a Europa poderia oferecer. Essas ideias anteciparam e sustentaram as teorias raciais do século XIX, que fundamentaram políticas de dominação e exclusão (Schwarcz, 1993).

Por exemplo, os jornais e censos da época confirmavam o porquê das preocupações sobre a “composição racial” da nação. Primeiro, houve uma queda acentuada na população escravizada: de quase metade do total, em 1798 (48,7%), esse número despencou para pouco mais de 15% em 1872. Paralelamente, a população composta por negros/as e mestiços/as, que crescia de forma constante, atingindo 55% do total em 1872, conforme o censo daquele ano. A situação, vista sob essa perspectiva, tornou-se ainda mais alarmante pelos dados de 1890. Enquanto no Sudeste, impulsionado principalmente pela imigração europeia, os/as brancos/as formavam a maioria (61%), no restante do país a realidade era oposta, com os/as mestiços/as somando impressionantes 46% da população local (Schwarcz, 1993).

Com efeito, os anos 70 serviram de palco para uma série de fenômenos que conviveram de forma tensa. De um lado, 1871 é um ano chave na desmontagem da escravidão, já que a Lei do Ventre Livre anunciava a derrocada de um regime de trabalho havia muito arraigado. Por outro lado, a década de 70 é entendida como um marco para a história das idéias no Brasil, uma vez que representa o momento de entrada de todo um novo ideário positivo-evolucionista em que os modelos raciais de análise cumprem um papel fundamental. Por fim, o mesmo período compreende um momento de fortalecimento e amadurecimento de alguns centros de ensino nacionais como os museus etnográficos, as faculdades de direito e medicina, e os institutos históricos e geográficos — que só a partir de então conformarão perfis próprios, estabelecendo modelos alternativos de análise (Schwarcz, 1993, p. 14).

Em outras palavras, na citação acima, a autora destaca três pontos chaves para a análise do que o ocorria no período de 1870 a 1930, primeiro o início do fim da escravatura com a Lei do Ventre Livre; segundo a divulgação das ideias positivistas e evolucionistas que chegaram no mesmo período; e, em terceiro, o surgimento e amadurecimento de diversas faculdades e ensinos que interpretariam a formação social do Brasil na perspectiva do domínio capitalista.

Deste modo, pode-se dizer que as elites intelectuais brasileiras não apenas assimilaram as ideias que vinham de fora, literatura racial europeia/norte-americana, mas as adaptaram de maneira singular, a transformaram conforme a peculiaridade racial brasileira. Com base em diversas teorias e modelos, as elites intelectuais viram nas teorias uma justificativa útil para a complexa rede de interesses que surgia no Brasil, que se preparava para a queda do regime escravocrata e estava em um cenário de declínio e fim da escravidão.

No caso, o foco recaí em questões consideradas urgentes quanto ao desenvolvimento capitalista no Brasil, como a substituição da mão de obra escrava e a manutenção de uma estrutura social rígida. Havia uma necessidade clara de estabelecer diferentes níveis de cidadania. E esse é o ponto crucial das teorias raciais brasileiras: distinguir novos níveis de cidadania, até porque a mão de obra até então escrava não poderia ser considerada

genuinamente do mesmo nível de mão de obra imigrante, e muito menos tão cidadão/cidadã quanto os sujeitos nacionais não negros. Na visão da autora

É nesse sentido que o tema racial, apesar de suas implicações negativas, se transforma em um novo argumento de sucesso, para o estabelecimento das diferenças sociais. Mas a adoção dessas teorias não podia ser tão imediata nesse contexto. De um lado, esses modelos pareciam justificar cientificamente organizações e hierarquias tradicionais que pela primeira vez — com o final da escravidão — começavam a ser publicamente colocadas, em questão. De outro lado, porém, devido à sua interpretação pessimista da mestiçagem, tais teorias acabavam por inviabilizar um projeto nacional que mal começara a se montar. É na brecha desse paradoxo — no qual reside a contradição entre a aceitação da existência de diferenças humanas inatas e o elogio do cruzamento — que se acha a saída original encontrada por esses homens de ciência, que acomodaram modelos cujas decorrências teóricas eram originalmente diversas. Do darwinismo social adotou-se o suposto da diferença entre as raças e sua natural hierarquia, sem que se problematizassem as implicações negativas da miscigenação. Das máximas do evolucionismo social sublinhou-se a noção de que as raças humanas não permaneciam estacionadas, mas em constante evolução e “aperfeiçoamento”, obliterando-se a idéia de que a humanidade era una. Buscavam-se, portanto, em teorias formalmente excludentes, usos e decorrências inusitados e paralelos, transformando modelos de difícil aceitação local em teorias de sucesso (Schwarcz, 1993, p.16-17).

Em outras palavras, a construção teórica sobre raça e miscigenação do povo brasileiro foi um tema muito complexo criado em um período em que o liberalismo e o fascismo estavam paralelamente concorrendo para a formação política do país. Com a saída para um mundo de trabalho assalariado e uma abertura da imigração para algumas nações, as teorias raciais que estavam se espalhando pela Europa inserem-se aqui de maneira peculiar, pois não são reproduzidas de forma genuína pelo Estado; as então novas profissões, como medicina e direito, tecem novos caminhos para a nação e adaptam com originalidade os conceitos racistas trazidos de fora.

Em resumo, a década de 1870 é um momento extremamente agitado; é neste período da história que começam, em solo brasileiro, discussões internas de quais os destinos da nação, quais seriam as teorias e ideias que definiriam e estudariam sobre o que deveria ser feito com os/as escravizados/as, ex-escravizados/as, imigrantes, homens livres, entre outros, dentro das novas relações de trabalho que se configuravam com o café, a industrialização, a cana, a mudança do polo nordeste para o sudeste, ideias republicanas liberais tomando forma, o fim da Guerra do Paraguai, a promulgação da Lei do Ventre Livre etc.

Efetivamente, o que caracteriza a década de 1870 é a mudança; dessa forma, um período de tantas mudanças e acontecimentos no solo do cotidiano e nas leis brasileiras traria consigo, inevitavelmente, as dúvidas e os questionamentos, em quem melhor para questionar os rumos

de uma nação se não as instituições de ensino? É a partir desta década que as coisas começam a acontecer, é preciso formar pessoas para pensar o futuro da nação. Seriam os intelectuais, então, que tomariam a dianteira, são eles os “escolhidos” para pensar sobre a sociedade brasileira e seu povo. Em “O espetáculo das raças”, Schwarcz resume bem a situação do momento, ajudando a compor qual seria o panorama intelectual da época:

Outros estabelecimentos ajudam a compor um panorama intelectual ainda mais diversificado. É o caso das faculdades de direito de São Paulo e Recife, que, preocupadas com a elaboração de um código nacional, utilizavam, porém, interpretações diversas: enquanto em São Paulo majoritariamente adotavam-se modelos liberais de análise, no Recife predominava o socialdarwinismo de Haeckel e Spencer. No campo da medicina, o instituto Manguinhos, liderado por Oswaldo Cruz, transformava-se em um importante centro de pesquisas, principalmente no que se refere ao problema da febre amarela e da sanitização das cidades. Destacada é também a atuação dos institutos históricos, que congregando a elite intelectual e econômica de diferentes províncias e profundamente vinculados ao monarca d. Pedro II, começavam a escrever a história oficial deste jovem país (Schwarcz, 1993, p. 22).

Elaborando de outra maneira, a elite brasileira, potencializada com a figura de D. Pedro II, toma a missão de escrever a história do Brasil para si, e é a partir dessas Faculdades e Institutos de ensino superior acima citados que surgirão ideias para moldar a nação. As ideologias que pairam até hoje sobre o senso comum brasileiro foram gestadas neste contexto, resguardando a cada instituição sua maneira de interpretar o Brasil, o que também gerava embates sobre o melhor caminho a percorrer. Do ponto de vista de Ventura (1988), teorias como o evolucionismo social, o positivismo, o naturalismo e o social-darwinismo, começam a se difundir a partir dos anos 1870.

Para exemplificar brevemente sobre as teorias raciais que pairavam no final do século XIX, é preciso, primeiro, entender que tais teorias surgiram para justificar o colonialismo europeu ao restante do mundo. A origem de tais teorias está na interpretação das teorias de Charles Darwin, que escreveu o livro “A Origem das Espécies”, publicado em 1859. Nele, além de conceitos como acúmulo de variações e adaptação, superprodução de descendentes, variação e hereditariedade, descendência com modificação etc, está apresentado o conceito de seleção natural. Este conceito explica que os indivíduos, ao longo do tempo, se adaptam de acordo com o ambiente e, dessa adaptação, descendem indivíduos mais aptos ao meio ambiente. Nessa perspectiva, a espécie evolui e, assim, melhora; ou, pela falta de adaptabilidade, a espécie se extingue conforme o passar do tempo, deixando, assim, a natureza selecionar naturalmente não os melhores ou mais fortes indivíduos, mas os mais adaptáveis (Darwin, 2018).

Desta maneira, tendo como base estes pensamentos, outros cientistas do período pós-Darwin usam a teoria deles para poder justificar as dominações que ocorrem nos países africanos, americanos e asiáticos. Modificando e ressignificando a teoria de Darwin em alguns aspectos, cientistas como Haeckel e Spencer deixam os animais de lado e começam a aplicar suas teorias em humanos, com leituras sobre a sociedade. Passaram a questionar quais seres humanos eram mais ou menos aptos e suas respostas sustentaram as teorias raciais que se espalharam pelo Brasil.

Explicando, é neste período, então, que chegam ao Brasil o social darwinismo e o evolucionismo, ao invés de teorias mais consolidadas sobre sociedade, como funcionalismo durkheimiano e a sociologia compreensiva weberiana. Então, de uma maneira mais direta, em Domingues (2003, p. 13) é possível identificar o que é o darwinismo social:

O darwinismo social, que, se utilizando da ideia de evolução por seleção natural, aplicou-a a tempos históricos, associando evolução a desenvolvimento e concluindo ser possível hierarquizar as raças, com a conclusão de que o homem branco era superior, sob o aspecto biológico, as demais. [...] No Brasil não foi diferente, ainda mais em um país onde mais de 70% da população era de origem negra.

Em síntese, a teoria disseminada por Spencer, Lombroso e muitos outros se utiliza das ideias de Darwin para criar embasamento científico ao racismo, tornando-o científico. O darwinismo social tem, em sua fundação, a superioridade social, cultural e racial da cor branca como o ápice do desenvolvimento humano, o que faria com que estes indivíduos “altamente evoluídos” devido aos seus genes e fenótipos carregassem a missão de evoluir outras culturas, raças e sociedades que não obtinham do privilégio de serem brancos.

Basicamente, essa teoria servia para dizer que o que era vindo dos brancos era bom, e o que era vindo de outro grupo genético não europeu e não branco sempre estaria fadado a inferioridade. O que, consequentemente, gera uma hierarquização social em todas as sociedades que abraçam essas teorias, umas de maneiras menos evidentes, outras de formas mais gritantes, porém todas com o mesmo objetivo, a inferiorização do/a negro/a e/ou do/a nativo/a com o intuito de padronizar e naturalizar certas cores e etnias a alguns atos e costumes, sempre de forma negativa e hostil.

É exatamente dessa tentativa de padronização e naturalização de negros/as e/ou nativos/as como degenerados/as e delinquentes que surgem também as teorias criminológicas que queriam, de toda forma possível, encaixar os/as negros/as como possíveis marginais. O intuito da criminologia, oriunda da chamada ‘escola italiana’, do ponto de vista de Schwarcz (1993, p. 114) entendia o crime “a partir da análise do indivíduo, e de seu tipo físico e da raça

a que pertence”. A escola italiana foi muito aceita aqui no Brasil, e se popularizou, principalmente, sobre a figura de Cesare Lombroso.

Realmente, é nítida a percepção de que as ideias de Lombroso são direcionadas a um grupo específico. Segundo Chauí (2014), o biótipo do/a criminoso/a nato/a de Lombroso era o biótipo do/a negro/a, eram os/as negros/as que estavam, sob o rótulo de criminosos/as, presos/as nas casas de detenções, submetidos/as à mensuração. Quando Lombroso difunde ideias de que determinados genes e características já são moldadas para o crime, é dos genes e características dos/as negros/as que ele está falando, fato que diverge da então corrente evolucionista da época, que via o ser humano como um ser em constante evolução, já essa teoria de Lombroso traria a constante e imutável degeneração.

Paralelamente ao evolucionismo social, que acreditava que a humanidade havia saído do mesmo ponto, porém se encontrava em níveis socialmente evolutivos diferentes, havia duas grandes escolas deterministas que se tornaram influentes e tinham, como explícito em seus nomes, demonstrado não o nível evolutivo, mas as diferenças entre raças que nunca fariam parte do mesmo momento evolutivo (Schwarcz, 1993). De fato, duas grandes escolas iam contra a ideia de que a humanidade partiu de um único ponto; contra a antropologia social e a ideia de que havia diversas camadas complexas de desenvolvimento humano e diferenças culturais e não raciais ou geográficas, essas escolas foram a **determinista geográfica** e a **determinista racial**.

Para os deterministas geográficos, apoiados na teoria darwiniana da adaptabilidade dos seres, fatores como clima, temperatura e condições do solo permitiriam medir o intelecto dos povos que habitavam determinada região, bem como o estágio e o destino de sua civilização. O meio, assim, seria considerado o principal definidor de características não apenas físicas, mas também intelectuais. Em outras palavras, a região em que um povo vivia determinaria aquilo que esse povo, ou “raça”, seria. Nesse sentido, não por acaso, a Europa era vista como a terra geograficamente perfeita para o florescimento das civilizações modernas e para o desenvolvimento intelectual humano. Essa lógica também se fazia presente em uma segunda escola: a darwinista social.

Efetivamente, na teoria determinista geográfica, é possível notar um elemento crucial que também está presente na segunda teoria, o darwinismo social, a fatalidade da determinação. Na realidade, o darwinismo social complementa o determinismo geográfico, pois não é apenas o ambiente que molda para sempre o caráter de alguém, mas sua raça. Ou seja, mesmo que um homem negro nasça em um país europeu, este ainda estaria determinado, pelos seus genes, à

degeneração. O darwinismo social incorpora o determinismo geográfico, tornando-se ainda mais excludente e racista.

Ao passo que se discutia essa teoria racial, foram surgindo novas ideias para deixar a teoria cada vez mais ‘densa e complexa’, por isso foram propostos, dentro da teoria determinista racial, ou melhor, darwinista social, três pressupostos que seriam os pilares da teoria.

Em oposição à noção humanista e às conclusões das escolas etnológicas, partiam os teóricos da raça de três proposições básicas, respaldadas nos ensinamentos de uma antropologia de modelo biológico. A primeira tese afirmava a realidade das raças, estabelecendo que existiria entre as raças humanas a mesma distância encontrada entre o cavalo e o asno, o que pressupunha também uma condenação ao cruzamento racial.

A segunda máxima instituída uma continuidade entre caracteres físicos e morais, determinando que a divisão do mundo entre raças corresponderia a uma divisão entre culturas. Um terceiro aspecto desse mesmo pensamento determinista aponta para a preponderância do grupo “racio-cultural” ou étnico no comportamento do sujeito, conformando-se enquanto uma doutrina de psicologia coletiva, hostil à idéia do arbítrio do indivíduo (Schwarcz, 1993, p. 46-47).

Em síntese, essa proposta do darwinismo social desenrolou-se em três teses sobre a humanidade. A primeira tese afirma que os humanos tinham raças parecidas, mas não iguais, assim como uma zebra, um asno e um cavalo. Por mais que pertençam a um mesmo grupo, um mesmo conjunto, não são espécies iguais, o que impossibilitaria a propagação de genes ou, mais grave, criaria ‘híbridos’ degenerados. A segunda era a divisão moral e física, já que cada raça teria suas peculiaridades e costumes morais melhores ou piores do que outras. A terceira tese apontava que, pela raça e geografia do sujeito, era possível prever o comportamento do indivíduo (a semente para a criminologia de Lombroso) e dizer a capacidade intelectual do sujeito. Assim, tratava-se a inteligência emocional e comportamental da pessoa como ruim se a raça fosse negra ou pior ainda se fosse mestiça.

Consequentemente, com a alta propagação das ideias darwinistas sociais no Brasil e no mundo, e com a alta propagação dos autodeterminados ‘brancos’ por meio do colonialismo para exploração e destruição de outras nações, foram formados ideais políticos sobre a limpeza étnica, sobre como controlar as outras raças inferiores e como controlariam a miscigenação e a criação de mestiços/as que eram entendidos/as como um risco para a nação. Fatalmente, desses ideais políticos, surgiu a eugenia, vertente ainda mais radical do darwinismo social. Em Schwarcz (1993, p. 47-48) há a definição do que é eugenia e o seu intuito. Nas palavras do criador do termo, Francis Galton (1869):

Esse saber sobre as raças implicou, por sua vez, um “ideal político”, um diagnóstico sobre a submissão ou mesmo a possível eliminação das raças inferiores, que se converteu em uma espécie de prática avançada do darwinismo social — a eugenia —, cuja meta era intervir na reprodução das populações. O termo “eugenia” — eu: boa; genus: geração — foi criado em 1883 pelo cientista britânico Francis Galton. Galton, na época conhecido por seu trabalho como naturalista e como geógrafo especializado em estatística, escreveu seu primeiro ensaio na área da hereditariedade humana em 1865, após ter lido *A origem das espécies*. Em 1869 era publicado *Hereditary genius*, até hoje considerado o texto fundador da eugenia. Nesse livro, Galton buscava provar, a partir de um método estatístico e genealógico, que a capacidade humana era função da hereditariedade e não da educação[...] Assim, as proibições aos casamentos inter-raciais, as restrições que incidiam sobre “alcoólatras, epiléticos e alienados”, visavam, segundo essa ótica, a um maior equilíbrio genético, “um aprimoramento das populações”, ou a identificação precisa “das características físicas que apresentavam grupos sociais indesejáveis (Galton, 1869 *apud* Schwarcz 1993, p. 47-48).

Em termos outros, a eugenia configurou-se como uma política, um ideal de vida a ser seguido, pautada no cientificismo da época. Essa nova ideia vinha com o intuito de eliminar as raças consideradas inferiores ou, ao menos, submetê-las ao controle. Francis Galton, fiel ao determinismo, lançou ao mundo a ideia de que os genes é que definiam tudo, todas as características dos indivíduos já estavam fadadas à imutabilidade. Assim, era preciso evitar a propagação do que era mal e conservar pura as boas combinações de genes europeus.

Quando se fala em eugenia, se fala na certificação científica da segregação racial. A eugenia foi “transformada em um movimento científico e social vigoroso a partir dos anos 1880”, o que resultou na difusão de diversas convenções e seminários sobre a temática. Dentre elas, citamos: “German Society for Race Hygiene”, de 1905; “Eugenics Education Society in England”, de 1907-08; “Eugenics Record Office in the United States”, de 1910; “French Eugenics Society in Paris”, de 1912. O sucesso da eugenia, no período de 1870 a 1930, era tamanho entre os países centrais do capitalismo que, para além das convenções, eram realizados congressos e encontros internacionais para promover políticas eugenistas e promover a propaganda da limpeza racial.

Como movimento, a eugenia “[...] incentivou, portanto, uma administração científica e racional da hereditariedade, introduzindo novas políticas sociais de intervenção que incluíam uma deliberada seleção social” (Stepan, 1991, p. 2). Já como ciência, a eugenia estava supondo um novo modelo de interpretação das leis da hereditariedade humana, que, pela primeira vez, pensou em produzir nascimentos controlados. Pela primeira vez, certificada pela ciência da época, a eugenia explicitou a intenção de ter nascimentos desejáveis, por isso, uma reprodução controlada.

Tais questionamento levantavam, no contexto social, as preocupações com casamentos entre grupos raciais distintos. O que também gerou o desencorajamento de certas uniões, por

serem socialmente indesejados. Isso tudo para evitar o nascimento de pessoas mestiças, que, para os/as eugenistas poderiam ser extremamente perigosas para a sociedade. Em Schwarcz (1993), vamos encontrar a seguinte explicação sobre essa propagação de limpeza das raças:

A eugenia não apenas representava a política social desse modelo determinista, como revelava as incompatibilidades existentes entre evolucionismo cultural e darwinismo social. Com efeito, punha-se por terra a hipótese evolucionista, que acreditava que a humanidade estava fadada à civilização, sendo que o termo degeneração tomava aos poucos o lugar antes ocupado pelo conceito de evolução, enquanto metáfora maior para explicar os caminhos e desvios do progresso ocidental. Para os autores darwinistas sociais, o progresso estaria restrito às sociedades “puras”, livres de um processo de miscigenação, deixando a evolução de ser entendida como obrigatória (Schwarcz, 1993, p. 48).

É possível notar que, para os eugenistas, não havia evolução cultural, o homem não é uma unidade diversa, o homem, na visão eugênica, é dividido em raças e algumas eram consideradas melhores que outras. Inclusive, a miscigenação de uma raça boa (branca/ariana/caucasiana) com uma ruim (preta/asiática/indígena) causaria danos irreversíveis à nação. Por isso, tornou-se necessário exterminar determinadas raças ou desestimular a propagação delas, em último caso, fazer determinada raça se embranquecer para chegar ao nível máximo de eficiência, para que, embranquecendo, deixasse a degeneração.

Em busca de raças puras, a ideia de evolução societária é deixada de lado, pois as sociedades estão fadadas a evoluir somente de acordo com o que o gene permitir, esse fatalismo determinista torna-se o carro chefe das palestras e convenções científicas brasileiras, com grande apoio por parte de alguns intelectuais que, segundo Schwarcz (1993, p. 48), “afirmavam que o resultado de um casamento híbrido era sempre degenerado ou mais fraco. Pior ainda, carregava os defeitos (e não as qualidades) de cada um de seus ancestrais”. Aqui, fica claro o efeito da miscigenação para a nação; compreendia-se que a miscigenação poderia levar a nação brasileira ao fracasso social e econômico, a menos que uma série de medidas fossem tomadas e ideias formadas para a não miscigenação.

Em resumo, no centro do debate sobre o desenvolvimento humano, surgiram duas correntes de pensamento distintas. Para os evolucionistas sociais, as pessoas eram “desiguais” no sentido de que exibiam diferentes níveis hierárquicos em seu progresso geral societário. Eles viam a humanidade avançando por estágios. Com sociedades menos desenvolvidas e outras mais, porém sempre com a possibilidade de avançar ou não para chegar em um nível societário considerado bom.

Por outro lado, os darwinistas sociais defendiam uma perspectiva mais radical, se colocavam com argumentos extremos, dizendo que a humanidade estava fragmentada em

“espécies” ou raças permanentemente distintas, imutáveis, impossíveis de melhora (negros/nativos/asiáticos) e impossíveis de degeneração (brancos/europeus), a menos que houvesse a miscigenação, que, por serem distintas espécies, ao miscigenar não dariam bons frutos.

Dito isso, com o tempo, essa discussão se consolidou, revelando dois grupos principais. De um lado, os etnólogos sociais, também chamados de evolucionistas sociais ou antropólogos culturais, que se reuniam em torno de sociedades de etnologia. Eles abraçavam o monogenismo, a ideia de que todos os seres humanos compartilham uma origem única e formam uma unidade. Por outro lado, pesquisadores darwinistas sociais, ligados a centros de antropologia, aderiram ao poligenismo. Essa visão defendia que as diferentes raças humanas teriam origens separadas, sendo, portanto, espécies fundamentalmente distintas. Essa visão voltada para as diferenças, para o poligenismo e determinismos sociais acabaram por serem eleitas, por muitos teóricos da época (final do século XIX), como o caminho a se seguir.

De forma inevitável, as teorias raciais instigaram não só uma tentativa de construção de “teorias raciais científicas”, como levantaram diversos temas de discussão acerca das raças. Neste sentido, um dos temas mais polêmicos era, sem dúvida, “a miscigenação” e, é claro, com ela vieram os questionamentos do que se fazer com os povos miscigenados e qual o destino deles. Essas perguntas dividiram aqueles que acreditavam em uma origem comum entre as pessoas (monogenistas) e aqueles, como os citados acima, que acreditavam em origens diferentes e espécies/raças diferentes de ‘humanos ou sub-humanos’ (poligenistas). Em resumo, em meio a tantas teorias sobre a origem dos seres humanos e suas raças ou culturas, o assunto principal, seja para monogenistas e poligenistas, era a miscigenação dos povos e quais resultados viriam desta miscigenação para a sociedade e o mundo.

Conforme mencionado acima, é notável que as teorias raciais brasileiras teceram uma complexidade ímpar. A maneira como o racismo se manifesta, mascarado com o liberalismo por meio das leis, faz com que seja complexa a maneira preconceituosa do Estado e dos grupos dominantes de se manifestar, não querendo mais negros em seu território.

Em adição, o preconceito burguês/elitista não ficava voltado somente para os/as negros/as e indígenas que aqui já estavam, soma-se também a este ‘barco dos/as degenerados/as’ os/as asiáticos/as, em específico os/as chineses/as. Essa situação de racismo contra os/as chineses/as em terras brasileiras pode ser encontrada nos escritos de Lilia Schwarcz (1993, p. 138) quando usa o Jornal Correio Paulistano, de 19 de julho de 1892, para demonstrar qual era a visão disseminada em alguns portais de mídia no Brasil:

O que são os chineses ... os escravos com todos os horrores e vícios não foram tão perniciosos como a contratação dos chineses:.. O negro só sabia ser sensual idiota, sem a menor idéia de religião... Já os chineses são gente lasciva ao ultimo grau, escoria acumulada de países de relachadíssimos costumes... São todos ladrões, jogadores a um grau incompreensível... Admittindo a possibilidade de introduzir esses leprosos de alma e corpo quanto gastará o Estado de São Paulo em cárceres com o aumento de criminalidade.

Em outras palavras, aqui fica explícito o racismo e a xenofobia das elites a certos tipos de indivíduos, porém, também de forma ‘gritantemente disfarçada’, fica nítida a hierarquização racial, classificando os/as negros/as como idiotas e ruins, porém, os/as chineses/as piores ainda, como se houvesse uma classificação dentro das raças de qual era a pior. Quando se trata do não-branco, a régua racista da elite é sempre uma classificação do pior, do que se pode “aproveitar” de determinadas raças e do que pode ser descartado, o que faz com que a raça específica suba ou desça no conceito do racista que avalia.

Em adição, o tema racial se faz importante na medicina brasileira do século XIX, pois, inevitavelmente, integra o arsenal teórico de ambas. A ideia médica convergia em querer curar um país doente, porém divergia no método. Para Nina Rodrigues e seus alunos na faculdade de medicina da Bahia, era preciso amputar a parte gangrenada do país para poder chegar a uma perfectibilidade genética, o cruzamento racial, assim como dito por Lombroso, é que trazia a loucura, degeneração e crime. Pensamento, este, divergente dos estudiosos médicos do Rio de Janeiro, que viam a desorganização racial, o convívio desorganizado de diferentes raças com diferentes aspectos e costumes como o fator principal para formação de doenças.

A propósito, no século XIX, tanto médicos quanto juristas discutiam incessantemente a miscigenação, suas consequências e seus/suas culpados/as, primeiro porque o Brasil iria, depois de muita luta por parte dos/as negros/as, indígenas e abolicionistas, se ver livre da escravatura que teria seu fim oficial em 1888 com a Lei nº 3.353, de 13 de maio. E, segundo, pelo interessante fato de que a população negra e parda não estava, como esperado pela elite, desaparecendo, estava, na realidade, resistindo, miscigenando e aumentando, porém, não somente demonstrando tonalidades mais claras (branqueando), como as mais variadas combinações possíveis. Fato este que causava um certo receio na elite branca brasileira que queria, como já exposto, tornar-se uma civilização próxima da europeia.

Por isso, se faz importante, por meio de dados, entender o porquê do ‘medo’ da miscigenação. De acordo com o IBGE (2000), em 1872, a população total do Brasil era de aproximadamente 9.930.478 pessoas. Desse total, havia: 3.787.289 brancos/as, 1.954.452 pretos/as e 4.188.737 pardos/as. Totalizando $\approx 38,1\%$ de brancos/as, $\approx 19,7\%$ pretos/as e $\approx 42,2\%$ de pardos/as. Já em 1890, a população total aumentou para cerca de 14.333.915

pessoas, sendo: 6.302.198 brancos/as ($\approx 44,0\%$), 2.097.426 negros/as ($\approx 14,6\%$) e 5.934.291 pardos/as ($\approx 41,4\%$). Já em 1940, a população, que já é de 41.236.315 de brasileiros/as, conta com 26.171.778 ($\approx 63,5\%$) brancos/as, 6.035.869 ($\approx 14,6\%$) negros/as e 8.744.365 ($\approx 21,2\%$) pardos. E o que esses dados mostram?

A análise dos dados coletados pelo IBGE referentes aos anos de 1872, 1890 e 1940 revela mudanças significativas na composição racial brasileira em um intervalo relativamente curto de tempo. As populações de 1872 e 1890 evidenciam o fracasso das teorias mais radicais, segundo as quais o gene branco prevaleceria sobre o/a negro/a até que, gradualmente, não existissem mais pessoas pretas ou pardas. Esse processo, ao mesmo tempo que enfraquecia tais teorias, fortalecia a ideologia eugênica do branqueamento racial. A elite brasileira, desejosa de se tornar reflexo da Europa, não aceitava a ideia de se assemelhar mais a outros continentes do que ao europeu. A solução encontrada foi incentivar a imigração de diferentes povos europeus, com o objetivo de, aos poucos, “limpar os genes”.

Em síntese, esses movimentos políticos, ajudados por teorias criadas pelos intelectuais da medicina, concretizaram algo que eles, segundo Schwarcz (1993), sempre almejavam para si. Os médicos do final do século XIX e do começo do século XX tornavam-se tutores da sociedade, saneadores da nacionalidade, o que lhes conferia uma grande influência nos destinos nacionais. A medicina do século XIX, no Brasil, surgia não somente com a função de procurar curas para doenças, mas de propor modelos de funcionamento social que misturam teorias médicas e sociais, proporcionando políticas como a de imigração, branqueamento, higienismo etc.

De mesmo modo, a medicina e o direito vão tomando o espaço político e influenciando em leis e decisões, o mesmo ocorre no ambiente científico que, conseqüentemente, para comunicar sobre os estudos da época e torná-los visíveis, criam suas formas de propagação. As principais formas de propagação das teorias raciais e para explicação das mesmas eram as revistas que, “[...] a partir dos anos [18]80, terão na questão racial um argumento central de análise da realidade social” (Schwarcz, 1993, p. 151).

Em outros termos, a partir do período de 1880, os médicos passaram a ser responsáveis pelos grandes projetos nacionais que visavam a saúde coletiva, como saneamento de esgoto, preocupação com a limpeza da água, urbanização e campanhas públicas contra as epidemias que assolavam a época. Porém, também ficaram responsáveis por pesquisas focadas mais no indivíduo e no estudo de certas doenças em âmbito mais individual. Essa divisão, respectivamente, foi a dos sanitaristas e dos higienistas e, na prática, ambos os grupos se misturavam e aplicavam teorias de cunho racial a determinadas ações. Alguns exemplos dessas

misturas de funções e do forte tema racial explícito nos pensamentos médicos podem ser vistos em alguns temas de revistas da época como “As raças e seus cheiros” (1921), “Raça e civilização” (1880), “Raça e degeneração” (1887), “O cruzamento racial” (1891), e no debate sobre algumas infecções sexualmente transmissível como a sífilis, que era vista como um mal de raça, um mal de indivíduos intelectual e fisicamente degenerados. A doença era frequentemente associada à mistura de raças, sendo interpretada como um indício da suposta fragilidade da raça mestiça. Nesse contexto, outras enfermidades também passaram a ser compreendidas sob essa ótica, o que consolidava a raça como categoria central na análise das doenças para diversos autores. Entre eles, destacam-se Nina Rodrigues e Silvio Romero, que, amparados no darwinismo social e na condenação da mestiçagem, buscavam estabelecer hierarquias raciais não apenas entre grupos distintos, mas no interior das próprias populações negras ou indígenas. Essas hierarquias, por sua vez, determinavam quais grupos seriam considerados mais ou menos suscetíveis à propagação de determinadas doenças. (Schwarcz, 1993).

Deste modo, o que é posto em jogo para os teóricos da época, não era somente a miscigenação, como a variedade que se desdobrava a partir dela, pretos/as, crioulos/as, caboclos/as, brancos/as-crioulos/as, uma variedade de misturas que ‘colocavam em risco’ a nação. Não se sabia na época quais doenças viriam de cada uma das variações raciais, o/a negro/a brasileiro/a e sua multiplicidade eram tratados como um problema gritante e de difícil controle e notificação. Nas palavras de Schwarcz (1993, p. 153),

Nesse local, portanto, a nação foi antes pensada em termos raciais do que entendida a partir de critérios econômicos ou culturais. As epidemias não eram apenas epidemias, já que pareciam revelar o longo caminho que nos distanciava da “perfectibilidade”, ou mesmo a “fraqueza biológica” que imperava no país. Na Gazeta, a associação entre doença e mestiçagem era demonstrada não só por meio de relatos médicos e estatísticos, como também por imagens e fotos, que expunham, de forma muitas vezes cruel, a grande incidência de moléstias contagiosas na população mestiça brasileira.

O apego aos modelos raciais de análise torna-se ainda mais evidente, na Bahia, com o fortalecimento dos estudos de medicina legal. Estes permitirão a utilização mais direta de várias teorias darwinistas sociais, assim como darão a essa escola, pela primeira vez, um papel de destaque no cenário médico nacional.

Ou seja, em terras brasileiras, a noção de identidade nacional foi construída com base em ideias e ideais raciais, foram feitas na construção de quem é o/a mais biologicamente apto para a sobrevivência ou quem é o/a superior, racialmente mais próximo/a da perfectibilidade. Este fato faz com que, no período, se deixe de lado elementos como a cultura, economia e questões ligadas à cidadania, para focar na degeneração das raças, que consequentemente traz

doenças para a nação, então, ao invés de ser somente um problema sanitário, as doenças viram problemas de raça.

Por consequência, sendo racialmente doente, o país era visto como biologicamente fraco, o que não era somente reforçado nas faculdades, mas nas ruas, por meio das revistas e jornais como a gazeta citada acima. Nela, se exibia o esforço das elites para o reforço do preconceito, ligando, pela pseudociência, a mestiçagem a doenças, ponto que somente era reforçado com as estatísticas, imagens e dados médicos pautados no darwinismo social, que os ‘doutores’ da época traziam.

Em resumo, o racismo perpassa a educação e a ciência, foca no indivíduo mestiço como a causa da desgraça alheia e cria teorias “originais” para como lidar com tudo isso em território brasileiro. Dentro das faculdades de medicina, principalmente a baiana, é que começam a se propagar, com grande força, teorias como a criminologia, craniologia e frenologia, isso tudo dentro da medicina legal³, que fez extremo sucesso na faculdade em questão com o principal intuito de identificar o/a criminoso/a e seus estigmas antes mesmo de cometer crimes.

Era por meio da medicina legal que se comprovava a especificidade da situação ou as possibilidades de “uma sciencia brasileira” que se detivesse nos casos de degeneração racial. Os exemplos de embriaguez, alienação, epilepsia, violência ou amoralidade passavam a comprovar os modelos darwinistas sociais em sua condenação do cruzamento, em seu alerta à “imperfeição da hereditariedade mista”. Sinistra originalidade encontrada pelos peritos baianos, “o enfraquecimento da raça” permitia não só a exaltação de uma especificidade da pesquisa nacional, como uma identidade do grupo profissional. (Schwarcz, 1993, p.155).

Em outros termos, a medicina legal tornou-se um solo fértil para as mais cruéis e racistas especulações. Foi mediante ela que puderam, os grandes intelectuais do período, desenvolver todo o tipo de pensamento teórico acerca de raças com doenças e crime, ponto em que se faz a mistura desses três conceitos. O que faz com que surja um pessimismo geral sobre os destinos da nação por parte dos mesmo que a teorizaram, pois os problemas sociais e mentais, como o alcoolismo, a epilepsia, a violência ou a ‘falta de moral’ tornam-se culpa

³ “A importância da medicina legal era tamanha que ela passa a ser tema absolutamente predominante das teses de doutorado defendidas no período, nessa faculdade. Se desde 1839 existem referências a dissertações sobre tal tema, a partir dos anos 80 elas se quintuplicarão, sem que o número total de teses por ano tenha se elevado sensivelmente. No período que vai de 1839 a 1880, apenas vinte alunos tinham escolhido temas de medicina legal; após essa data (e até 1915), cem dissertações de doutorado haviam sido defendidas nesse departamento. Os objetos abordados variaram, podendo ser divididos em quatro: problemas relativos à autonomia da profissão; estudos sobre alcoolismo, epilepsia, embriaguez e alienação; temas práticos de medicina legal; a análise do perfil do criminoso. Esta última questão foi a que levou ao maior número de teses, as quais, seguindo os argumentos da escola italiana, analisaram com insistência a correlação entre “criminalidade e degeneração”. Era na condição de médicos peritos, especializados no estudo da mente do criminoso, que esses profissionais defenderão a criação de uma prática diversa. Afinal, estava em jogo a supremacia e autonomia no reconhecimento do crime e na qualificação do criminoso” (Schwarcz, 1993, p. 154).

dos/as próprios/as doentes devido a sua mistura. O Estado, neste caso, age como se seus problemas não fossem gerados por ele, e sim pelas misturas de seu povo, como o alcoolismo, o problema não era o álcool e sim os/as negros/as e os/as nativos/as que se viciavam nele por serem ‘degenerados/as’, isso vai demonstrar uma certa culpabilização da consequência, o que não trata de verdade o problema. Diante desse cenário, qual foi a saída?

Recapitulando, até então, de acordo com Schwarcz (1993), a mestiçagem era vista pelas teorias raciais como algo negativo e irreversível, sendo os/as mestiços/as impossíveis de salvação devido a biologia fraca, louca, doente e degenerada que possuíam e, como se faziam maioria no século XIX, a sociedade estava fadada ao fracasso, porém, na entrada do século XX, começam as reflexões e reinterpretações de ideias raciais e eugenistas radicais. A partir desse período, não se segue mais à risca o racismo europeu, cria-se um racismo novo, original, de um jeito brasileiro de existir. Em vista disso, não mais condenados/as estariam os/as mestiços/as e a nação, havia salvação, começava a classificação biológica e moral interna, na qual alguns/algumas mestiços/as poderiam ser melhorados/as e recuperáveis e outros/as degenerados/as e sem futuro. Os/as ‘híbridos/as’ (miscigenados/as) começam a ser admitidos/as em alguns setores desde que fossem corrigidos e saneados, o sangue misturado só teria futuro com a limpeza genética, mediante, é claro, políticas adequadas que envolviam toda a vida do indivíduo, como saúde, educação, higiene e a chamada eugenia positiva, e é exatamente com esta última, que surge a ideia de melhoramento racial brasileiro, que funcionariam com tempo e condições adequadas. O que antes era fixo biologicamente, passa a ser tratado como social e biologicamente mutável, o que precisaria fortemente de auxílio do Estado para ocorrer e é deste ponto que começam as intervenções estatais no saneamento, higiene e moralização.

Em resumo, em um contexto brasileiro em que os/as mestiços/as são muitos/as e os/as racistas deterministas raciais precisam pensar em um futuro para a nação, a eugenia surge como a solução para salvar uma nação que, até então, “estava determinada ao fracasso civilizacional e ao progresso”, a eugenia surge como a limpeza racial que o Brasil necessitava. Ocorrendo o aprimoramento ou a separação entre o ruim e o bom dentro de cada “subespécie humana”, fazendo boas limpezas e boas delimitações o Brasil seria salvo. A eugenia, na nação brasileira adapta-se, ao invés de promover a exclusão e controle rígido dos/as mestiços/as, propõe maneiras de “salvar” os/as mesmos/as, formas de regenerar racialmente os sujeitos. E, com a ajuda do Estado, até as faculdades mais conservadoras começam a se organizar, mesmo que de forma racista, a questões ligadas à melhoria racial por meio de políticas de saúde, moral e educação.

Nesse sentido, a luta desses homens de ciência torna-se salvar os que podiam ser salvos e deixar que outros, de ‘totalmente degenerados’, sumissem com o tempo, como já falado dentro da hierarquia dentro das próprias raças negras e nativas, os homens de ciência da época consideravam como algumas pessoas e misturas boas, para serem salvas, selecionavam pessoas e misturas raciais ruins que não podiam ser salvas, acreditavam que os/as “mestiços/as ruins” iriam acabar com o tempo devido ao darwinismo social, era melhor não misturá-los/as com outras raças, era importante que eles/as miscigenassem somente entre si para sumirem aos poucos. Isso demonstrava, novamente, a singularidade de práticas eugênicas do Brasil, como descrito por Lilia Schwarcz (1993, p. 159) “As práticas eugênicas, em vez de levarem à condenação imediata do cruzamento, previam saídas, ao menos para parte da população”.

A raça, no Brasil, foi usada como categoria de análise e, mais que isso, como política. Na realidade, raça foi a justificativa para encobrir as desigualdades geradas por uma classe burguesa/latifundiária incompetente, que se aproveitou do termo e dos corpos não-brancos, para desviar a culpa de si, para o povo, para as massas, aqueles/as considerados/as “degenerados/as”. O uso determinista racial e ideológico da ciência contribuiu para projetos autoritários e racistas dentro da nação brasileira e até proporcionou, por parte de alguns, uma certa simpatia com regime nazista e fascista que vinha tomando força na Europa. Regimes, estes, que incentivavam, assim como alguns teóricos brasileiros, a esterilização forçada, internações, criminalização de corpos negros e pobres e políticas de branqueamento.

Na realidade, o Brasil produziu, de maneira peculiar, uma maneira única de se olhar as diferenças raciais e as relações sociais, citar teorias raciais no país resulta em um modelo que “incorporou o que serviu e esqueceu o que não se ajustava”. Os teóricos daqui combinaram darwinismo social com evolucionismo, buscando uma espécie de evolução humana dentro de um contexto poligenista, no século XIX e início do XX, falou-se em evolução humana, porém em categorias e hierarquias de raça, em solo brasileiro, literalmente, foi negada a civilidade aos/às negros/as e mestiços/as, em uma realidade na qual eram maioria.

Assim, utilizando os recursos disponíveis na época, esses “homens de ciência” construíram uma convivência peculiar entre o discurso liberal e o pensamento racial. Enquanto o primeiro aparecia nos textos legais e nas declarações oficiais, o segundo era recorrente nos romances naturalistas e nas produções científicas, fossem elas jurídicas, médicas, das ciências naturais ou históricas. De um lado, os médicos sustentavam que a miscigenação era o grande mal do país e apresentavam-se como aqueles capazes de encontrar a cura. De outro, os juristas, embora “formalmente alheios” a esse debate por sustentarem o “ideal de um Estado liberal”, mostravam-se preocupados com os impactos da Primeira Guerra Mundial e com o avanço da

mestiçagem, questionando a importância de interferir na constituição da população, visto que as raças distintas influenciariam no exercício da cidadania (Schwarcz, 1993).

Nesse sentido, no Brasil, vivemos dois modelos paralelos e coexistentes de sociedade; o Brasil é sempre um paralelo de vivências ocorrendo simultaneamente. Há um Brasil onde se escreve e lê, e um Brasil onde se vive. Basicamente, existe o que há em nossos códigos penais e políticos, que não se pratica e o que existe no cotidiano no não-escrito, que é vivido e sentido e vai de acordo com o que se acredita sempre atrelado à estrutura social, espiritual e mental do indivíduo. Deste modo, quando o tema é raça, relações étnico-raciais e suas consequências, temos uma sociedade dividida, um Brasil em que a ação das leis e direitos se aplicam para alguns e um no qual as leis e direitos são somente coisas distantes. É o que Schwarz (1993, p. 180) vai chamar de a “dialética da ordem e da desordem,” que “seria marcada por dois movimentos recíprocos: de um lado, uma “flexibilidade” maior; de outro, porém, menor “inteireza e coerência”.

Em outros termos, em uma mistura de teorias, em uma guerra silenciosa de narrativas, a visão racial brasileira se complexifica entre o escrito e o falado, entre o papel e a vivência cotidiana. O dito acima carrega consigo a ideia de uma nação baseada em critérios raciais propostos por cientistas dentro de suas instituições – institutos históricos e geográficos, faculdades de direito e medicina – que se espalhou para o senso comum, para materialidade do cotidiano, fazendo com que, fora do escrito e das leis, houvesse também um pensamento de superior ou inferior (cor da pele, descendência etc.) dentro das relações sociais das massas.

Ocorreu a modelagem do povo pela ciência e da ciência pelo povo. Fato este que modelou o liberalismo, as nossas leis e os homens que as faziam, possibilitando que, mesmo permanecendo “neutras”, as leis também tivessem seu papel no modelo racial e social brasileiro. Ou seja, enquanto o liberalismo moldava o que estava escrito no papel (leis e políticas), o pensamento racial moldava como as pessoas realmente viviam e se relacionavam no dia a dia. Assim, conviviam duas lógicas, uma oficial (liberal) e outra prática e social (racial).

Em outros termos, a raça era debatida tanto nas esferas mais íntimas – no convívio familiar, nas relações interpessoais e no cotidiano – quanto em âmbitos mais amplos. Manifestava-se nos conflitos sociais, nos diagnósticos médicos (como na violência obstétrica, por exemplo) e até na caracterização de personagens de romances naturalistas, novelas e ilustrações da época. Isso evidencia a naturalização da noção de hierarquia racial nas práticas sociais, influenciando em julgamentos e pensamentos sobre determinados grupos. Diferente da lei, que, por outro lado, pairava pelo abstrato e universal, e era tecida para atender de forma

“cega” todos os cidadãos perante o Estado, porém, isso em um universo em que a população não era consultada sobre nada e muito poucos eram considerados cidadãos. Portanto, a justiça no Brasil, nunca teve olhos, mas, com certeza, teve raça.

De forma mais clara, com o início do século XX e o que irá se desenvolver no XXI, os papéis se invertem, o racismo, que antes era extremamente aceitável e até fabricado dentro do ambiente acadêmico e formal, passa a ser inaceitável e criminalizado (vide Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989), enquanto nas ruas e no senso comum começa a ser naturalizado, o que também não deixa de gerar diversos problemas interpessoais e relacionais. Deste modo, seja para falar bem, seja para falar mal, falar sobre racismo no Brasil, dentro de diversos ambientes, por mais que seja delicado ou não, é um assunto extremamente polêmico. Fato este ainda mais complexificado com as teorias de harmonia racial (Freyre, 2003), que, conseqüentemente, trariam na virada do século um fenômeno novo na história das Teorias Raciais Brasileiras, que consistia em não desconsiderar a raça, mas ressignificá-la! A especificidade racial brasileira, em um certo momento, toma o rumo de não lidar com a mestiçagem e suas multiplicidades, de maneira que sejam vistas como uma degeneração ou algo que acabará com o Brasil, a ressignificação carrega consigo motivo de orgulho nacional. Ou, pelo menos, essa é a ideia que tenta se passar, que, apesar de não ter se tornado um país branco, apesar de ser racialmente miscigenado, o/a brasileiro/a carrega, em seus genes, qualidades únicas e especiais que não existem em nenhum outro lugar.

Em termos distintos, o/a brasileiro/a, o ser miscigenado, em terras brasileiras, passa a significar não mais uma derrota ou algo sem valor positivo, a miscigenação entre os povos passa a ser consumida internamente como uma fortuna, uma espécie de singularidade que nos faria únicos no mundo. É dessa valorização do ser diferente, de ser uma nação de espécie distinta das demais, que se utiliza as expressões como “ganhar na raça” ou “uma pessoa raçuda”, que, por mais que utilizem uma palavra que explicitamente demonstra racismo, ainda são usadas nos dizeres populares como símbolo de extrema positividade, o que pode ocorrer também em sentido negativo com a expressão “faltou raça”, que sinaliza uma falta de coragem e esforço por parte de determinada pessoa. Isto faz com que se naturalize uma lógica de conflito racial favorável, uma exaltação das diferenças que, juntas, tornam-se uma unidade complexa de vantagens ou até fetiches.

Ou seja, o Brasil cria e naturaliza sua imagem interna e a exporta, tornando-se um país interessante por ser diferente e atrativo de ser visitado pelo mesmo motivo. Visto como o país mágico, das “mulatas”, do carnaval, da beleza única causada pela miscigenação racial, exemplo de harmonia e convivência entre povos, uma mistura que, de tão bem misturada, torna-se

exótica, um grande espetáculo. Este Brasil, esta visão do país, mesmo que de forma distorcida, de maneira inevitável foi construída no século XIX e início do XX, a ideia de raça permanece como forte herança desta época e continua moldando a forma como o Brasil é interpretado nacionalmente e representado internacionalmente.

Portanto, o Brasil, a “raça brasileira”, esta mistura de etnias de diferentes lugares do mundo, seja de uma perspectiva cultural, seja de uma perspectiva estrutural, ou religiosa, para ser explicada sempre irá passar pela questão racial, sempre que se pensa em Brasil, é inevitável pensar em na sua constituição e sua constituição é múltipla e diversa. Por isso, o racismo aqui impera de uma maneira sofisticada e complexa, às vezes violentamente pacífica, outras extremamente evidente, o que torna difícil a identificação ou, na realidade, complexo de solução.

Por fim, o debate racial brasileiro, que se inicia no século XIX, durante o avanço das décadas, não viu seu fim e muito menos seu conteúdo ser findado, pelo contrário, diversas mentes extremamente competentes debruçaram-se sobre o assunto no decorrer dos séculos, entre eles Florestan Fernandes, com “a integração do negro na sociedade de classes” (1965), Abdias do Nascimento com “O genocídio do negro brasileiro” (1978), Clovis Moura com “Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas” (1959) e, ainda mais, na atualidade, Sodré com o “Fascismo da cor” (2023) e Silvio Almeida com o “Racismo Estrutural” (2019). Assim, cada um dos autores, a partir de suas especificidades e maneiras de abordar o racismo e a questão racial brasileira, vão, aos poucos, moldando caminhos para essa questão tão complexa no Brasil.

3 UMA ANÁLISE ESTRUTURAL: A PROPOSTA ANTIRRACISTA DE SILVIO ALMEIDA

3.1 Explicitando o que é raça e racismo e suas utilidades

Para iniciar as compreensões de Silvio Almeida sobre o “Racismo Estrutural”, é importante estabelecer, primeiro, o que é o racismo e quais seus tipos, o que é raça ou o processo de racialização dos indivíduos e como tudo isso se mistura em um processo político e histórico de dominação, que povos etnicamente diferentes sofreram ao longo do desenvolvimento da humanidade, porém com uma maior constância e ênfase nos períodos capitalistas de superexploração, imperialismo e colonialismo que, em tempos atuais, só se intensificou com a chegada do neoliberalismo e todas suas novas e renovadas maneiras de explorar. Compreender o que é a *teoria social do racismo estrutural* e o que a compõe faz-se de extrema importância para que, com estudo e ação, novas ideias possam ser desenvolvidas para que, aos poucos, seja pelo campo da educação ou outros setores, desenvolva-se maneiras de combater o racismo e suas consequências reais para população. Até porque, segundo Ribeiro (2019, p. 16-17), na introdução do “Racismo Estrutural”:

racismo é a manifestação normal de uma sociedade, e não um fenômeno patológico ou que expressa algum tipo de anormalidade”. O racismo, afirma, fornece o sentido, a lógica e a tecnologia para a reprodução das formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea (Ribeiro, 2020, p. 16-17).

O racismo está relacionado de forma intrínseca às estruturas sociais e, principalmente, é um grande aliado do modo de produzir a vida capitalista, pois facilita a exploração dos povos por meio de ideologias, leis, processos culturais e outras coisas a serem desenvolvidas para a maximização do lucro e o super acúmulo de riqueza. Inclusive, Silvio Almeida deixa claro que o que pretende no livro não é falar somente de raça e racismo; na verdade, o racismo estrutural se trata de uma TEORIA SOCIAL. Teoria, esta, que parte de dois pressupostos, que nos explicitam duas teses centrais: “uma é a de que a sociedade contemporânea não pode ser compreendida sem os conceitos de raça e de racismo” (Almeida, 2019, p. 15). Assim, é necessário demonstrar que economia, ciência política, filosofia e direito ainda mantém, em seus moldes e ideias, um diálogo com o conceito de raça. E, o segundo, refere-se ao fato de que a teoria social apresentada não vai tratar de apresentar um tipo específico de racismo, que seria, no caso, o estrutural; a ideia principal do autor é demonstrar que o racismo é sempre estrutural, ele sempre será integrado às sociedades que visem a exploração de recursos e pessoas e, por isso, estará inerentemente ligado à economia e à política dentro da sociedade (Almeida, 2019).

Por esse motivo, discutir racismo significa discutir a própria sociedade e suas estruturas, bem como o pensamento social, nas palavras do autor:

Em suma, procuramos demonstrar neste livro que as **expressões do racismo no cotidiano, seja nas relações interpessoais, seja na dinâmica das instituições, são manifestações de algo mais profundo, que se desenvolve nas entranhas políticas e econômicas da sociedade** (Almeida, 2019, p. 15, grifos meus).

Assim, para iniciar a discussão sobre a teoria estrutural que será apresentada, é necessário retomar o conceito de raça e compreender como ocorreu a racialização dos indivíduos. O que antes eram povos e nações, com suas diferenças culturais e históricas, foi gradualmente transformado em outra categoria: a de “raça”, marcada pela ideia de espécies distintas. No caso dos povos explorados pelos grandes impérios, essa transformação os colocou na posição de seres considerados inferiores em relação aos europeus, autoproclamados iluminados, que se atribuíam à missão de “salvar” ou “desenvolver” aqueles povos — ainda, é importante destacar, tais povos jamais tenham solicitado qualquer forma de auxílio para o chamado “avanço” ou “desenvolvimento”.

[...] seu significado sempre esteve de alguma forma ligado ao ato de estabelecer classificações, primeiro, entre plantas e animais e, mais tarde, entre seres humanos. A noção de raça como referência a distintas categorias de seres humanos é um fenômeno da modernidade que remonta aos meados do século XVI. [...] Raça não é um termo fixo, estático. Seu sentido está inevitavelmente atrelado às circunstâncias históricas em que é utilizado. Por trás da raça sempre há contingência, conflito, poder e decisão, de tal sorte que se trata de um conceito *relacional e histórico*. Assim, a história da raça ou das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas (Almeida, 2019, p. 18).

Pensando em confluência com a citação e tomando a raça como um conceito que surgiu de maneira histórica, no século XVI, é preciso pensar o que ocorria neste século e quais os fatores históricos que estavam ocorrendo, já que raça é um conceito relacional e histórico. Quando se fala no século XVI, fala-se das grandes navegações, dos processos mercantilistas, das descobertas europeias de um “novo mundo”, que, na verdade, eram nada mais que a invasão e imposição de seu jeito de ver o mundo para povos que antes eram “desconhecidos”. Para Almeida (2019, p. 18), “a expansão econômica mercantilista e a descoberta do novo mundo forjaram a base material a partir da qual a cultura renascentista iria refletir sobre a *unidade* e a *multiplicidade* da *existência humana*.” Ou seja, a partir do momento em que se expandem os horizontes econômicos no século XVI, também amplia-se o pensamento sobre a diversidade do homem e suas múltiplas capacidades, começa-se a pensar sobre o que é o ser humano, quais

suas funções e, principalmente, qual sua serventia; porém, era um contexto em que quem refletia sobre o ideal de ser humano tinha como referência o homem europeu, e quando se pensa em si mesmo como referência para o mundo, não pode haver outro resultado além do que impor “tudo o que você é” para o diferente, com a ideia de que ele precisa ser mais como você. Portanto, com as grandes navegações e a expansão do mercantilismo, a humanidade parou de se relacionar somente pela religião ou por uma comunidade política, segundo Almeida:

[...] o contexto da expansão comercial burguesa e da cultura renascentista abriu as portas para a construção do moderno ideário filosófico que mais tarde transformaria o europeu no *homem universal* (atentar ao gênero aqui é importante) e todos os povos e culturas não condizentes com os sistemas culturais europeus em variações menos evoluídas (Almeida, 2019, p. 18).

Para Almeida (2019), ao abordar a questão da raça, torna-se indispensável discutir também o conceito de homem, entendido por ele como uma ideia e um constructo filosófico. Refletir sobre o que é o homem, qual o seu propósito e o que ele representa corresponde “é, na verdade, um dos produtos mais bem-acabados da história moderna e exigiu uma sofisticada e complexa construção filosófica” (2019, p. 18). Essa complexa e muito disseminada teoria acerca do homem (europeu), toma o homem como centro da gestão do mundo, o homem que saiu das trevas da idade média e iluminou-se de conhecimento, teoria que leva o nome de **iluminismo**. Para Almeida o conceito de homem surge com o **iluminismo**, com as ideias iluministas do século XVII:

O homem do iluminismo não é apenas o sujeito cognoscente do século XVII celebrizado pela afirmação cartesiana penso, logo existo: é também aquilo que se pode conhecer; é sujeito, mas também objeto do conhecimento. A novidade do iluminismo é o conhecimento que se funda na observação do homem em suas *múltiplas facetas e diferenças* “enquanto ser vivo (biologia), que trabalha (economia), pensa (psicologia) e fala (linguística) (Almeida, 2019, p. 19).

Ainda, adiciona que

Do ponto de vista intelectual, o iluminismo constituiu as ferramentas que tornariam possível a *comparação* e, posteriormente, a *classificação*, dos mais diferentes grupos humanos com base nas características físicas e culturais. Surge então a distinção filosófico-antropológica entre *civilizado* e *selvagem*, que no século seguinte daria lugar para o dístico *civilizado* e *primitivo* (Almeida, 2019, p. 19).

Em outros termos, o iluminismo trouxe ao mundo uma nova maneira de raciocinar, de pensar e, principalmente, de se autoanalisar, tornou-se um fundamento filosófico, trouxe os lemas de igualdade, liberdade e fraternidade. Junto com os ideais iluministas, veio, em 1789, a

Revolução Francesa, quando cabeças monarcas rolaram e houve a fuga do chamado mundo das trevas (feudalismo). As ideias iluministas trouxeram e ajudaram na fixação do liberalismo, houve uma reorganização do mundo e, não menos importante que a reorganização do mundo, também foi criado o conceito de *civilização*, segundo Almeida (2019, p. 19) “[...] de uma longa e brutal transição das sociedades feudais para a sociedade capitalista em que a composição filosófica do homem universal, dos direitos universais e da razão universal mostrou-se fundamental para a vitória da *civilização*”. Entretanto, aqui, é necessário um olhar atento para qual maneira de civilização estamos nos referindo, o modelo de vitória civilizacional foi o liberal e iluminista de civilização, o que acarretou uma necessidade de espalhar essas boas novas para aqueles que não tiveram a oportunidade de vivenciar de perto tamanho avanço e luz, já que o europeu se tornou, por decisão própria, o iluminado, teve a necessidade de iluminar o mundo, no caso, os *primitivos*, que seriam o oposto aos civilizados. Assim, tornou-se necessário levar a liberdade, a igualdade, o Estado e o mercado para todos os demais povos. Esse movimento de levar a civilização para os primitivos, para Almeida (2019, p. 19), a partir das ideias de Fanon (1968): “E foi esse movimento de levar a civilização para onde ela não existia que redundou em um processo de destruição e morte, de espoliação e aviltamento, feito em nome da *razão* e a que se denominou *colonialismo*”.

A ideia do colonialismo, pautado nos ideais iluministas, era levar luz a povos “primitivos”, com a ideia de levar o “sofisticado conhecimento europeu” a outros povos, taxados como primitivos e selvagens. Todavia, não só os pensamentos e as filosofias foram levados consigo no colonialismo pelo mundo, levou-se também à guerra, às doenças, à miséria, à espoliação material dos continentes invadidos e, mais que isso, à coisificação dos povos não-brancos, não-europeus, o que levou à escravização de milhares de indivíduos, por isso, afirma Achille Mbembe (2018, p. 175) que a “vulgaridade, a brutalidade tão habitualmente desenvolva e sua má-fé fizeram do colonialismo um exemplo perfeito de antiliberalismo”.

O liberalismo defendido pelos colonizadores revela-se, paradoxalmente, como o mais antiliberal possível, uma vez que não assegurava liberdade, igualdade e fraternidade a todos os povos. Tais princípios estavam restritos a um determinado tipo de “homem”, aquele moldado segundo os padrões europeus. Tratava-se, portanto, de uma liberdade seletiva, de uma igualdade meramente simbólica e de uma fraternidade restrita aos que eram reconhecidos como semelhantes em cor de pele e posição socioeconômica privilegiada. Foi justamente no contexto do colonialismo que emergiram as divisões e os conceitos utilizados para subjugar seres humanos, estabelecer hierarquias e reduzir indivíduos à condição de objetos.

Ora, é nesse contexto que a raça emerge como um conceito central para que a aparente contradição entre a universalidade da razão e o ciclo de morte e destruição do colonialismo e da escravidão possam operar simultaneamente como fundamentos irremovíveis da sociedade contemporânea. Assim, a classificação de seres humanos serviria, mais do que para o conhecimento filosófico, como uma das tecnologias do colonialismo europeu para a submissão e destruição de populações das Américas, da África, da Ásia e da Oceania (Almeida, 2019, p. 20).

Para Almeida (2019), essa construção filosófica do civilizado *versus* o selvagem, o tecnológico *versus* o primitivo, só serviu como ferramenta para a destruição e dominação da Europa sobre outras nações e continentes. É com o intuito de dominar que começam as comparações de africanos, com animais, com seres bestiais e ferozes sem história, que cultuam deuses falsos. Partindo dessas comparações é que se abre espaço para o racismo e a racialização dos indivíduos negros africanos e/ou latinos, é neste contexto que se inicia o que podemos chamar de “*desumanização*” que, como explicita o autor, “antecede práticas discriminatória ou genocídios até os dias de hoje” (Almeida, 2019, p. 20).

A desumanização dos povos não europeus, que veio acompanhada de ideias ligadas à animalização, ou seja, a racialização do sujeito, a racialização de nações, também ganhou um novo aliado: os questionamentos filosóficos sobre o homem começaram a se transformar em questionamentos científicos sobre ele. O homem do século XIX começa a ser objeto da ciência; o positivismo, a experimentação e teorias começam a ter, no centro dos questionamentos, o homem. Para Almeida (2019, p. 20) “O espírito positivista surgido no século XIX transformou as indagações sobre as diferenças humanas em indagações científicas, de tal sorte que de *objeto filosófico*, o homem passou a ser *objeto científico*”. A partir dessa mudança de pensamento, ou seja, a troca de posição do homem como objeto da filosofia para objeto da ciência, somada à racialização que se configura como a animalização dos indivíduos, é que se abre espaço para pensamentos eugenistas e deterministas. Segundo Almeida:

[...] nasce a ideia de que características biológicas – determinismo biológico – ou condições climáticas e/ou ambientais – determinismo geográfico – seriam capazes de explicar as diferenças morais, psicológicas e intelectuais entre as diferentes raças. Desse modo, a pele não branca e o clima tropical favoreceriam o surgimento de *comportamentos imorais, lascivos e violentos*, além de indicarem *pouca inteligência* (Almeida, 2019, p. 21).

Dessa forma, os povos do Sul Global foram representados como desprovidos de inteligência, inclinados à violência, à desorganização e à preguiça, o que justificaria a necessidade de serem “tomados e salvos” pelos “grandes e luminosos europeus”. Esse tipo de pensamento, caracterizado como racismo científico, alcançou grande repercussão e prestígio

nos meios acadêmicos e políticos do século XIX (Almeida, 2019). Foi nesse contexto que diversos teóricos, posteriormente conhecidos como eugenistas, desenvolveram uma série de “estudos” sobre as diferenças entre as raças, atribuindo características que, supostamente, definiam determinados grupos como superiores e outros como inferiores — os bons e os ruins, os civilizados e os selvagens. É nesse período histórico que as ideias de **raça** se consolidam de forma mais abrangente e institucionalizada. A propósito, para Almeida (2019, p. 21-22, grifos meus), raça funciona/opera a partir de dois princípios básicos que se entrecruzam e se complementam: o primeiro “*como característica biológica*, em que a identidade racial será atribuída por algum traço físico, como a cor da pele, por exemplo”. Já a segunda maneira de operar seria: “*como característica étnico-cultural*, em que a identidade será associada à origem geográfica, à religião, à língua ou outros costumes”, a partir desse momento, então, é que se estabelecem não diferenças culturais entre os humanos, mas diferenças que inviabilizam certas pessoas de serem vistas como humanos; inclusive, toda a configuração de racismo, tomando como base a cultura de determinada etnia, é, para Frantz Fanon (1980), denominada de “racismo cultural”.

Em síntese, o conceito de raça tem sido utilizado como instrumento para classificar, hierarquizar e desumanizar determinadas etnias e suas culturas em relação a outras. Contudo, é fundamental destacar o aspecto central da racialização dos indivíduos: compreender a quem serviram – e a favor de que interesses foram elaboradas – as teorias e os aparatos científicos que legitimaram a subalternização do outro. A resposta é que racializar pessoas, criminalizar e propagar ódio a determinadas culturas, sempre é e sempre será um **ato político**, com suas especificidades guardadas em seu determinado **período histórico**, raça nunca esteve e nem estará desvinculada na política e, se tratando de um período histórico de expansão comercial e tentativa de saída da Crise de 1873 (processo cíclico do capitalismo), gerada pela superprodução, o capital precisava se expandir e comercializar seus produtos com o mundo, então, porque não racializar indivíduos e obrigá-los a consumir produtos? Segundo Silvio Almeida:

É importante lembrar que nesse mesmo século a primeira grande crise do capitalismo, em 1873, levou as grandes potências mundiais da época ao *imperialismo* e, consequentemente, ao *neocolonialismo*, que resultou na invasão e divisão do território da África, nos termos da Conferência de Berlim de 1884. Ideologicamente, o neocolonialismo assentou-se no discurso da *inferioridade racial dos povos colonizados* que, segundo seus formuladores, estariam fadados à desorganização política e ao subdesenvolvimento (Almeida, 2019, p. 21).

Então, em nome do desenvolvimento e da organização civilizadora, a raça foi utilizada como maneira de dividir e conquistar, ou melhor, dividir, conquistar e explorar. Utilizando a raça como suporte para a naturalização de atrocidades, juntamente com o poder bélico, a Europa e, mais tarde, os Estados Unidos da América, mediante a destruição e todas outras atrocidades possíveis, conseguiram politicamente o que queriam, grandes fortunas e finanças e expansão territorial/cultural. Outro grande exemplo sobre a relação de raça e política são “Os eventos da Segunda Guerra Mundial e o genocídio perpetrado pela Alemanha nazista reforçaram o fato de que *a raça é um elemento essencialmente político*, sem qualquer sentido fora do âmbito socioantropológico” (Almeida, 2019, p. 22, grifos meus).

Após o colonialismo e o neocolonialismo, bem como suas consequências devastadoras, iniciou-se a produção de materiais científicos, teorias e movimentos sociais contrários à divisão racial. Esses estudos apresentaram evidências biológicas, culturais e históricas que demonstram não existirem espécies distintas de seres humanos, mas sim diferentes etnias — argumento válido até os dias atuais. No entanto, de forma inevitável, mesmo diante do avanço de teorias antirracistas, interesses políticos, econômicos e sociais continuam a sustentar a permanência e a circulação do racismo na sociedade. Em consonância, afirma Almeida:

Ainda que hoje seja quase um lugar-comum a afirmação de que a antropologia surgida no início do século XX e a biologia — especialmente a partir do sequenciamento do genoma — tenham há muito demonstrado que não existem diferenças biológicas ou culturais que justifiquem um tratamento discriminatório entre seres humanos, o fato é que a noção de raça ainda é um fator político importante, utilizado para naturalizar desigualdades e legitimar a segregação e o genocídio de grupos sociologicamente considerados minoritários (Almeida, 2019, p. 22).

Ou seja, ainda vigora o interesse político da exploração material, voltada para a grande concentração de renda, que explora, segrega e humilha os trabalhadores, de forma que o racismo seja um incrível e indispensável ajudante para essa exploração. De certa maneira, o racismo não deixou de existir e muito menos é um resquício da escravização, ele, na verdade, assim como outros mecanismo de explorar povos e acumular riquezas, se reinventou, vestiu uma roupagem nova. Por isso, Wood, em “Democracia contra o capitalismo: a renovação do materialismo histórico”, afirma que:

O racismo moderno é diferente, uma concepção mais viciosamente sistemática de inferioridade intrínseca e natural, que surgiu no final do século XVII ou início do século XVIII, e culminou no século XIX, quando adquiriu o reforço pseudocientífico de teorias biológicas de raça, e continuou a servir como apoio ideológico para opressão colonial mesmo depois da abolição da escravidão (Wood, 2011, p. 230).

Em resumo, assim como a sociedade se complexifica e renova, o mesmo acontece com os materiais que a compõem, e com o racismo não seria diferente. O “racismo moderno” tem suas maneiras de se manifestar e seu modos de agir dentro das nossas estruturas sociais, dentro de nossas instituições e dentro de nós e nossas relações intersubjetivas. Ele não é o que restou da colonização, da escravização, ou da neocolonialismo, ele foi ferramenta para esses três períodos e, ainda, se renovou para viver os próximos – capitalismo liberais, e capitalismo neoliberais –, de maneira que a segregação, exploração e naturalização da exploração, do abandono, do encarceramento, e violência nas suas mais variadas formas sejam naturalizadas, para uma camada da população que é racial e socialmente discriminada.

3.2 Diferenciação de preconceito e discriminação

Depois de explicitar alguns fatores principais que definem raça, para um melhor entendimento da visão de Almeida em “Racismo Estrutural”, é necessário falar sobre o racismo e seus tipos, além de diferenciá-lo de preconceito e discriminação. Assim, após explicar o conceito de raça e sua influência histórica e política, Almeida fala sobre o racismo e pontua algumas definições de termos importantes para o entendimento da obra. Aqui, uma de suas definições sobre o racismo:

Podemos dizer que o racismo é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertencem (Almeida, 2019, p. 22, grifos meus).

Em outros termos, o racismo é uma discriminação racial já inerente ao modelo capitalista neoliberalista de produzir a vida; ele se configura em uma ferramenta ou mecanismo, que, em um jogo de cartas marcadas pela racialização, distribui de forma direta ou indireta, consciente ou inconsciente, privilégios e vantagens a depender de quais características biológicas e culturais o indivíduo possui. Exemplificando de maneira mais simples, dependendo da geolocalização do indivíduo, sua cor de pele, suas características religiosas e culturais, serão atribuídas, de maneira sistêmica, certas desvantagens ou certas vantagens, que a longo prazo influenciarão a ocupação de cargos distintos em empregos, em escolas, um bom atendimento por parte da segurança pública ou não, a negligência de direitos ou não, tudo irá variar sistematicamente tendo a raça como um dos fundamentos, além, é claro, da classe.

Da definição exposta por Almeida (2019,p.22) sobre o racismo, um fator importante a se destacar é que ele é “uma discriminação sistêmica que tem a raça como fundamento”, então

o que é discriminação o que seria discriminar alguém? No dicionário *online* de português (Dicio, 2024), encontramos algumas definições, discriminar é “Capacidade de distinguir ou estabelecer diferenças; discernimento”. “Ação ou efeito de discriminar, distinguir ou diferenciar”. “Ação de afastar, segregar ou apartar”. De certo modo, todas as definições relacionam-se com o racismo, pois ele diferencia aparências, hostilizando-as, afasta pessoas e grupos sociais, segrega e encarcera indivíduos e estabelece diferenças e vantagens entre pessoas, porém, tudo isso só é possível por meio da política e da história e, no caso, quando adicionamos esses dois fatores, podemos identificar quais grupos são os discriminados racialmente; no caso brasileiro, os não brancos. Por isso Almeida define sua versão de discriminação, a *discriminação racial*:

A discriminação racial, por sua vez, é a atribuição de tratamento diferenciado a membros de grupos racialmente identificados. Portanto, a discriminação tem como requisito fundamental o poder, ou seja, a possibilidade efetiva do uso da força, sem o qual não é possível atribuir vantagens ou desvantagens por conta da raça (Almeida, 2019, p. 23, grifos meus).

Em outros termos, discriminação racial é o tratamento desigual, o tratar diferenciadamente grupos racializados, de maneira que um tenha mais poder sobre o outro, ou que determinados grupos fiquem à mercê do poder, enquanto um deles representa o poder, ou é beneficiado sistematicamente para que ocupe posições de poder, da mesma maneira que grupos racializados e marginalmente segregados ocupem posições de subserviência para os contemplados pelo poder.

Depois de definir o que é discriminação racial, é importante ressaltar que racismo e preconceito são coisas diferentes e que a discriminação racial, para Almeida (2019, p. 23, grifo meu), se divide em dois tipos: “*a discriminação direta e a discriminação indireta*”. Sobre a diferença de discriminação, racismo e preconceito, Almeida pontua:

o racismo difere do preconceito racial e da discriminação racial. O preconceito racial é o juízo baseado em estereótipos acerca de indivíduos que pertençam a um determinado grupo racializado, e que pode ou não resultar em práticas discriminatórias. Considerar negros violentos e inconfiáveis, judeus avaros ou orientais “naturalmente” preparados para as ciências exatas são exemplos de preconceitos (Almeida, 2019, p. 22).

Melhor dizendo, o preconceito está relacionado ao racismo, devido ao fato de que, com o racismo, acabamos racionalizando os indivíduos e, quando isso ocorre, as pessoas naturalizam certas características a determinados grupos racializados e engessam algumas generalizações sobre elas. Um exemplo é o caso citado, negros/as como violentos/as, ou

orientais como mais aptos a matérias de exatas, nativos/as das mais diversas etnias e troncos linguísticos (tupi etc.) como preguiçosos/as, esse tipo de naturalização, de achar que antes mesmo de se conhecer o indivíduo ele apresentará determinadas características, é o preconceito; porém, isso não existiria se o pano de fundo não fosse o racismo, que estrutura a sociedade e, portanto, os indivíduos.

Retomando a discriminação e seus dois tipos, Almeida (2019) define “discriminação direta” como o repúdio explícito, abrupto, de ação rápida contra grupos ou sujeitos racializados, ação violenta e opressiva contra indivíduos e seus grupos, motivados pela condição da raça. Um grande exemplo são as políticas anti-imigratórias, que muitos países europeus adotam para evitar a entrada de negros/as, muçulmanos/as, pessoas de descendência não-branca, ou como foi nos regimes de *apartheid*, em que não se permitia a entrada de determinados grupos em bares, mercados ou demais ambientes. Todavia, utilizando as palavras de Adilson José Moreira (2017), Almeida (2019, p. 23, grifos meus) revela-nos que “[...] o conceito de *discriminação direta* é “incompleto” para lidar com a complexidade do fenômeno da discriminação”. O que nos insere na explicação de seu complemento, “a discriminação indireta”:

Já a *discriminação indireta* é um processo em que a situação específica de grupos minoritários é ignorada – *discriminação de fato* –, ou sobre a qual são impostas regras de “neutralidade racial” – *colorblindness* – sem que se leve em conta a existência de diferenças *sociais significativas* – discriminação pelo direito ou discriminação por impacto adverso (Almeida, 2019, p. 23).

Ou seja, a negligência por parte do Estado com grupos sociais marginalizados, ou a ausência de Estado e de direitos para determinados grupos étnicos, configura em uma discriminação indireta. Isto é, quando não se mostra a intenção de discriminar racialmente, porém a discriminação ocorre em silêncio, em ausência, em omissão, ou em uma não aceitação. Alguns exemplos podem ser a não condenação à prisão em casos de racismo, a falta de saneamento básico e condições dignas em comunidades, o encarceramento em massa, entre outros fatores que não são explicitamente racistas, mas que agem particularmente e com mais frequência sobre um tipo de grupo específico, no caso, o negro e/ou em situação de vulnerabilidade social.

Em resumo, esses dois tipos de discriminação são o que Almeida (2019) denomina discriminação racial, não são especificamente o racismo, mas atos e ferramentas que ocorrem devido a ele, o racismo engloba a discriminação racial direta ou indireta e o preconceito, e é quem gesta esses 3 tipos de ato que ocorrem no cotidiano e trazem consequências para a vida de indivíduos e grupos étnicos distintos. Dito isto, quais as principais consequências para o

povo, a respeito dessas discriminações sistêmicas? Quais as consequências da discriminação para a população que sofre com ela, sejam indiretas ou diretas?

A consequência de práticas de discriminação direta e indireta ao longo do tempo leva à *estratificação social*, um fenômeno *intergeracional*, em que o percurso de vida de todos os membros de um grupo social – o que inclui as chances de ascensão social, de reconhecimento e de sustento material – é afetado (Almeida, 2019, p. 23).

A estratificação, segundo o Dicio (2024), é “Processo que faz com que algo se cristalize, tornando-se fixo”. “Processo ou sistema social em que a população se distribui de maneira mais ou menos rígida, em estratos, classes e castas”. Ou, simplesmente, “dispor em camadas”. Ou seja, a estratificação social é algo que ocorre devido ao racismo e a discriminação que cristaliza determinadas raças em posições materiais precárias de existência, a estratificação social é o que faz com que pessoas pobres não consigam superar as situações de vulnerabilidade, o que faz com que seus/suas filhos/as não superem, e os/as filhos/as de seus/suas filhos/as também não superem, ocorrendo um efeito intergeracional de cristalização na pobreza de determinados grupos sociais. Isso acontece para que haja sempre mão de obra barata disponível e uma divisão dentro da própria classe trabalhadora. Por isso, para Almeida (2019), o racismo não é uma mera ideia pré-concebida que você tem de alguém antes de conhecê-lo/a, o racismo está ligado diretamente com a discriminação e a segregação racial; em suas palavras:

Como dito acima, o racismo – que se materializa como discriminação racial – é definido por seu caráter *sistêmico*. Não se trata, portanto, de apenas um ato discriminatório ou mesmo de um conjunto de atos, mas de um *processo* em que condições de subalternidade e de privilégio que se distribuem entre grupos raciais se reproduzem nos âmbitos da política, da economia e das relações cotidianas. O racismo articula-se com a *segregação racial*, ou seja, a *divisão espacial de raças* em localidades específicas – bairros, guetos, bantustões, periferias etc. – e/ou à definição de estabelecimentos comerciais e serviços públicos – como escolas e hospitais – como de frequência exclusiva para membros de determinados grupos raciais, como são exemplos os regimes segregacionistas dos Estados Unidos, o *apartheid* sul-africano e, para autoras como Michelle Alexander e Ângela Davis, o atual sistema carcerário estadunidense (Almeida, 2019, p. 24).

Em termos distintos, para Almeida, o racismo é uma discriminação de raça, porém uma discriminação de raça de forma sistêmica, que não se resume só a atos individuais ou atos em conjunto de racismo, essa discriminação racial faz com que, dependendo de sua etnia (“raça”), haja certos privilégios ou obstáculos em seu caminho, e esses privilégios e obstáculos se reproduzem de forma política mediante mecanismos políticos, é uma parceria de racismo com segregação, a qual gera uma segregação racial, que gera divisão espacial entre os sujeitos da sociedade, divide e cria as expressões “lugares de pobre”, “lugares de negros”, “coisa de gente

rica”, “coisa de pobre”, expressões que não são somente figurativas do campo linguístico, mas expressam divisões materiais de espaço, e escancaram a naturalização do racismo e da extrema pobreza, o que retira o choque e a revolta acerca da situação dos/as negros/as no Brasil, que representam uma grande parcela das camadas pobres e periféricas no país.

3.3 Racismo e seus três tipos

3.3.1 *Individual e institucional*

Definido o que é raça, o que é discriminação, preconceito e o que é racismo, e suas consequências como a estratificação social, faz-se necessário exemplificar e demonstrar quais são os conceitos de racismo e como podem ser identificados. Para Silvio Almeida (2019), são três as características/tipos do racismo: “A fim de apresentar os contornos fundamentais do debate de modo didático, classificamos em três as concepções de racismo: **individualista, institucional e estrutural**” (2019, p. 24, grifo meu).

Para um melhor entendimento do que sugerem esses termos, o que são esses três tipos, precisamos entender ao que cada um está relacionado. No caso, o racismo a nível individual é, segundo Silvio Almeida (2019, p. 24), “[...] a) relação entre racismo e subjetividade; [...]”, o institucional é “[...] b) relação entre racismo e Estado; [...]” e, a nível estrutural, o racismo é “c) relação entre racismo e economia”. O racismo individualista é o que se estabelece na subjetividade, nas relações subjetivas, no caso, nas relações entre indivíduos e/ou nas relações do próprio sujeito consigo, pois o racismo não funciona somente de uma pessoa para a outra, o próprio indivíduo pode, por diversos fatores, cometer racismo contra sua própria pessoa. Já o institucional vai apresentar a relação entre racismo e Estado, o que inclui todas as suas instituições, por exemplo: escola, família, forças de segurança etc. E, por fim, o racismo estrutural, que vai apresentar a ideia de como o racismo relaciona-se com a política e a economia dos países a partir de um processo histórico cheio de contradições inerentes, gerando segregações sociais, mecanismos de manutenção de privilégios e subalternidades, e diversas outras expressões dentro do cotidiano social. Inclusive, Almeida (2019) acredita ser indispensável para o desenvolvimento das ideias presentes no livro, as pessoas terem o pleno esclarecimento de que institucional e estrutural são coisas diferentes. Dito isso:

Ao contrário de grande parte da literatura sobre o tema que utiliza os termos indistintamente, diferenciamos o racismo institucional do racismo estrutural. Não são a mesma coisa e descrevem fenômenos distintos. [...] Assim, os adjetivos institucional e estrutural não são meramente alegóricos, mas representam dimensões

específicas do racismo, com significativos impactos analíticos e políticos (Almeida, 2019, p. 24-25, grifos meus).

Em termos diferentes, o racismo institucional e individual são partes de uma grande estrutura racista, porém tem suas especificidades e maneiras de ocorrer. O racismo estrutural engloba diversos outros fatores para além das atitudes do indivíduo, e no funcionamento das instituições que nos moldam, ele está inserido mais a fundo, não só na maneira de exercitar a razão, mas inserido como ferramenta importante dentro de um modo de produzir a vida que prioriza a exploração e o super acúmulo de capital. Sobre o racismo individual:

Seria um fenômeno ético ou psicológico de caráter individual ou coletivo, atribuído a grupos isolados; ou, ainda, seria o racismo uma “irracionalidade” a ser combatida no campo jurídico por meio da aplicação de sanções civis – indenizações, por exemplo – ou penais. Por isso, a concepção individualista pode não admitir a existência de “racismo”, mas somente de “preconceito”, a fim de ressaltar a natureza psicológica do fenômeno em detrimento de sua natureza política (Almeida, 2019, p. 25).

O racismo individualista esvazia o sentido político do racismo, o torna mais um preconceito do que realmente uma discriminação com intenção de subjugar e segregar um grupo amplo de pessoas, o que torna o racismo para um problema psicológico ou uma anormalidade que pertence só àquele/a indivíduo específico ou a um grupo específico anormal ou patológica e psicologicamente instável. Isso significa que, para acabar com o racismo, seria necessário promover a prisão de um indivíduo, ou de indivíduos que fossem “psicologicamente instáveis”, o que não é o suficiente, até porque o racismo não é um problema patológico, não existe um transtorno racista, não é um algo que pode ser superado individualmente, tanto que, para Almeida (2019), se tratarmos o racismo no âmbito individual, perdemos de vista a solução. Em suas palavras:

Sob este ângulo, não haveria sociedades ou instituições racistas, mas indivíduos racistas, que agem isoladamente ou em grupo. Desse modo, o racismo, ainda que possa ocorrer de maneira indireta, manifesta-se, principalmente, na forma de discriminação direta. Por tratar-se de algo ligado ao comportamento, a educação e a conscientização sobre os males do racismo, bem como o estímulo a mudanças culturais, serão as principais formas de enfrentamento do problema (Almeida, 2019, p. 25).

Aqui, Almeida difere-se de Muniz Sodré (2023), porque Sodré acredita exatamente na mudança de mentalidade e aceitação da cultura mediante a aproximação afetiva entre os sujeitos, justamente no campo micro, individualista, nas relações intersubjetivas, já Almeida

(2019) diz que não é só isso, o racismo realmente é crime, é horrível e tem que ser punido e, ao mesmo tempo, deve ser feita uma conscientização sobre.

Porém, não podemos deixar de apontar o fato de que *a concepção individualista*, por ser frágil e limitada, tem sido a base de análises sobre o racismo absolutamente carentes de história e de reflexão sobre seus efeitos concretos. É uma concepção que insiste em flutuar sobre uma fraseologia moralista inconsequente – “racismo é errado”, “somos todos humanos”, “como se pode ser racista em pleno século XXI?”, “tenho amigos negros” etc. – e uma obsessão pela legalidade. No fim das contas, quando se limita o olhar sobre o racismo a aspectos comportamentais, deixa-se de considerar o fato de que as maiores desgraças produzidas pelo racismo foram feitas sob o abrigo da legalidade e com o apoio moral de líderes políticos, líderes religiosos e dos considerados “homens de bem” (Almeida, 2019, p. 25).

O racismo no plano individualista é crime e tem sua parcela de culpa na segregação, na estratificação social e nas relações intersubjetivas, porém, quando busca-se combater o racismo e trazer mudanças concretas para sociedade, para interferir diretamente no cotidiano, analisar o racismo só por uma perspectiva individual resulta em uma análise muito fraca e ineficaz das relações raciais, porque o comportamento dos indivíduos está ligado diretamente à política, religião e economia, que são aspectos institucionais e, em nível mais amplo, estruturais. Para entender o racismo, é preciso ir mais além e sair do campo individual. Não é somente regularizando uma lei que classifique racismo como crime que iremos extingui-lo, é preciso lembrar que, para pessoas serem racistas, foi preciso ser ensinado e reforçado certos tipos de ideias e pensamentos, ninguém cria ideias sem ter sido moldado e influenciado por diversas instituições, o indivíduo não nasce racista, ele aprende, e isso nos leva a pensar que o racismo não é um problema somente do indivíduo, é preciso ter instituições também racistas para que haja um indivíduo que, dependendo de suas características, se ache em um posição superior ao outro, ou melhor, é preciso que haja instituições que proporcionem melhores condições para determinados indivíduos do que para outros para que se espalhe o racismo. Aqui, cabe a famosa frase de Nelson Mandela: “Ninguém nasce odiando outra pessoa pela cor de sua pele, por sua origem ou ainda por sua religião. Para odiar, as pessoas precisam aprender, e se podem aprender a odiar, elas podem ser ensinadas a amar”.

É a partir dessa percepção do racismo no âmbito macro, no âmbito político, histórico e econômico, na análise desse fenômeno como algo que nos assola de maneira coletiva, que podemos construir soluções ou, pelo menos, começar a construir alternativas e ideias. O racismo institucional também está nas instituições e se propaga por elas. Sob essa perspectiva, o racismo não se resume a comportamentos individuais, mas é tratado como o resultado do funcionamento das instituições, que passam a atuar em uma dinâmica que confere, ainda que

indiretamente, desvantagens e privilégios com base na raça (Almeida, 2019). Explicando, o racismo não pode ser somente individual porque não afeta somente um indivíduo com características específicas, mas um grupo com características específicas, sejam elas étnicas e/ou sociais. E é por isso que, quando se comete racismo, preconceito ou discriminação com um indivíduo pelas suas características, ofende-se, na verdade, um determinado grupo de pessoas que compartilham das mesmas características, que foi racializado e teve certos pré-conceitos normalizados.

Antes de prosseguir sobre o que é o racismo institucional, ou como ele funciona, é necessário, primeiro, definir o que é uma instituição, ou melhor, qual a função das instituições ou de uma instituição em nossa sociedade e como elas moldam os indivíduos para a vida em sociedade, o que consequentemente molda atos e pensamentos. Para Almeida (2019), utilizando das palavras de Joachim Hirsch (2007, p. 24), as instituições pautadas na história humana – resguardada as especificidades de cada nação – são: “[...] modos de orientação, rotinização e coordenação de comportamentos que tanto orientam a ação social como a torna normalmente possível, proporcionando relativa estabilidade aos sistemas sociais”.

Em outros termos, as instituições pelas quais passamos na vida são responsáveis por moldar e formar indivíduos, nos tornamos sujeitos sociais à medida que absorvemos e naturalizamos, os ensinamentos, ideologias, e regras sociais que as instituições produzem e, claro, quando nenhum desses itens (ensinamentos, ideologias e regras) são suficientes para moldar e normalizar alguns comportamentos, pensamentos e atitudes que podem ser vistas como “perigosas” ao funcionamento social, as instituições também servem como esponja para conflitos; além de formar indivíduos, elas têm a funcionalidade de absorver seus conflitos, de amenizá-los ou encerrá-los; “entenda-se absorver como normalizar, no sentido de estabelecer normas e padrões que orientarão a ação dos indivíduos” (Almeida, 2019, p. 26).

Em outras palavras, é no interior das regras institucionais que os indivíduos se tornam *sujeitos*, visto que suas ações e seus comportamentos são inseridos em um conjunto de significados previamente estabelecidos pela estrutura social. Assim, as instituições moldam o comportamento humano, tanto do ponto de vista das decisões e do cálculo racional, como dos sentimentos e preferências (Almeida, 2019, p. 26).

Assim, as instituições moldam sujeitos no sentido de influenciar todos os aspectos da vida de um indivíduo, e esse modelamento é o que vai influenciar em seus pensamentos e ações concretas no cotidiano da interação social e, mais que isso, as instituições vão normalizar as coisas no sentido de estabelecer o que é “normal”/“natural” e deve ser feito/seguido e o que é ruim e deve ser punido/hostilizado, isso tudo baseadas em significados previamente já

estabelecidos por uma estrutura social vigente. E, já que as instituições absorvem os conflitos da vida social para que possamos conviver em um determinado sistema e modelo de sociedade, Almeida (2019) levanta duas conclusões acerca delas:

Se é correta a afirmação de que as instituições são a materialização das determinações formais da vida social, pode-se tirar duas conclusões: a) instituições, enquanto o somatório de normas, padrões e técnicas de controle que condicionam o comportamento dos indivíduos, resultam dos conflitos e das lutas pelo monopólio do poder social; b) as instituições, como parte da sociedade, também carregam em si os conflitos existentes na sociedade. **Em outras palavras, as instituições também são atravessadas internamente por lutas entre indivíduos e grupos que querem assumir o controle da instituição** (Almeida, 2019, p. 26-27, grifos meus).

Considerando que, no interior das instituições, emergem conflitos e disputas por poder com o objetivo de estabelecer hegemonias e monopólios, e que essas mesmas instituições atuam na regulação de conflitos, na definição de normas, na criação de padrões e na imposição de punições ao que é concebido como correto ou natural – em oposição ao que é representado como incorreto ou desviante –, torna-se evidente que elas não existem de forma autônoma. As instituições são inevitavelmente atravessadas pelas estruturas sociais, que as influenciam e nelas projetam seus próprios conflitos. Então, instituições são ferramentas de normalização e padronização de indivíduos de acordo com os interesses de indivíduos e grupos sociais que estão em constante conflito e disputa pelo controle social e hegemonia, e essa normalização e padronização, por sua vez, modela os seres humanos, no sentido de influenciar em suas atitudes, decisões, cálculos sobre a realidade, além de mexer com preferências e sentimentos. Além disso, as instituições também têm a responsabilidade de resolução de conflitos e seus próprios conflitos internos também, porém, é importante lembrar que tudo isso pauta-se no que a sociedade, a estrutura social, demanda, e o que está na estrutura social. Assim, tomando como certo o racismo existente estruturalmente, determina-se que as instituições também são racistas. Acerca do racismo institucional, relata Almeida:

Assim, a principal tese dos que afirmam a existência de racismo institucional é que os conflitos raciais também são parte das instituições. Assim, a desigualdade racial é uma característica da sociedade não apenas por causa da ação isolada de grupos ou de indivíduos racistas, mas fundamentalmente porque as instituições são hegemonizadas por determinados grupos raciais que utilizam mecanismos institucionais para impor seus interesses políticos e econômicos (Almeida, 2019, p. 27).

Em outras palavras, as instituições não apenas fazem parte da sociedade, mas também são por ela condicionadas; logo, se a sociedade é atravessada por múltiplos conflitos, não seria diferente em seu interior. Nessas instâncias, grupos raciais disputam poder e hegemonia com o

objetivo de converter seus interesses políticos e econômicos em interesses gerais da nação – gerais, aqui, no sentido de impor modelos, normas e visões de mundo que reflitam seus próprios pontos de vista. Se considerarmos ainda que muitos desses indivíduos e grupos foram formados em uma sociedade marcada por raízes escravistas e moldados por instituições estruturadas em bases racistas, não é incorreto afirmar que suas concepções de mundo e suas práticas econômicas tendem, direta ou indiretamente, não ao bem-estar social, mas à manutenção da exploração de raça e classe. Desta forma, sobre o racismo institucional, Almeida (2019, p. 27, grifo meu) alega que “o que se pode verificar até então é que a concepção institucional do racismo trata o poder como elemento central da relação racial. Com efeito, **o racismo é dominação**”.

Pensar o racismo como dominação complexifica ainda mais o nível da discussão, “é, sem dúvida, um salto qualitativo quando se compara com a limitada análise de ordem comportamental presente na concepção individualista” (Almeida, 2019, p. 27). Quando descartamos a versão individualista de que o racismo é um problema individual, ou patológico de determinados indivíduos que não foram educados ou são vítimas de algum tipo de distúrbio, é possível começar a enxergar o quanto essa ferramenta de discriminação racial é importante para a manutenção de poder das elites brancas, não só em nível nacional, mas mundial. Por isso, o racismo institucional configura-se como o racismo usado para manutenção de poder e dominação sobre determinadas raças, o que faz com que certos atos e pensamentos sejam normalizados dentro da sociedade com o intuito de manter o poder e reforçar os interesses políticos e econômicos de uma elite branca, e, no caso do Brasil, patrimonialista, colonialista, com ideais escravocratas modificados para o capitalismo contemporâneo. Sempre lembrando, é claro, que devido a constante disputa de grupos elitistas pela hegemonia do poder, manter o poder adquirido em pleno funcionamento também demanda habilidade, o grupo dominante tem que ser extremamente articulado para não deixar escapar as rédeas do controle. Por isso, é necessário institucionalizar seus interesses, para impor a toda a sociedade regras, padronização de comportamentos, de condutas e, por último mais não menos importante, o grupo dominante, a partir das instituições, impõe racionalidades, modifica a razão para que ocorra a normalização e naturalização de seu domínio.

No dizer de Almeida (2019, p. 27), “[...] a manutenção desse poder adquirido depende da capacidade do grupo dominante de institucionalizar seus interesses, impondo a toda sociedade regras, padrões de condutas e modos de racionalidade que tornem ‘normal’ e ‘natural’ o seu domínio”. Para definir o racismo institucional como ferramenta para a manutenção do poder hegemônico das elites burguesas, que devido a vários processos políticos

e históricos se racializaram como brancas, em Almeida (2019, p. 27-28) vamos encontrar o seguinte esclarecimento:

No caso do racismo institucional, o domínio se dá com o estabelecimento de parâmetros discriminatórios baseados na raça, que servem para manter a hegemonia do grupo racial no poder. Isso faz com que a cultura, os padrões estéticos e as práticas de poder de um determinado grupo tornem-se o horizonte civilizatório do conjunto da sociedade. Assim, o domínio de homens brancos em instituições públicas – o legislativo, o judiciário, o ministério público, reitorias de universidades etc. – e instituições privadas – por exemplo, diretoria de empresas – depende, em primeiro lugar, da existência de regras e padrões que direta ou indiretamente dificultem a ascensão de negros e/ou mulheres, e, em segundo lugar, da inexistência de espaços em que se discuta a desigualdade racial e de gênero, naturalizando, assim, o domínio do grupo formado por homens brancos (Almeida, 2019, p. 27-28).

De outro modo, a mudança na racionalidade dos sujeitos, marcada pela padronização de pensamentos e comportamentos, produz a naturalização e a aceitação da hegemonia do grupo dominante, o que, por sua vez, implica também a aceitação e a normalização das discriminações raciais. Esse processo é fundamental para assegurar a manutenção do homem branco e/ou rico como detentor privilegiado de direitos, recursos e posições sociais, garantindo-lhe acesso facilitado e consolidado aos espaços de poder mais relevantes.

Em contrapartida, esse mesmo mecanismo atua para dificultar, de todas as formas possíveis, a ascensão e a permanência de pessoas negras em cargos de decisão e liderança. O negro é historicamente construído e representado como inferior ao branco em múltiplas dimensões, na cultura, nos padrões de beleza, na capacidade intelectual, na confiabilidade e em tantos outros aspectos que, de maneira direta ou indireta, impactam suas condições materiais de existência. Como consequência, essa desvalorização estrutural influencia não apenas as oportunidades concretas de vida dos sujeitos negros, mas a maneira como são idealizados, pensados e reconhecidos pela sociedade em seu conjunto.

O racismo em nível institucional conduz o pensamento social de maneira que as vítimas da discriminação e da exploração compartilhem das mesmas ideias do grupo dominante e as apoiem como se fossem suas próprias ideias, moldando a sociedade da melhor forma possível para que as elites fiquem mais confortáveis e soberanas. A maneira de dominar hegemonicamente é eficaz para alienar indivíduos e institucionalizar interesses, porém, nenhum grupo hegemônico é dominante o suficiente para ficar isento de concessões, tanto para outros grupos que disputam poder, quanto para com os dominados. É necessário, para o funcionamento do domínio hegemônico, que ele venha com estratégias de concessão. Dito isso, outro ensinamento que Almeida deixa é que:

O uso do termo *hegemonia* não é acidental, uma vez que o grupo racial no poder enfrentará resistências. Para lidar com os conflitos, o grupo dominante terá de assegurar o controle da instituição, e não somente com o uso da violência, mas pela produção de consensos sobre a sua dominação. Desse modo, concessões terão de ser feitas para os grupos subalternizados a fim de que questões essenciais como o controle da economia e das decisões fundamentais da política permaneçam no grupo hegemônico.

O efeito disso é que o racismo pode ter sua forma alterada pela ação ou pela omissão dos poderes institucionais – Estado, escola etc. –, que podem tanto modificar a atuação dos mecanismos discriminatórios, como também estabelecer novos significados para a raça, inclusive atribuindo certas vantagens sociais a membros de grupos raciais historicamente discriminados. Isso demonstra que, na visão institucionalista, o racismo não se separa de um projeto político e de condições socioeconômicas específicas. Os conflitos intra e interinstitucionais podem levar a alterações no modo de funcionamento da instituição, que, para continuar estável, precisa contemplar as demandas e os interesses dos grupos sociais que não estão no controle (Almeida, 2019, p. 28).

Em termos distintos, o racismo modifica-se de acordo com os interesses políticos e econômicos de uma classe dominante. O grupo que assume o poder precisa sempre criar, em seus/suas próprios/as dominados/as, a sensação de governar para eles/as, de seguir o que querem, quando na verdade há um consenso para que os/as dominados/as pensem como o grupo hegemônico dominante pensa. Porém, para criar consensos, é necessário que haja concessões e, assim, criações de ressignificações de termos, atos, condutas e pensamentos; um deles é o racismo, que se altera, respeitando as peculiaridades históricas específicas de cada região ou nacionalidade, de acordo com o que a classe dominante deseja alcançar, para que haja uma estabilidade nas instituições e os interesses se mantenham os mesmos – exploração e acumulação –, porém com novas roupagens.

Um grande exemplo de modificações do racismo em nível institucional seria o que chamamos de discriminação positiva, que se define por meio das políticas públicas, como um tratamento diferenciado a grupos que, historicamente, foram tratados como diferentes e discriminados. Esse tratamento diferenciado a pessoas tratadas como diferentes de forma negativa visa corrigir as desvantagens criadas por tal discriminação, que gera hierarquização e segregação de indivíduos baseado em suas características sociais e raciais. Basicamente são políticas de ação afirmativa que buscam tratamento discriminatório a fim de corrigir ou compensar anos de desigualdade (Almeida, 2019).

Em síntese, para manter a sua dominação, o grupo dominante precisa criar alguns consensos com os/as dominados/as e, por conta também da luta dos/as dominados/as, fazer certas concessões para que não seja retirado do poder. Exemplo desses consensos e concessões são as ações afirmativas, como as políticas de cotas. Almeida (2019, p. 28-29) relata que as

ações afirmativas, que geram diversos debates dentro das instituições e fora delas, demonstram duas coisas importantes sobre as instituições, primeiro “a) as instituições são conflituosas e sua coesão depende da capacidade de absorver conflitos, tanto ideológica quanto repressivamente”, e segundo que “b) a instituição precisa se reformar para se adaptar à dinâmica dos conflitos sociais, o que implica alterar suas próprias regras, padrões e mecanismos de intervenção”.

Portanto, o racismo a nível institucional diferencia-se muito do nível individual, e tomar o estudo do racismo em nível macro, analisando as instituições e como atuam, desvela o tamanho do problema que vem com o fenômeno racial e sua imensa complexidade. E, exatamente pelo fato de sua complexidade e com a intenção de deixar os termos melhores explicitados, com o intuito de diferenciar mais ainda o racismo individual do racismo institucional, Almeida (2019) cita o livro “Black power: politics of liberation in America” (1967), escrito por Kwame Ture e Charles V. Hamilton e afirma que:

No livro, o racismo é definido como ‘a aplicação de decisões e políticas que consideram a raça com o propósito de subordinar um grupo racial e manter o controle sobre esse grupo’. Após essa definição, os autores afirmam que o racismo é ‘tanto evidente como dissimulado’. Marca-se, portanto, uma importante separação entre o racismo individual, que corresponde a “indivíduos brancos agindo contra indivíduos negros”, e o racismo institucional, que se manifesta nos “atos de toda a comunidade branca contra a comunidade negra (Almeida, 2019, p. 29).

Então, diferente do racismo individual, o racismo institucional é aquele que não pode ser visto de forma imediata, não pode ser captado com uma análise superficial da sociedade ou por um ato isolado de um sujeito branco contra um sujeito negro, o racismo institucional é mais do que um ato violento ou um xingamento de um branco contra um negro, ele age de maneira mais ampla, complexa e dissimulada, o que não quer dizer que não atua igualmente ao racismo individual dentro da sociedade, destruindo vidas e desconfigurando grupos familiares. Sobre esse racismo institucional, Almeida (2019) usa os autores Ture e Hamilton (1967) novamente para trazer um exemplo perfeitamente bem elaborado para defini-lo:

Quando terroristas brancos bombardeiam uma igreja negra e matam cinco crianças negras, isso é um ato de racismo individual, amplamente deplorado pela maioria dos segmentos da sociedade. Mas quando nessa mesma cidade—Birmingham, Alabama — quinhentos bebês negros morrem a cada ano por causa da falta de comida adequada, abrigos e instalações médicas, e outros milhares são destruídos e mutilados física, emocional e intelectualmente por causa das condições de pobreza e discriminação, na comunidade negra, isso é uma função do racismo institucional. Quando uma família negra se muda para uma casa em um bairro branco e é apedrejada, queimada ou expulsa, eles são vítimas de um ato manifesto de racismo individual que muitas pessoas condenarão — pelo menos em palavras. Mas é o racismo institucional que mantém os negros presos em favelas dilapidadas, sujeitas às pressões diárias de

exploradores, comerciantes, agiotas e agentes imobiliários discriminatórios (Almeida, 2019, p. 29-30).

Ou seja, o ato individual de racismo, o indivíduo racista, é prejudicial e precisa ser combatido e educado, porém, combater somente esse indivíduo é combater o efeito colateral, é combater a consequência e não a causa do problema racial, a questão de raça é bem mais complexa e ampla do que um sujeito xingando um/a negro/a de macaco/a, ou negando sua entrada em um restaurante elitizado. O racismo é, antes de tudo, um problema do Estado e da sociedade.

O racismo individual existe, porém é englobado pelo racismo institucional que, por sua vez, é consequência do racismo estrutural, por isso não se combate ao racismo somente no campo da educação, que é uma das instituições que reproduzem o racismo, combate-se em todos os campos possíveis. Sobre a citação de Ture e Hamilton (1967), Almeida (2019, p. 30) aponta: “A contribuição de Charles Hamilton e Kwame Ture é decisiva, na medida em que demonstra que o racismo é um dos modos pelo qual o Estado e as demais instituições estendem o seu poder sobre toda a sociedade”. E ainda acrescenta que:

[..] e o caráter institucional do racismo, é a ideia de que as instituições são fundamentais para a consolidação de uma supremacia branca ou, dito de maneira mais ampla, da supremacia de um determinado grupo racial. [...] O que os autores destacam é o fato de que as instituições atuam na formulação de regras e imposição de padrões sociais que atribuem privilégios a um determinado grupo racial, no caso, os brancos (Almeida, 2019, p. 30).

Combater o racismo é, então, combater suas causas, não suas consequências. É como combater o crime, por exemplo, antes de pedir pena de morte, e encarcerar jovens negros/as e/ou pobres em massa como se essa fosse a solução para o crime. Primeiro, é preciso perguntar: o que levou esses indivíduos a cometerem delitos, o que faltou? Onde o Estado se ausentou ou firmou sua presença com violência exacerbada? Essas são as perguntas necessárias, não se trata de combater somente as atitudes, atos violentos e xingamentos, mas estudar e compreender o que gera tudo isso.

Estudar o racismo de maneira institucional é reconhecer que os problemas não se resolvem somente de maneira individual, é necessário identificar quais as regras e padrões sociais que as instituições produzem e geram privilégios para determinados grupos, e combatê-los de maneira coletiva. Claro, reconhecendo que é um papel de todos/as (brancos/as e negros/as) ir à luta, pois no racismo antinegro “[..] as pessoas brancas, de modo deliberado ou

não, são beneficiárias das condições criadas por uma sociedade que se organiza baseando-se em normas e padrões prejudiciais à população negra” (Almeida, 2019, p. 31).

Partindo desse pressuposto de que o racismo precisa de luta coletiva e pensamentos conjuntos das mais diversas áreas para começar a ser desvelado, Almeida (2019) vai entrar no assunto da concepção estrutural do racismo, porém, para falar sobre isso, faz-se imprescindível encerrar a ideia de racismo institucional, demonstrando a principal característica que ele tem, que contribuiu para a elaboração da ideia de racismo estrutural. Segundo Almeida (2019, p. 31, grifos meus), racismo institucional se faz importante por:

Primeiro, ao demonstrar que o racismo transcende o âmbito da ação individual, e, segundo, **ao frisar a dimensão do poder como elemento constitutivo das relações raciais**, não somente o poder de um indivíduo de uma raça sobre outro, mas de um grupo sobre outro, algo possível quando há o controle direto ou indireto de determinados grupos sobre o aparato institucional.

Em síntese, a raça constitui-se como um termo de uso político voltado à segregação e à dominação, enquanto o racismo opera como a ferramenta que possibilita o exercício desse poder, promovendo a hierarquização e a desumanização de determinados grupos. Dessa forma, os grupos dominantes consolidam sua posição de elite, moldando a sociedade segundo seus próprios interesses **e reconfigurando a racionalidade em benefício próprio**. Nesse sentido, uma das contribuições centrais da noção de racismo institucional para a luta antirracista é justamente a identificação de que existe um grupo hegemônico, historicamente, o grupo branco, que, por meio das instituições, exerce poder e impõe sua hegemonia sobre toda a sociedade.

3.3.2 Racismo do tipo estrutural, portanto político e histórico

Já compreendida a contribuição do racismo institucional para o avanço da discussão racial para além do racismo individual, Almeida (2019) demonstra que as instituições nada mais são do que reprodutoras de condições para que haja uma ordem social. Elas garantem a ordem social da sociedade/território/nação em que estão inseridas. E, já que as instituições são racistas, moldam a racionalidade e reproduzem os interesses da classe branca dominante utilizando como uma das ferramentas o racismo, isso indica claramente que o racismo presente nelas não é gerado lá, mas na sociedade. Isto porque há toda uma estrutura social que ampara as instituições. Elas são materializadas a partir do que a sociedade e seu modo de produzir a vida impõe, o que, por sua vez, faz com que as instituições atuem sobre os indivíduos, condicionando-os e modelando-os para que a ordem social proposta seja seguida.

Entretanto, algumas questões ainda persistem. Vimos que as instituições reproduzem as condições para o estabelecimento e a manutenção da ordem social. Desse modo, se é possível falar de um racismo institucional, significa que a imposição de regras e padrões racistas por parte da instituição é de alguma maneira vinculada à ordem social que ela visa resguardar. Assim como a instituição tem sua atuação condicionada a uma estrutura social previamente existente – com todos os conflitos que lhe são inerentes –, o racismo que essa instituição venha a expressar é também parte dessa mesma estrutura. **As instituições são apenas a materialização de uma estrutura social ou de um modo de socialização que tem o racismo como um de seus componentes orgânicos. Dito de modo mais direto: as instituições são racistas porque a sociedade é racista** (Almeida, 2019, p.31, grifos meus).

Ou seja, em uma sociedade como a brasileira, em que o racismo é organicamente ligado à construção da ordem social e à fixação de um capitalismo tardio, que hoje utiliza a mesma mão de obra do período escravocrata com outras roupagens, não há outro diagnóstico possível se não que a sociedade é racista, por isso, as instituições e indivíduos (conscientemente ou não) também são, no caso, a estrutura social material da sociedade é racista. O racismo pula do processo de socialização para dentro das instituições, que, por sua vez, inculca nos indivíduos os preconceitos e achismos, criando uma grande rede de discriminação racial que se espalha por todos os setores do país, seja na economia, na política etc.

Saber que o racismo é estrutural significa admitir e pensar que nosso modelo de sociedade e o jeito de nos relacionarmos com o/a próximo/a tem de ser pensado e questionado, porém, mais importante ainda, é preciso questionar quem são as instituições que nos cercam e a quem elas servem, qual o interesse dos que mandam em utilizar o racismo como arma para a divisão social, a quem interessa a manutenção da ordem social vigente e o condicionamento neoliberal de seus indivíduos? Essas são as questões quando tomamos o racismo como um fenômeno de grande complexidade e amplitude, visão que seria impossível na concepção individualista da questão racial. Dito isso, para demonstrar a razão da sociedade ser racista, o autor exemplifica-nos a questão da estrutura social racista:

Em uma sociedade em que o racismo está presente na vida cotidiana, as instituições que não tratem de maneira ativa e como um problema a desigualdade racial irão facilmente reproduzir as práticas racistas já tidas como “normais” em toda a sociedade.[...] Nesse caso, as relações do cotidiano no interior das instituições vão reproduzir as práticas sociais corriqueiras, dentre as quais o racismo, na forma de violência explícita ou de microagressões – piadas, silenciamento, isolamento etc.[...] De tal modo que, se o racismo é inerente à ordem social, a única forma de uma instituição combatê-lo é por meio da implementação de práticas antirracistas efetivas (Almeida, 2019, p. 32).

Em confluência com o que foi dito e para elucidar ainda mais, o racismo não é criado nas instituições, ele está inerentemente ligado à ordem social, derivada das relações materiais

de existência, por isso Almeida (2019) diz que “Não é algo criado pela instituição, mas é por ela reproduzido.”. Deste modo, reproduzir o racismo é, na verdade, permanecer inerte, não questionar comportamentos, atos políticos, leis, decisões judiciais, e demais aspectos da vida que já foram “normalizados”. Já que a reprodução do racismo é o comportamento “normal” da sociedade, para ser antirracista é preciso estudar a realidade, analisar os padrões e, por meio da análise, entender quais coisas reforçam o sistema vigente e quais reproduzem ainda mais a hierarquização de grupos étnicos distintos. Só assim é possível implementar práticas antirracistas que realmente modifiquem as estruturas sociais, defender um indivíduo que sofre racismo é ótimo, porém, se organizar coletivamente e propor soluções que movam as estruturas sociais é o caminho para construir uma realidade com menos discriminação.

Ao passo em que firmamos o racismo como inerente à ordem social e como algo presente em todas as instituições, segundo Almeida (2019), poderíamos resumir o racismo como algo que decorre da própria estrutura social e se estabelece como ‘normal’, como ‘natural’ dentro das relações econômicas, jurídicas, familiares, escolares, políticas etc. O racismo, portanto, não é uma patologia social ou um desarranjo institucional, mas estrutural. Em outros termos, o racismo é a regra e não a exceção, não são casos isolados de racismo que ocorrem nas instituições ou nas relações intersubjetivas. Os casos de racismo que ocorrem dentro das nossas relações como sociedade são efeito de uma estrutura que efetivamente funciona com base na discriminação racial, e precisa do racismo para girar suas engrenagens. “Nesse caso, além de medidas que coíbam o racismo individual e institucionalmente, torna-se imperativo refletir sobre mudanças profundas nas relações sociais, políticas e econômicas” (Almeida, 2019, p. 33); tomando o racismo como algo que é naturalizado e reflete no mundo do trabalho e nos meios de produzir a vida, assim, é notável que ele, “[...] por meio de um processo social que ocorre pelas costas dos produtores e lhes parecem, assim, ter sido legadas pela tradição” (Marx, 2013).

Efetivamente, o racismo compõe a estrutura social em que vivemos; ele é regra, é normalizado, é algo que se torna até ‘natural’ e deixa as pessoas cegas ao seu acontecimento, porém, ele ser parte da estrutura não significa que seja indissolúvel, e não significa que pessoas em nível individual não devam ser responsabilizadas por seus atos, até porque:

O que queremos enfatizar do ponto de vista teórico é que o racismo, como processo histórico e político, cria as condições sociais para que, direta ou indiretamente, grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistemática. Ainda que os indivíduos que cometam atos racistas sejam responsabilizados, o olhar estrutural sobre as relações raciais nos leva a concluir que a responsabilização jurídica não é

suficiente para que a sociedade deixe de ser uma máquina produtora de desigualdade racial (Almeida, 2019, p. 34).

Inclusive, sobre a questão de o racismo ser uma peça inerente à estrutura social brasileira, Almeida (2019, p. 34), ao utilizar as palavras de Anthony Giddens (1984), afirma que a estrutura social “é viabilizadora, não apenas restritora”, o que definitivamente possibilita que, mediante ações conjuntas de diversos sujeitos, as estruturas sociais sejam modificadas, por meio de ações repetidas, em prol de mudanças estruturais a serem modificadas e, até mesmo, revolucionadas. Em outras palavras, o fato de o racismo ser estrutural não o deixa, de forma alguma, invencível, muito pelo contrário, quando o racismo é identificado nas estruturas de uma sociedade, é o primeiro passo para a sua superação. Com o intuito de reforçar essa perspectiva de que todos/as somos responsáveis para uma mudança nas estruturas sociais, Almeida afirma:

Ou seja, pensar o racismo como parte da estrutura não retira a responsabilidade individual sobre a prática de condutas racistas e não é um alibi para racistas. Pelo contrário: entender que o racismo é estrutural, e não um ato isolado de um indivíduo ou de um grupo, nos torna ainda mais responsáveis pelo combate ao racismo e aos racistas. Consciente de que o racismo é parte da estrutura social e, por isso, não necessita de intenção para se manifestar, por mais que calar-se diante do racismo não faça do indivíduo moral e/ou juridicamente culpado ou responsável, certamente o silêncio o torna ética e politicamente responsável pela manutenção do racismo. A mudança da sociedade não se faz apenas com denúncias ou com o repúdio moral do racismo: depende, antes de tudo, da tomada de posturas e da adoção de práticas antirracistas (Almeida, 2019, p. 34).

Em termos distintos, notar o racismo como estrutural, entender ele como parte de um funcionamento social, o torna uma responsabilidade de todos/as. Combater o racismo não é uma responsabilidade individual, é coletiva. É a partir da coletividade e da quebra do silêncio que a luta antirracista funciona. Nesta perspectiva de coletividade e luta antirracista, Almeida (2019) cita quais as medidas antirracistas que as instituições têm de tomar para fortalecerem-se na luta e no combate contra racismo, além de ressaltar a importância coletiva e não individual da luta:

a) promover a igualdade e a diversidade em suas relações internas e com o público externo – por exemplo, na publicidade; b) remover obstáculos para a ascensão de minorias em posições de direção e de prestígio na instituição; c) manter espaços permanentes para debates e eventual revisão de práticas institucionais; d) promover o acolhimento e possível composição de conflitos raciais e de gênero (Almeida, 2019, p. 32).

Entretanto, todas as medidas propostas, caso não sejam vistas com uma perspectiva coletiva de melhora ou sejam elaboradas de forma isolada, sem que a população e o pensamento social sejam orientados por um antirracismo, nada realmente pode mudar dentro das instituições, pois, somente modificando as estruturas é que se modifica as instituições e tudo o que se materializa por meio delas. Importante ressaltar, também, que, exatamente pelo fato da luta ser coletiva é que a dita *representatividade*, que está tão em alta nas pautas dos movimentos negros, seja representatividade dentro de cargos de poder, chefias de empresa, e outras posições ocupadas por negros/as, de nada adiantará se os ocupantes desses cargos não estiverem imbuídos de consciência de classe e da questão racial. Não adianta existirem mil presidentes negros/as se os/as mesmos/as não estiverem comprometidos com a luta antirracista e a luta pela justiça social. Nas palavras de Almeida (2019):

A segunda consequência é que o racismo não se limita à representatividade. Ainda que essencial, a mera presença de pessoas negras e outras minorias em espaços de poder e decisão não significa que a instituição deixará de atuar de forma racista. A ação dos indivíduos é orientada, e muitas vezes só é possível por meio das instituições, sempre tendo como pano de fundo os princípios estruturais da sociedade, como as questões de ordem política, econômica e jurídica (Almeida, 2019, p. 32-33).

Em resumo, pensar o racismo como proveniente da sociedade, inerente ao modo de produção vigente (capitalista), pensar o racismo como *racismo estrutural*, abre diversas maneiras e perspectivas de interpretar este fenômeno; amplia a visão sobre os atos individuais e as ações institucionais, traz à tona que raça “é um conceito cujo significado só pode ser recolhido em perspectiva relacional” (Almeida, 2019), em outros termos, raça, e, claro, o ato de racializar sujeitos (fazer racismo) “é uma relação social, o que significa dizer que a raça se manifesta em atos concretos ocorridos no interior de uma estrutura social marcada por conflitos e antagonismos” (Almeida, 2019, p. 34).

Então, o racismo estrutural só existe porque determinada etnia decidiu dominar outra e explorar os recursos da nação escolhida para acumular riqueza, Inglaterra e Estados Unidos, por exemplo, porém para que esse modo econômico, político e histórico de produção sobrevivesse, foi necessário racializar, desumanizar e hierarquizar as relações, gerando conflitos e antagonismo extremamente satisfatórios para a manutenção do poder por parte de uma elite branca dominante. Por isso, como descrito por Silvio Almeida (2019, p. 34-35) “Diante do que foi visto até o momento, pode-se inferir que o racismo, sob a perspectiva estrutural, pode ser desdobrado em processo político e processo histórico”.

Em síntese, no caso da perspectiva de racismo estrutural, a raça, a racialização dos indivíduos, ou de povos, nada mais é do que um processo. Raça é um processo de criação política e histórica dos dominantes para subjugar os/as dominados/as dentro das relações sociais concretas nas quais estão inseridos/as. A raça surge como mecanismo de poder, de poder de um sobre o outro, de um povo sobre outro; e o racismo como ferramenta para amplificar e justificar superexploração e extermínio entre povos e nações, para a manutenção de um poder hegemônico de elites por todo o globo.

Levando em consideração que o racismo é um processo histórico e político que visa o poder, quais seriam as características da política no racismo, ou em que há, então, politicidade nas relações raciais que pairam no cotidiano? Para Almeida (2019, p. 35), o racismo é “[...] político porque, como processo sistêmico de discriminação que influencia a organização da sociedade, depende de poder político; caso contrário seria inviável a discriminação sistemática de grupos sociais inteiros”.

Isto é, se o racismo não fosse político, não existiria a possibilidade de grupos étnicos inteiros sofrerem segregação ou passarem por diversas experiências muito parecidas, quando o assunto é a vulnerabilidade. Admitindo o racismo como político, admite-se a existência do racismo institucional. Porém, para melhor entender a relação de racismo e política, Almeida (2019, p. 35-36) apresenta dois pontos, ou duas dimensões, do racismo enquanto processo político.

a) dimensão institucional: por meio da regulação jurídica e extrajurídica, tendo o Estado como o centro das relações políticas da sociedade contemporânea. Somente o Estado pode criar os meios necessários – repressivos, persuasivos ou dissuasivos – para que o racismo e a violência sistêmica que ele engendra sejam incorporados às práticas cotidianas; b) dimensão ideológica: como manter a coesão social diante do racismo? A política não se resume ao uso da força, como já dissemos. É fundamental que as instituições sociais, especialmente o Estado, sejam capazes de produzir narrativas que acentuem a unidade social, apesar de fraturas como a divisão de classes, o racismo e o sexismo. É parte da dimensão política e do exercício do poder a incessante apresentação de um imaginário social de unificação ideológica, cuja criação e recriação será papel do Estado, das escolas e universidades, dos meios de comunicação de massa e, agora, também das redes sociais e seus algoritmos. Veremos adiante que os chamados “nacionalismos” sempre tiveram as classificações raciais como vetor importantíssimo de controle social.

Esses dois pontos são o que definem o racismo como processo político, primeiro porque o Estado é quem articula as relações cotidianas, ou seja, ele é o encarregado de absorver conflitos e determinar as diretrizes que a sociedade e todas as instituições seguirão, e, se há racismo nas instituições, também existe na política e, conseqüentemente, no Estado. Segundo, o Estado, além de deter o poder político, também detém o dever de absorver conflitos sociais,

é o Estado quem persuade, reprime e usa de força, se preciso, para resolução de conflitos. É o Estado que molda e regulamenta as instituições como escolas, universidades e outros mais, ou seja, é por meio dele que surgem as ideologias que vão moldar a racionalidade dos indivíduos e seus atos políticos e, se nos tempos atuais ainda nos deparamos com o racismo em atos individuais, é mais que evidente que ele se propaga pelo Estado.

O racismo é histórico também, visto que não existe nenhuma cultura, relação material, meio de produção, ideologia, racionalidade, sem a história e seus processos e sem especificidades históricas que compõem determinado período em que ocorrem variadas situações específicas que moldam diversas realidades. Isso indica que o racismo também é histórico e, de acordo com o local, com a história política do local, há um desfecho e uma construção diferente, pois relações sociais distintas geram maneiras variadas de um mesmo fenômeno acontecer. Em Almeida (2019), há o seguinte esclarecimento:

Por ser processo estrutural, o racismo é também processo histórico. Desse modo, não se pode compreender o racismo apenas como derivação automática dos sistemas econômico e político. A especificidade da dinâmica estrutural do racismo está ligada às peculiaridades de cada formação social. De tal sorte, quanto ao processo histórico também podemos dizer que o racismo se manifesta: a) de forma circunstancial e específica; b) em conexão com as transformações sociais (Almeida, 2019, p. 36).

O racismo apresenta peculiaridades que não se limitam a ideias já consolidadas em esferas como a política, o Estado ou a economia. Assim como as instituições e as estruturas sociais, ele assume formas específicas conforme o processo histórico de cada formação social, sociedade, nação ou país, ainda que esteja, ao mesmo tempo, entrelaçado a uma história global. Em outras palavras, o racismo se manifesta de modo particular em cada contexto histórico e social, acompanhando as transformações da sociedade e adaptando-se continuamente a elas. Todas as formas sociais, instituições e indivíduos sofrem processos históricos que os definem de acordo com as transformações do processo, “o mesmo se passa com o racismo, porque as características biológicas ou culturais só são significantes de raça ou gênero em determinadas circunstâncias históricas, portanto, políticas e econômicas” (Almeida, 2019, p. 36).

Partindo do princípio de que a constituição de uma sociedade resulta de um processo histórico e político de organização social, é possível afirmar que suas normas, padrões, preconceitos e ambições não surgem de forma aleatória. Não é plausível supor que a ordem social se estabeleça sem a influência de princípios políticos determinados por agentes que, ao longo da história, ocuparam posições de poder e dominação. Nesse sentido, não se pode ignorar que as identificações de gênero e raça também integram esse projeto político e econômico do

grupo dominante, uma vez que todos os sistemas de hierarquização fazem parte de uma lógica política de organização da sociedade. Devido a esse fato, Almeida (2019, p. 37) utiliza-se dos conhecimentos de Rodney (1975) para a seguinte argumentação: “Assim, as classificações raciais tiveram papel importante para definir as hierarquias sociais, a legitimidade na condução do poder estatal e as estratégias econômicas de desenvolvimento”, e complementa:

Demonstra isso a existência de distintos modos de classificação racial: no Brasil, além da aparência física de ascendência africana, o pertencimento de classe, explicitado na capacidade de consumo e na circulação social. Assim, a possibilidade de “transitar” em direção a uma estética relacionada à branquitude, e manter hábitos de consumo característicos da classe média, pode tornar alguém racialmente “branco” (Almeida, 2019, p. 37).

Em síntese, para demonstrar que os processos históricos de uma sociedade precisam ser levados em consideração quando vamos falar de algo tão complexo e profundo como o racismo, o autor dá o exemplo do Brasil e demonstra outros, como da regra da gota de sangue nos Estados Unidos, em que o/a negro/a era classificado pelo DNA, não só pela cor da pele ou pelo poder de compra, diferente do Brasil, que quando se acessa determinado patamar social ou padrões de consumo, você é visto como ‘branco/a’. Branco/a, no sentido de poder fazer parte de uma outra hierarquia, outra classe, o que nos Estados Unidos não ocorre. Essa é a importância do processo histórico, de respeitar o processo de formação de cada lugar onde se vai estudar temas complexos, pois sempre existiram diferenças e peculiaridades dentro de um processo de formação que é histórico e político (Almeida, 2019).

3.4 Racismo e sua influência em três aspectos: economia, ideologia, política

Bom, feita a explicitação de raça, racismo e suas concepções, e determinado que, efetivamente, o racismo não se configura como patologia, mas como ferramenta de poder que se manifesta de acordo com os interesses políticos e históricos de grupos elitistas brancos dominantes, é necessário explicitar como ele nos afeta em três aspectos que Silvio Almeida (2019) considera principais e inseparáveis, que são **racismo e ideologia, racismo e política e racismo e economia**. Nas palavras dele:

[...] falaremos sobre quatro elementos que consideramos o cerne da manifestação estrutural do racismo: a ideologia, a política, o direito e a economia. Nossa tese é que o estudo do racismo não deve ser desvinculado de uma análise sobre esses quatro elementos, mas o que sustentamos aqui vai também no sentido oposto: *a ideologia, a política, o direito e a economia não devem prescindir do estudo do racismo*. Portanto, a divisão da análise do racismo em quatro elementos estruturais é feita apenas para

fins expositivos, dado que estamos tratando de um fenômeno social complexo. Em um mundo em que a raça define a vida e a morte, não a tomar como elemento de análise das grandes questões contemporâneas demonstra a falta de compromisso com a ciência e com a resolução das grandes mazelas do mundo (Almeida, 2019, p. 37, grifos meus).

Em outros termos, o racismo, por fazer parte da sociedade e da estrutura social está interligado com os diversos aspectos que compõem a sociedade. Para Almeida, no caso, são quatro os elementos fundamentais que interagem com o racismo e modelam suas expressões, ou seja, o racismo em nossa sociedade se mantém forte por estar na política, no direito, na economia e na ideologia, e este fato permite os seguintes questionamentos: Como o capitalismo afeta ou interage com o racismo e vice-versa? Como o racismo molda o pensamento e naturaliza preconceitos? Como o racismo é usado para dominação política? Quais as maneiras de combater o racismo na perspectiva de direitos?

3.4.1 Racismo e economia: relações entre racismo e capitalismo

3.4.1.1 Teorias raciais econômicas de destaque

Para solucionar, ou buscar algumas respostas para os questionamentos feitos, é necessário definir, primeiro, quais são esses quatro elementos e, depois, apresentar suas relações com o racismo. Primeiro, é necessário abordar racismo e economia, para buscar respostas sobre como o capitalismo afeta o racismo e vice-versa. Em outros termos, trata-se de debater a questão étnico racial e sua relação com os processos econômicos da sociedade e seu modo de produção vigente, para Almeida (2019):

Falar sobre raça e economia é essencialmente falar sobre desigualdade. Tanto para aqueles que definem a economia como a ciência que se ocupa da escassez, como para os que a consideram como o conjunto das relações de produção, o certo é que a economia deve responder a uma série de questões que mobilizam muito mais do que cálculos matemáticos ou planilhas: como a sociedade se organiza para produzir as condições necessárias para a sua continuidade? Como o trabalho social é dividido? Qual o critério para definir o pagamento de salários? (Almeida, 2019, p. 95).

Para solucionar essas questões, a economia, na opinião de Almeida, precisa se concentrar em dois pontos: um é a desigualdade, que não pode ser ignorada em nenhuma circunstância quando se trata de economia e “a economia só pode tentar responder a essas questões apelando para a política, a ética, a sociologia e o direito.” (Almeida, 2019, p. 95), não há outra maneira de se discutir desigualdade sem adentrar todas essas questões, que vão além da matemática e estão presentes nos inúmeros conflitos e contradições sociais. Ou seja, a

economia, antes de tudo, é uma ciência humana, voltada para as mais diversas expressões das questões sociais. Não se trata só de quantificar e calcular estatisticamente as probabilidades e fazer investimentos de alto risco, a economia é importante para lidar com os questionamentos da vida humana e como nos organizamos enquanto sociedade, seja para a manutenção da existência, seja para a divisão de tarefas sociais. Até porque, de acordo com Almeida (2019), em confluência com Gunnar Myrdal (1944), há anos inúmeras pesquisas têm demonstrado que a raça é um marcador determinante da desigualdade econômica, e que direitos sociais e políticas universais de combate à pobreza e distribuição de renda que não levam em conta o fator raça/cor mostram-se pouco efetivas.

Pautado nas questões das desigualdades geradas pelo racismo, o qual também é uma questão da economia, e para demonstrar algumas principais teorias que envolvem a questão racial e econômica, Almeida (2019) cita dois intelectuais americanos que escreveram sobre economia e raça, o primeiro foi Gunnar Myrdal (1944), que tinha a teoria das causas cumulativas: processos nos quais o/a negro/a sofre diversos tipos de racismo, começando pela educação, que se acumulam e o impedem de desenvolver todas suas capacidades. Nas palavras de Almeida, sobre a teoria de Myrdal (1944):

Para Myrdal, a situação da população negra poderia ser explicada pelo que denominava de causas cumulativas. Um exemplo: se pessoas negras são discriminadas no acesso à educação, é provável que tenham dificuldade para conseguir um trabalho, além de terem menos contato com informações sobre cuidados com a saúde. Consequentemente, dispondo de menor poder aquisitivo e menos informação sobre os cuidados com a saúde, a população negra terá mais dificuldade não apenas para conseguir um trabalho, mas para permanecer nele. Além disso, a pobreza, a pouca educação formal e a falta de cuidados médicos ajuda a reforçar os estereótipos racistas, como a esdrúxula ideia de que negros têm pouca propensão para trabalhos intelectuais, completando-se assim um circuito em que a discriminação gera ainda mais discriminação.

Para Myrdal, o tratamento dispensado aos negros pelos norte-americanos era incompatível com uma economia avançada e que pretendia ser democrática. Por seus efeitos deletérios, o problema racial deveria ser visto como também dos brancos e de toda a sociedade dos Estados Unidos. Utilizando lentes keynesianas para olhar um mundo conformado pelo fordismo, Myrdal propõe que as instituições como o Estado, as escolas, os sindicatos e as igrejas, de maneira compatível com a crença americana nos valores da liberdade e da igualdade, atuem para reduzir o preconceito contra os negros. Há em Myrdal uma evidente crença na possibilidade de racionalização da sociedade, que marca o pensamento econômico desenvolvimentista. Por isso, ele considerava essencial para o rompimento do círculo vicioso do racismo a integração da população negra à sociedade industrial (Almeida, 2019, p. 96-97).

Explicando, nesta teoria de racismo e economia, a solução principal é a incorporação da mão de obra negra à indústria. A qualificação do/a negro/a para o mercado de trabalho seria uma saída para a resolução da questão racial, porém, o que se destaca aqui é a teoria das causas

cumulativas, que seriam uma série de racismos que vão se somando ao longo da vida de um grupo étnico e, ao final, limitam todas as formas sua existência. Uma espécie de efeito dominó ou avalanche que, quanto mais a discriminação vai acontecendo, mais se estreitam as possibilidades do indivíduo; quanto mais as instituições são racistas e limitadoras de oportunidades, mais pessoas tornam-se mão de obra desqualificada e depois não conseguem uma vida digna, o que faz muito sentido pensando em termos liberais, quando quem tem dinheiro sobrevive e quem não tem cai na vulnerabilidade social. Myrdal (1944) coloca as responsabilidades para a resolução dos problemas raciais na sociedade e nas instituições, isentando a indústria e o mercado da responsabilidade pela luta antirracista, porque, em teoria o mercado vê somente a qualificação e não as diferenças étnicas.

Já o outro teórico citado é Oliver Cox, que escreveu o livro chamado “Caste, class and race” (1970). De orientação marxista, o sociólogo desenvolve a ideia de que o racismo e a economia estão relacionados à exploração capitalista da economia. Segundo Almeida, o autor Cox (1970):

propõe a tese de que o racismo é derivado das relações econômicas capitalistas e compõe um aspecto essencial da luta de classes. De orientação marxista, Cox considera que o antagonismo racial é um fenômeno surgido na modernidade, não verificado em sociedades pré-modernas. Segundo o estudioso, a exploração e o preconceito racial desenvolveram-se entre europeus com o surgimento do capitalismo e do nacionalismo (Almeida, 2019, p. 97).

Inclusive, segundo Cox (1970, p. 322), “[...] por conta das ramificações mundiais do capitalismo, todos os antagonismos raciais podem ser relacionados às políticas e atitudes dos principais povos capitalistas, as pessoas brancas da Europa e da América do Norte”. Nesse sentido, diferente de Myrdal (1944), que não vê o capitalismo e seus princípios liberais de exploração como fator principal para a reprodução de racismo, Cox (1970) vai pelo viés de que o problema do racismo está inerentemente ligado ao modo de exploração capitalista. O racismo não existiria se não fosse peça fundamental para o funcionamento do capitalismo e dos nacionalismos entre os europeus; ele é desenvolvido na medida em que precisam naturalizar a exploração de povos mediante a desumanização de indivíduos. Tanto que, nas palavras de Almeida (2019), parafraseando Cox (1970) **“O ódio racial é, para Cox, o ‘suporte natural’ da exploração capitalista”** (Almeida, 2019, p. 97, grifos meus).

Segundo Cox (1970), mencionado por Almeida (2019), todo o sistema precisa de fundamentos básicos para funcionar, e o melhor para um sistema de superexploração, extração de recursos e mão de obra é algo que permite explorar ainda mais pessoas e recursos e

maximizar o lucro, ao desumanizar e desqualificar sujeitos, como o racismo, em um sistema que tem a hierarquia como natural, assim, as pessoas são hierarquizadas pela cor da pele ou DNA e isso cai como uma luva para que a exploração continue e seja naturalizada. Ainda, sobre raça e economia, o autor expõe outras teorias de cunho neoliberal, que, assim como as já citadas, tentaram propor soluções para os conflitos raciais. Primeiro, cita a

teoria da discriminação por preferência ou da propensão à discriminação. Segundo esta teoria, exposta em 1957 pelo economista Gary Becker na obra A economia da discriminação, o racismo é o resultado de um comportamento orientado por informações insuficientes ou por ignorância. [...] um racista discrimina uma pessoa negra porque simplesmente a vê como uma desutilidade ou seja, algo que não lhe dará retorno em produtividade – ou ainda pior, que resulta em despesa (Almeida, 2019, p. 98).

Neste caso, essa teoria afirma que, ao agente racista, falta educação, formação acerca da pessoa negra e de suas especificidades, como se, devido a uma má formação ou capacitação por parte do agente, ele assimilasse o racismo e, por meio do achismo – discriminação racial/pré-conceitos – reproduzisse o racismo presente na sociedade, então, quando ele vê alguém com características não brancas, automaticamente é propenso a não contratar o indivíduo por pensar que é menos produtivo, porque naturaliza estereótipos do tipo “o/a negro/a é preguiçoso/a”, ou “mal formado/a” etc. Na teoria da discriminação por preferência ou da propensão à discriminação, o racismo não é apenas prejudicial para o indivíduo negro, mas para o capitalismo e para o capitalista, até porque a ignorância e o preconceito tornam-se barreiras que atrapalham ou inviabilizam a potencialização do lucro e da produtividade. O indivíduo racista, nesta teoria em específico, é aquele/a que não contrata alguém mais ou igualmente produtivo por ter uma preferência irracional por pessoas que se pareçam física e/ou culturalmente consigo (Almeida, 2019). E qual seria a solução?

Desse modo, a discriminação econômica é a soma de comportamentos individuais baseados em preconceitos e uma falha de mercado no que se refere às informações disponíveis. Segundo este argumento, é preciso, então, que o mercado eduque o agente para que ele aprenda que não há diferença na produtividade de pessoas negras e brancas (Almeida, 2019, p. 98).

Portanto, a solução seria a educação do capitalista, do empregador, do responsável pela contratação, entre outros agentes, para que a economia pudesse assimilar de vez todos os indivíduos e extinguir o preconceito, já que o racismo, aqui, mostra-se uma soma de comportamentos individuais e falhos de educação empresarial que resultam em pré-concepções

sobre determinados grupos étnicos. Outra teoria seria a do capital humano, que Almeida (2019), baseado nos conhecimentos de Aronson e Steele (1995), define:

Já a teoria do capital humano assume a postura de considerar diferentes os níveis de produtividade de trabalhadores negros e brancos. Tira-se o peso dos comportamentos individuais, como na teoria da propensão à discriminação, e aposta-se nas falhas de mercado como explicação para a desigualdade, no caso, as falhas educacionais. Em suma: brancos e negros são desigualmente produtivos porque a discriminação histórica contra os negros criou um passivo educacional que realmente faz dos brancos detentores de um capital humano diferenciado. Assim, a justificativa da discriminação pela propensão a discriminar é insuficiente, já que o problema da desigualdade salarial residiria na baixa qualidade das escolas, na discriminação em relação ao nível educacional e, por fim, à discriminação racial (Almeida, 2019, p. 98-99).

Assim como a teoria da discriminação por preferência ou da propensão à discriminação, a teoria do capital humano individualiza a culpa pelo racismo, porém, nunca coloca em pauta o sistema econômico vigente, visto que a tratam como perfeito, o qual só precisa de alguns ajustes para que todos possam ser iguais, livres e fraternos. Na teoria do capital humano, em específico, o racismo ocorre porque, historicamente, os/as negros/as foram negligenciados/as da educação, enquanto os brancos privilegiados acumularam conhecimentos e qualificações que o/a negro/a não teve chance, portanto, o fato da discriminação ocorrer é não somente pelo agente ser racista, mas por, historicamente, ele notar que brancos foram melhores preparados, e as instituições de ensino são as culpadas. No caso, a solução seria promover uma igualdade de oportunidades educacionais, uma intensa qualificação de mão de obra negra, de modo que, com o passar do tempo, o racismo deixaria de existir. Essas duas teorias, para Almeida (2019), são concepções individualistas da questão do racismo, pois são baseadas em meritocracias e comportamentos individuais de agentes de mercado:

Neste modelo, a desigualdade é eticamente justificável desde que fundada sob o mérito individual. A igualdade de oportunidades alude ao ideal de um ambiente meritocrático, em que os indivíduos possam empreender livremente e concorrer entre si. Assim, fora da meritocracia, a desigualdade salarial é uma ilicitude, uma vez que violaria o princípio da igualdade formal. Portanto, seria mister das autoridades competentes e do judiciário coibir tal comportamento ilegalmente discriminatório (Almeida, 2019, p. 99).

Em termos distintos, nas duas teorias, a desigualdade histórica será superada por meio do investimento em qualificação e, caso depois da qualificação continue a desigualdade, o culpado é o indivíduo. Portanto, a desigualdade torna-se aceitável, já que, meritocraticamente outros se esforçaram mais, teoria que reforça a meritocracia e a competição entre sujeitos, que,

na verdade, não têm oportunidades iguais, mesmo com qualificações idênticas, devido a vários outros processos, não apenas econômicos ou educacionais.

Em seguida, para finalizar as teorias neoclássicas, Almeida (2019) cita uma terceira teoria que reflete sobre o mercado e aponta que, de forma sistêmica, devido a estatísticas e médias racistas, o mercado propaga o racismo e a má remuneração, pautado em estereótipos moldados devido ao racismo existente. No dizer do autor (Almeida, 2019, p. 99, grifo meu) “Há ainda uma terceira teoria econômica que merece nossa atenção por destacar os aspectos sistêmicos e até inconscientes da discriminação: *a teoria da discriminação estatística*”. Bem, e o que essa teoria defende? O ensinamento deixado por Almeida é o seguinte:

Esta teoria defende que a desigualdade racial e de gênero é fruto de decisões tomadas pelos agentes de mercado, com base em preconceitos estabelecidos na sociedade. Desse modo, as diferenças salariais entre grupos raciais e sexuais não surgem da intenção deliberada em discriminar ou pela aversão a minorias, mas pela persistência de práticas rotineiras, estatisticamente predominantes no mercado. Como é praxe no mercado o pagamento de salários menores para homens negros e mulheres negras, a decisão “racional” de um empresário, ou seja, de um agente econômico que queira maximizar seus lucros, é seguir a tendência do mercado e pagar salários de acordo com a média já estabelecida. A decisão de pagar o mesmo para negros e brancos ou para homens e mulheres é “irracional”, visto que com isso o capitalista teria “prejuízo”, considerando a média do mercado. A grande vantagem dessa teoria em relação às duas anteriormente referidas é demonstrar que a desigualdade racial e de gênero não é produto da intencionalidade dos indivíduos, nem do nível educacional dos agentes econômicos, mas de um sistema que funciona com base em perfis raciais e preconceitos institucionalizados (Almeida, 2019, p. 99).

Em outras palavras, a teoria entende que a desigualdade racial e de gênero ocorre devido a padronização de um estereótipo, o que torna a decisão dos agentes padronizada, exemplo disso é como se estabelece uma média de salários para determinado grupo racial e determinado gênero com base no que todo o mercado está oferecendo; em palavras mais simples, um empresário só segue a maré de outros. Se estão pagando menos e tendo mais lucros, os demais agentes vão pagar menos para ter também mais lucro, uma espécie de efeito dominó em que todos vão de acordo com as decisões tomadas por outros, uma vez que todos estão competindo entre si e não podem deixar de tentar explorar mais do que o outro, porque ficariam para trás e perderiam dinheiro, e perder dinheiro, para um empresário, é algo irracional. A única coisa boa que se tira desta teoria é que fica comprovado que a sociedade e esse sistema capitalista funcionam com base em perfis raciais e preconceitos institucionalizados, não se trata de má educação dos agentes ou sujeitos, mas de uma base racista estruturada no solo social que faz com que as pessoas reproduzam e sejam formuladas de maneira racista.

A propósito, quais seriam os efeitos e resultados dessa terceira teoria? Quais os impactos que a discriminação estatística causa aos indivíduos? Esta teoria não somente cria consequências para a formação humana dos indivíduos como deixa marcas na razão e na psique dos sujeitos racializados e quantificados. Isso, segundo Boyer (2009, p. 48), foi denominado pela psicologia social de “ameaça do estereótipo (*stereotype treath*)”; e se encontra dentro da teoria da discriminação estatística, causando o seguinte efeito: “baseado que as decisões são tomadas seguindo as estatísticas com médias racistas, as mais predominantes do mercado, a expectativa e a autoestima dos indivíduos negros é afetada de forma drástica, eles sofrem negativamente uma ameaça com base no estereótipo” (Almeida, 2019). Em outros termos

Por ter conhecimento das barreiras realmente existentes no mercado de trabalho, especialmente em áreas como medicina, direito e engenharia, membros de grupos minoritários sentem-se desestimulados a estudar e a competir por vagas nessas profissões, pois já internalizaram os estereótipos que compõem a visão média da sociedade acerca do desempenho deles. O que se observa neste quadro é a reprodução do ciclo de preconceitos e o reforço aos estereótipos pelos quais o mercado se autorregula (Almeida, 2019, p. 100).

Destrinchando a citação, essa ameaça de estereótipo criada por estatísticas racistas causa o efeito de internalização nos indivíduos racializados, internalização de médias e de possibilidades que os mesmos podem alcançar, é uma espécie de autossabotagem em que o indivíduo negro não acredita em si e assume que algumas profissões não são adequadas para ele, mesmo que possa desempenhar muito bem qualquer função. Essa internalização, consequentemente, leva ao esvaziamento de pessoas negras em determinadas profissões, o que reforça estereótipos sobre negros/as em profissões que são consideradas da elite, como direito, medicina, engenharia, e outros mais.

De fato, o que é notável entre as teorias neoclássicas sobre o racismo é que a culpa ou os responsáveis pela discriminação são as falhas do mercado, que podem ser melhoradas, levadas à perfeição; as falhas em educar os indivíduos, falhas institucionais; falhas do indivíduo/agente empregador, má formação do empresário; ou o fracasso do próprio indivíduo, meritocracia, afetado pela discriminação racial ou de gênero etc. Toda a narrativa neoliberal se constrói de maneira que o “ético”, “livre” e “igualitário” mercado e o modo de produção capitalista não seriam de fato um problema, seriam, na verdade, algo a ser aprimorado para que seja perfeito e elimine todo e qualquer tipo de discriminação e desigualdade. Nas palavras de Almeida, essas teorias neoclássicas

[...] têm em comum o fato de atribuírem a desigualdade racial e de gênero nas relações de trabalho a falhas de mercado, ou seja, à insuficiência de informações disponíveis aos agentes econômicos ou à existência de obstáculos institucionais – políticos ou jurídicos – que impedem a tomada de decisões racionais destes mesmos agentes. O excesso de intervenção do Estado, leis limitadoras da liberdade contratual e educação insuficiente seriam os reais motivos da ignorância que levaria a práticas discriminatórias (Almeida, 2019, p. 100).

Ou seja, o racismo é jogado novamente ao nível individual, visto como algo comportamental a ser destreinado, para que possamos, novamente, viver em um período que a escravidão só seja uma má lembrança e não um sistema econômico que se beneficia de trabalho forçado para moldar a base econômica para o capitalismo, que adaptou novamente o racismo para conseguir mão de obra barata. As teorias neoliberais transformam em problemas micro um fenômeno complexo que precisa ser analisado de diversos ângulos, como caracteriza Almeida (2019, p. 101) “as soluções serão sempre fixadas no aumento do investimento na formação educacional dos indivíduos, visando ao mercado de trabalho”.

Para Silvio Almeida (2019), as teorias neoclássicas, que são altamente difundidas, são escritas visando a maximização do lucro das elites, e colocam a formação para o mercado de trabalho como chave para a resolução do racismo, pois, em teoria, pessoas negras bem educadas poderiam ter melhores colocações no mercado de trabalho e, conseqüentemente, poderiam dar mais acesso e informação às próximas gerações, o que, aos poucos, se igualaria à condição dos/as negros/as com as condições econômicas e educacionais das pessoas brancas que foram historicamente privilegiadas. Todavia, as teorias neoclássicas cumprem três funções que o autor considera muito importantes.

[...] reduzir o racismo a um problema ideológico, sem destacar as questões políticas e econômicas que o envolvem; a) desviar o debate racial para o campo da meritocracia, já que o racismo viraria um problema de superação pessoal; b) responsabilizar o indivíduo pelo próprio fracasso diante de um cenário de precariedade no sistema de educação (Almeida, 2019, p. 101).

Quando o racismo é reduzido a uma questão meramente ideológica, desconsiderando suas dimensões políticas e econômicas; quando o problema racial é deslocado para o campo da meritocracia, transformando-o em um obstáculo individual a ser superado, responsabilizando o sujeito negro por seu próprio “fracasso” diante de um sistema educacional precário, reforçam-se, em última instância, as teorias neoclássicas. Ao atribuir ao indivíduo negro toda a responsabilidade por seu sucesso ou insucesso, a ética meritocrática não enfrenta o racismo em sua complexidade estrutural; ao contrário, restringe-o a uma esfera individual, passível de ser superada apenas pelo esforço pessoal e, em alguns casos, por ações afirmativas pontuais (como

cotas raciais e sociais). Essa visão limita-se a imaginar que, uma vez superados os entraves de forma individual, o racismo deixará de existir. No entanto, trata-se de uma perspectiva estreita, pois ignora os múltiplos fatores estruturais que perpassam a vida da população negra e independem de seu esforço individual. Almeida explicita, em seus pressupostos, que

Entretanto, se observarmos por uma angulação mais aberta, o que está subjacente nesta forma de ver o problema das ações afirmativas é que o reconhecimento do mérito, quando se trata de pessoas negras, traz como uma espécie de condição *sine qua non* o sofrimento individual. Aqueles que, por alguma razão, não conseguiram suportar o peso político, econômico e psicológico do racismo em suas trajetórias não se enquadrariam na lógica meritocrática (Almeida, 2019, p. 102).

Em resumo, usando a meritocracia como parâmetro ético e moral, o/a negro/a pronto/a para o mercado de trabalho e para uma boa remuneração seria aquele/a que conseguiu suportar todo o sofrimento do processo (o mais forte), aquele que não se deixou abater ou entristecer pelas inúmeras situações de violência e discriminação que passou, venceu todos os obstáculos na raça, ‘sozinho/a’, e conseguiu chegar ao ‘topo’. Esse seria o/a negro/a adequado/a para chegar aos cargos mais altos da sociedade, coisa que não pode ser levada como um padrão, mas uma exceção, pois é notável que não são todos os indivíduos negros que conseguiriam ou conseguirão fazer tal ato, na realidade, são poucos (pouquíssimos) os que conseguem, porque o racismo e a ascensão social nunca tiveram relação exclusiva com o esforço próprio, pois todos somos frutos de relações sociais, políticas, históricas e econômicas que condicionam nossas realidades, o que, por sua vez, já são pré-estabelecidas por nossas condições materiais de existência. E, quando se trata de condições materiais, os/as negros/as brasileiros/as encontram-se nas localidades mais precárias, isso devido a todo o processo de escravização e abandono estatal ocorrido por séculos.

3.4.1.2 *Racismo e capitalismo: contribuição para exploração do trabalho*

Analisadas as teorias econômicas sobre o racismo, ainda resta ao autor a necessidade de se aprofundar e, já que o racismo é estrutural, também se faz necessário entender quais as estruturas da economia e porque o racismo contribui para que o trabalho se submeta ao capital, de maneira que contribua para a exploração.

De início, é preciso elucidar que a troca mercantil, que sustenta o modo de produção capitalista, não é algo natural, é criado política e historicamente a partir das relações sociais. O mercado é uma construção social e, assim, seria impossível sua existência, sem instituições,

direito e política; sem intervenções diretas ou indiretas do Estado não haveria condições de se formar uma concorrência capitalista, bem como os salários, que não são uma regulamentação natural de uma mão fantasma, mas resultados de lutas e pressões sociais mediadas pelo Estado. Exatamente por este fato, no dizer de Almeida (2019, p. 102), “Como nos adverte Robert Boyer, as instituições básicas de uma economia mercantil pressupõe atores e estratégias para além dos atores e estratégias meramente econômicos”.

Em outros termos, o mercado não funciona sozinho, não se regula sozinho, não é independente. Para firmar suas estruturas, é necessário todo um aparato que regule e faça acontecer o seu funcionamento, no caso, o Estado. O Estado sempre teve relação íntima com o fortalecimento da economia e seu desenvolvimento, aliás, pautado, então, na indispensável relação dele para com o funcionamento do capitalismo, Almeida (2019), usando Boyer (2009), levanta dois pontos básicos que o Estado proporciona para o funcionamento do mercado e da troca:

1 - tornar possível a concorrência, estipulando regras e limites à atuação das empresas. A concorrência que muitos consideram da “natureza” do capitalismo só é possível pela mediação entre as esferas pública e privada; 2- liberar as forças de concorrência do trabalho, o que historicamente implicou a regulação das relações salariais, ora pelo direito privado – privilegiando regras pactuadas pela negociação entre capital e trabalho –, ora ao denominado direito social – com imposição de certos limites ao contrato (Almeida, 2019, p. 103).

Em termos distintos, o Estado é responsável por mediar os conflitos entre trabalhadores e capital, além de estabelecer certos limites aos grandes capitalistas para que haja uma sensação de livre concorrência e livre mercado aos que não detém tantos meios de produção quanto outros; o funcionamento do mercado é uma relação público-privada. Porém, para além das coisas materiais e objetivas que o capitalismo demanda para funcionar, há também um fator essencial para o seu funcionamento: as condições subjetivas. Estas são as que fazem com que preconceitos sejam naturalizados, situações de exploração sejam aceitas e outras incontáveis questões ocorram sem que o cidadão se exalte ou tome atitudes para mudar determinadas coisas; essa formação subjetiva dos sujeitos é, também, peça fundamental para que o mercado continue funcionando de maneira discriminatória e esses fatores, sejam eles raciais, sociais ou/e de gênero, sejam aceitos e padronizados pela sociedade e pelo trabalhador que é atingido por eles. Por exemplo, no caso das mulheres, em que grande parte da sociedade toma como natural sua função em uma dupla jornada de trabalho, na empresa e em casa, recebendo menos por funções igualmente desempenhadas por homens, que não enfrentam a mesma dupla jornada de trabalho, exatamente pelo fato de delegar todo o trabalho doméstico a mulheres.

É nesse sentido que, além das condições objetivas – e aqui referimo-nos às possibilidades materiais para o desenvolvimento das relações sociais capitalistas –, o capitalismo necessita de *condições subjetivas*. Com efeito, os indivíduos precisam ser formados, subjetivamente constituídos, para reproduzir em seus atos concretos as relações sociais, cuja forma básica é a troca mercantil. Nisso, resulta o fato de que um indivíduo precisa tornar-se um trabalhador ou um capitalista, ou seja, precisa naturalizar a separação entre Estado e sociedade civil, sua condição social e seu pertencimento a determinada classe ou grupo. Esse processo, muitas vezes, passa pela incorporação de preconceitos e de discriminação que serão atualizados para funcionar como modos de subjetivação no interior do capitalismo. Este processo não é espontâneo; os sistemas de educação e meios de comunicação de massa são aparelhos que produzem subjetividades culturalmente adaptadas em seu interior. Não é por outro motivo que parte da sociedade entende como um mero aspecto cultural o fato de negros e mulheres receberem os piores salários e trabalharem mais horas, mesmo que isso contrarie disposições legais (Almeida, 2019, p. 103).

Em outras palavras, o capital não depende apenas das condições materiais garantidas pelo Estado – como a proteção, a repressão física e os meios de produção –, mas da dominação subjetiva. Para que o sistema funcione, é necessário que o/a trabalhador/a assimile e naturalize as condições impostas pelas elites dominantes, incorporando como legítimos os aparatos jurídicos, morais e éticos que sustentam divisões de classe, de raça e de território. Trata-se de uma imposição de pensamentos que carrega consigo preconceitos e discriminações, reforçando a posição do grupo dominante e fragmentando a classe trabalhadora. Dessa forma, cria-se a ideia de que a pobreza, em determinados grupos étnicos, é algo natural, o que enfraquece o poder de mobilização coletiva e produz sentimentos de derrota ou de resignação, como se fosse inevitável que certos sujeitos estivessem destinados à vulnerabilidade nas periferias ou ao trabalho doméstico associado ao gênero feminino.

No fundo, sendo de forma objetiva ou subjetiva, a questão racial tem de ser levada em consideração quando se trata de economia, deste modo, Almeida (2019), a partir de Pedro Chadarevian, aponta quais critérios diferentes autores heterodoxos da economia entendem como mecanismos de discriminação racial: “a) a divisão racial do trabalho; b) o desemprego desigual entre os grupos raciais; c) o diferencial de salários entre trabalhadores negros e brancos; d) a reprodução – física e intelectual – precária da força de trabalho negra” (Almeida, 2019, p. 104). Efetivamente, fica comprovado que o racismo divide, desemprega e hierarquiza trabalhadores com a mesma função e atrasa o desenvolvimento físico (falta do básico) e intelectual (educação precária), o que leva a um desenvolvimento subumano dos não brancos, e uma rede de privilégios aos brancos, que mesmo dentro da mesma condição social, têm alguns privilégios. E, baseado nestes mecanismos, Almeida aponta duas conclusões em relação ao racismo analisado sob a ótica da economia estrutural.

A primeira conclusão, parafraseando Almeida (2019), é que o racismo se manifesta no âmbito econômico de forma objetiva por meio de mecanismos que perpetuam desigualdades raciais e acentuam os privilégios de uma classe racial dominante. Um desses mecanismos é a política tributária, que, ao privilegiar a tributação sobre renda e consumo, impacta desproporcionalmente a população negra, principalmente as mulheres, que possuem menor poder aquisitivo e, paralelamente, favorece os mais ricos, que ficam com impostos mais brandos em relação ao patrimônio e à renda. Essa estrutura tributária contribui para a concentração de riqueza e aprofunda as disparidades sociais e raciais. Além disso, o autor cita o relatório da pesquisa com as implicações do sistema tributário na desigualdade de renda, e indica que

[...] pois mais da metade dela incide sobre o consumo, isto é, está embutida nos preços dos bens e serviços, a consequência é que as pessoas com menor renda (por exemplo, as mulheres negras) pagam proporcionalmente mais tributos do que aquelas com renda mais elevada. Com isso, pode-se concluir que a regressividade do sistema tributário, ou seja, o financiamento das políticas públicas brasileiras quanto ao peso dos tributos, recai sobre as mulheres e os/as negros/as. Os dados indicam que as mulheres negras pagam proporcionalmente, em relação aos seus rendimentos, muito mais tributos do que os homens brancos. Com isso, qualquer política econômica, fiscal e orçamentária que mereça ser levada a sério precisa incorporar o debate da desigualdade racial [...] (Almeida, 2019, p. 104-105).

Em outros termos, a economia brasileira vai contra o povo mais vulnerável e favorece os mais ricos. A forma como fomentamos a nossa economia e coletamos impostos incide com mais violência para o lado daqueles que tem pouca renda, e, se tratando de um país estruturalmente racista, patriarcal e desigual, não surpreendentemente, as mulheres negras são as mais afetadas economicamente, as que têm o menor salário, e as que sofrem mais com as crises econômicas. Em adição, a segunda conclusão relata-nos que

O racismo se manifesta no campo econômico de forma subjetiva. Como lembra Michael Reich, o racismo, de formas não propriamente econômicas, ajuda a legitimar a desigualdade, a alienação e a impotência necessárias para a estabilidade do sistema capitalista. O racismo faz com que a pobreza seja ideologicamente incorporada quase que como uma condição “biológica” de negros e indígenas, naturalizando a inserção no mercado de trabalho de grande parte das pessoas identificadas com estes grupos sociais com salários menores e condições de trabalho precárias (Reich, 1981 *apud* Almeida, 2019, p. 105).

Resumindo, o racismo atua como ferramenta subjetiva, como algo que se incrusta na mente e nas relações intersubjetivas dos indivíduos, além de pairar dentro da cultura de toda a sociedade, ele aliena e causa sensação de impotência coletiva, o que resulta em sentimentos negativos de derrota ou impossibilidade de mudança, consequentemente permitindo ainda mais

a exploração do trabalho. O crescimento do abismo social entre classes/etnias e, principalmente, **a subsunção do trabalho real ao capital**.

A propósito, para explicar a subsunção real do trabalho ao capital, Almeida (2019) levanta primeiro alguns questionamentos sobre o racismo e sua relação com a superexploração do trabalho e, depois, recorre a Marx (2013), trazendo os conceitos de *subsunção formal do trabalho ao capital* e *subsunção real do trabalho ao capital*. É fato que o colonialismo e a superexploração do trabalho tiveram o racismo como fator inerente ao processo de colonização e escravização dos indivíduos (não brancos/não europeus) e, claro, esses fatores foram fundamentais para o acúmulo de capital e a desestruturação econômica das colônias em detrimento de um alto desenvolvimento das metrópoles. Além de facilitar de forma abrangente a exploração e o reforço do colonialismo nas periferias, em que, na maioria das vezes, um emprego não é o suficiente para um sujeito sustentar a si e aos/às filhos/as (Almeida, 2019).

Entretanto, há três indagações que nos colocam diante de um impasse em face desta boa explicação funcional do racismo: 1.a existência de racismo e superexploração nos países desenvolvidos ou centrais, que se dirige tanto a nacionais como a imigrantes; 2.o racismo que se manifesta fora das relações de produção, como na violência policial contra minorias; 3.o fato de que uma mesma formação social possa abrigar os mais diversos modos e níveis de exploração, podendo um trabalhador assalariado e com direitos sociais conviver com um trabalhador que produza em condições análogas à escravidão, inclusive na mesma cadeia produtiva (Naves, 2014, p. 44 *apud* Almeida, 2019, p. 106).

Em outras palavras, como é possível o racismo ser tão profundamente ligado ao capitalismo e às nações periféricas, que foram colônias, sendo que, nos países desenvolvidos, também existe racismo, superexploração e até trabalho escravo ou análogo à escravidão? Bem, as respostas para essas indagações são, primeiro, a acumulação primitiva, que parafraseando Marx (2017), foi o processo que forma a relação capitalista, e este processo não pode ser outro senão a separação do/a trabalhador/a da propriedade, a separação do/a trabalhador/a das condições necessárias para realizar o seu trabalho de maneira completa, ou seja, um processo que converte um/a produtor/a direto, que tem o domínio da técnica e do produto em um trabalhador/a assalariado/a, e transforma em capital todos os meios sociais de subsistência e de produção, o qual o/a trabalhador/a, já posto em condição de assalariado/a, não tem domínio e nem posse. Resumidamente, acumulação primitiva é o processo histórico da divisão entre produtor/a e meio de produção.

Dessa divisão e controle sobre os meios de produção, vem a segunda resposta, que é a subsunção do trabalho ao capital, porém não a subsunção formal, até porque na subsunção formal, o trabalho, embora submetido às regras do capitalismo, mantém a lógica artesanal. O

trabalhador, antes dono de sua oficina, agora trabalha dentro de uma fábrica, mas continua sendo ele quem domina a técnica de produção. A diferença é que ele, agora, é pago por seu trabalho, e não detém mais os meios de produção para produzir sozinho (ser autossuficiente) e de forma independente; seu produto depende dos meios do capitalista, é pago por ele ao invés de lucrar com o produto (assalariado), só que ainda domina o saber-fazer. Na subsunção formal, o trabalhador ainda tem sua personalidade e sua individualidade preservadas, não é facilmente substituível, o que daria melhor estabilidade de vida. Diferente da subsunção real do trabalho, que nos dizeres de Almeida (2019), usando Balibar (2010), relata que

Já a subsunção real corresponde à etapa em que a produção está totalmente sob o controle do capital. Nesta quadra, não há espaços para a intromissão de elementos que destaquem a personalidade ou a individualidade do trabalhador. A automação do processo produtivo e o avanço tecnológico tornam o trabalho realmente abstrato, no sentido de que as características e habilidades individuais dos trabalhadores tornam-se indiferentes à produção capitalista. Nessa fase, pode-se trocar um trabalhador por outro, que isso não fará a menor diferença: basta treinar outro indivíduo e ele fará o mesmo. A técnica da produção já não é mais do trabalhador, é do capital, e assim pouco importam as características pessoais do trabalhador (Balibar, 2014 *apud* Almeida, 2019, p. 107).

Explicando de outra maneira, em países ‘desenvolvidos’, europeus, ou da América do Norte, há racismo e superexploração, há violência policial contra minorias, existem os mais diversos modos e níveis de exploração, inclusive na mesma cadeia produtiva, assim como nos países tidos como “subdesenvolvidos”, exatamente pelo fato principal de que, neles, todo o capitalismo impera, existe em todos a subsunção real do trabalho ao capital, independente da cor ou etnia, para a elite hegemonicamente dominante, os sujeitos são peças substituíveis, no sistema em que dominam, na subsunção real do trabalho, “[...]o controle do processo de produção pelo capitalista e o seu domínio sobre o operário é completo, isto é, agora ele tem a efetiva capacidade de dispor dos meios de produção, configurando a subsunção real do trabalho ao capital” (Naves, 2014, p. 44). A subsunção real do trabalho, que é fazer parte de algo superior ao qual se encontra subordinado, no caso ao sistema capitalista e aos detentores dos meios de produção, demonstra-se, ao primeiro momento, indiferente à cor e etnia; porém, nela entram as relações de raça para o aumento da exploração. Então, baseado nas explicações acima, como o racismo se relaciona com a exploração capitalista e a subsunção real do trabalho? Do ponto de vista de Balibar (2014, p. 4), a relação do racismo e capitalismo

[...] vai muito além da integração do trabalhador ao mundo do contrato de rendas monetárias, do direito e da política oficial: implica uma transformação da individualidade humana que se estende desde a educação da força de trabalho até a

formação de uma ideologia dominante suscetível de ser adotada pelos próprios dominados.

Em termos similares, não basta apenas mudanças materiais e concretas para a dominação; para dominar um povo, é necessário também mudanças na maneira de pensar, é preciso aplicar determinadas ideologias para que os/as dominados/as aceitem determinadas ideias e situações, o trabalho, o/a trabalhador/a, não fica submisso a algo que ele enxerga como nocivo; é preciso fazê-lo beber veneno, porém acreditando que é o antídoto, em outras palavras, são necessárias ferramentas ideológicas dentro da superestrutura para que os indivíduos vejam a exploração como algo que foi destinado a eles, algo que, mesmo que o faça mal, seja visto como bom, a ideia de que todo trabalho, por mais degradante que seja e nas piores condições possíveis, é digno, pois trabalhar é o melhor a se fazer, então não deve o/a trabalhador/a reclamar ou tentar mudar aquilo porque é natural do seu ser sofrer, ou ter que aguentar trabalhos insalubres e pesados. Em meio a tantas ferramentas de manipulação de massa e de segregação, uma das mais eficientes é o racismo, é aí que ele entra para aprofundar ainda mais as relações de subsunção entre trabalho e capital. Como descrito por Almeida (2019, p. 107)

É neste ponto que a relação estrutural entre racismo e capitalismo demonstra uma incrível sutileza, visto que nacionalismo e racismo são práticas ideológicas que traduzem a comunidade e o universalismo necessários ao processo de subsunção real do trabalho ao capital, adaptando tradições, dissolvendo ou institucionalizando costumes, dando sentido e expandindo alteridades, a partir das especificidades de cada formação social na integração à organização capitalista da produção. É a predominância, e não a exclusividade, do trabalho assalariado que fornece o índice do desenvolvimento das relações capitalistas em uma dada formação social. Isso significa que as condições estruturais do capitalismo estão dadas quando se constitui a predominância – e devemos insistir, não a exclusividade – do trabalho assalariado [...].

Em resumo, é dentro dos moldes e parâmetros do capitalismo, com uma extrema predominância do trabalho assalariado, que se criam condições extremas para a exploração do/a trabalhador/a, condições, estas, que, por meio do racismo, de fortes identidades nacionais, e outros diversos tipos de discriminações e preconceitos, são aceitas e intensificadas. O capitalismo não existe somente porque as elites detêm os meios de produção; ele prevalece também porque as massas, mediante diversos processos, entre eles o racismo, são levadas a pensar de maneira similar ou idêntica à elite, porém sem nenhum tipo de privilégio e acesso a bens que eles detêm. Assim, ao refletir, competem uns contra os outros de maneira que haja conflito entre os/as subordinados/as e raramente revoltas contra os patrões, por isso é que, em todos os lugares onde há capitalismo, independentemente de onde ele ocorra (sul ou norte

globais) há predominância de superexploração, racismo e violência. Como afirma Almeida (2019)

Assim, a existência de escravidão ou formas cruéis de exploração do trabalho não é algo estranho ao capitalismo, mesmo nos ditos países desenvolvidos, onde predomina o trabalho assalariado. No capitalismo dividem espaço e concorrem entre si trabalhadores assalariados bem pagos, mal pagos, muitíssimo mal pagos, escravizados, grandes, médios e pequenos empresários, profissionais liberais etc (Almeida, 2019, p. 108).

Em termos distintos, independentemente do local, onde houver exploração, existirá racismo, e onde houver racismo, existirá segregação; porém, cada nação comporta suas especificidades. Contando com este fato, ao analisar o racismo, é preciso, primeiro, tomar como conhecimento que todos os processos materiais de produção, todas as maneiras de produzir a vida, tem suas especificidades e singularidades baseados em fatos históricos, geográficos e políticos de cada território, de cada estado, de cada nação. Isso faz com que o racismo tenha suas especificidades em cada lugar, por mais que haja pontos e gatilhos em comum para o acontecimento da discriminação racial, há maneiras e motivos diferentes dela ocorrer devido às especificidades do determinado local em que ocorre. Almeida (2019, p. 108) explicita sua opinião: “Tal como a escravidão, o racismo não é um fenômeno uniforme e que pode ser entendido de maneira puramente conceitual ou lógica” e complementa o raciocínio “A compreensão material do racismo torna imperativo um olhar atento sobre as circunstâncias específicas da formação social de cada Estado”.

3.4.1.3 Racismo e nacionalismo: especificidades nas formações de nações e papel do fenômeno racial nas divisões de classes

Em adição, para evidenciar a relação de racismo e economia e indicar o caminho a ser desenvolvido para obter boa compreensão de que o racismo, em nível estrutural, é totalmente entrelaçado com as relações de produção e cada relação de produção contém suas peculiaridades, Almeida (2019, p. 108) usa as ideias de Rafael Bivar Marquese para dizer que

Ao tratar dos debates historiográficos sobre a formação da economia brasileira, Rafael Bivar Marquese reafirma a necessidade de que as ‘relações entre trabalho assalariado e trabalho escravo sejam vistas não como externas umas às outras, mas como estrutural e dialeticamente integradas’. E completa afirmando que ‘a escravidão deve ser apreendida por meio de sua relação, via mercado mundial, com as outras formas de trabalho que o constituem, sejam assalariadas ou não’.

Profundamente, o racismo, visto como pertencente às estruturas da sociedade, sempre estará ligado ao trabalho assalariado, que, por sua vez, sempre terá relações com a escravização e a superexploração do trabalho. Todas essas relações serão moldadas de maneira distinta em determinados países, o que acarretará tipos diferentes de nacionalismo, regras sociais distintas, diferenciadas formas de se relacionar socialmente, incontáveis aspectos diferentes dentro da lei e cultura etc. Dito isso, Almeida (2019) aponta pontos comuns dos racismos/nacionalismos (leia-se fascismos etc.) pelo mundo:

Em comum, nacionalismos e racismos têm: 1. a articulação com as estratégias de poder e dominação verificadas no interior dos Estados; 2.o vínculo de relativa autonomia com a reprodução capitalista. Por isso, o racismo nazista é distinto do racismo colonial na tessitura dos discursos de justificação que geram e nas estratégias de poder de que se utilizam, mas, no bojo destas distinções, essas formas de racismo se aproximam, na medida em que promovem a integração ideológica de uma sociabilidade inerentemente fraturada. Por isso, as diferentes formas de nacionalismo e de racismo só ganham sentido histórico inseridas no contexto da dinâmica do capitalismo global, das distintas estratégias de acumulação e da organização institucional específica de cada formação social (Almeida, 2019, p. 108).

Em outras palavras, os racismos, embora diretamente relacionados aos fascismos, apresentam características específicas, ainda que compartilhem um mesmo modo de funcionamento: a exploração e a subtração dos recursos de determinados grupos sociais ou étnicos. O capitalismo, por sua própria lógica, engendra distintas formas de contradições e unidades sociais. Assim, o Brasil, por exemplo, desenvolveu relações escravocratas diferentes daquelas que marcaram os Estados Unidos, o Haiti, a África do Sul ou outros contextos. Apesar de todos esses países terem em comum a escravização de pessoas negras como base de sua estrutura produtiva, os racismos que se consolidaram em cada território assumiram configurações singulares. Da mesma forma, o racismo europeu não se restringiu à população negra, mas também construiu processos de racialização voltados a outros povos, inclusive dentro da própria Europa, além de asiáticos e outros grupos. Em confluência com o dito, caracteriza Almeida (2019):

Se nos países europeus o racismo – e a superexploração da força de trabalho – encontra uma relação mais direta com a condição de imigrante, nos mencionados países o processo de colonização imprimiu um sentido diferente ao racismo. No Brasil, nos Estados Unidos e na África do Sul, em decorrência das particularidades do desenvolvimento capitalista e das especificidades da colonização em cada um destes países, o racismo não toma como critério principal o fato de ser nacional ou imigrante, mas, sim, o pertencimento a um grupo étnico ou minoria – ainda que demograficamente a maioria –, mesmo sendo os membros destes grupos institucionalmente reconhecidos como nacionais (Almeida, 2019, p. 109).

No Brasil, as configurações raciais criaram-se de maneira distinta; aqui, mesmo os grupos racializados (nativos sul-americanos e negros) são englobados como parte da nação brasileira – pelo menos em teoria –, não houve configurações jurídicas e estatais para que negros/as, após o período escravocrata, não entrassem em contato com pessoas brancas, como nos Estados Unidos e na África do Sul, onde houve legalmente uma política de *apartheid*. Porém, é importante destacar que, mesmo não sendo legalmente instituída, no Brasil houve e ainda há segregação entre determinados grupos se visto da perspectiva de acesso a direitos, bens e serviços.

Diferentemente de outros lugares e nações, que abraçaram o racismo científico/darwinismo social no pós-escravatura com uma perspectiva de separar as raças pelo extermínio do outro ou da não miscigenação e imposição de leis sobre grupos não-brancos, o Brasil tomou outro rumo, optou por outro lado da moeda no quesito do racismo científico, escolheu o branqueamento da população por meio da miscigenação, por meio do que foi chamado de “democracia racial”, como se no Brasil as três raças (branco, preto e indígena) vivessem em extrema harmonia e fraternidade.

[...] no Brasil, a ideologia do racismo científico foi substituída a partir dos anos 1930 pela ideologia da democracia racial, que consiste em afirmar a miscigenação como uma das características básicas da identidade nacional, como algo moralmente aceito em todos os níveis da sociedade, inclusive pela classe dominante. Assim, ao contrário de países como os Estados Unidos, nunca se instalara no Brasil uma dinâmica de conflitos baseados na raça (Almeida, 2019, p. 109).

Como já mencionado, diferente de outros lugares do mundo, constitui-se em solo brasileiro a ideia da democracia racial, a miscigenação é vista como uma coisa que deu certo e o Brasil, portanto, convive com todas as etnias e povos unidos e felizes, pelo menos é essa ideia que foi inserida aos poucos no pensamento social brasileiro; porém, o que chama atenção na ideia de democracia racial não é somente sua ideia moral, mas toda a complexidade que essa ideia, esse mito da democracia racial trouxe para as configurações sociais brasileiras pós-escravocratas. Tanto, que é de extrema importância que haja o entendimento que o conceito de democracia racial não é apenas algo que interfere nas concepções éticas e morais do povo brasileiro e em seu pensamento. Ela se relaciona com questões mais complexas, que envolvem a reorganização de planos e estratégias de dominação racial, política e econômica, que são adaptadas às específicas circunstâncias históricas (Almeida, 2019). E, em um período de construção de uma economia capitalista, seria a ideia de democracia racial importantíssima para convencer os/as recém libertos/as a trabalharem novamente em condições assalariadas não

muito diferentes das condições que se encontravam no período da escravização. Portanto, o racismo e seu mito de democracia no Brasil estão intimamente ligados ao trabalho. No livro, Silvio Almeida (2019, p. 110) recorre aos conhecimentos de Antônio Sérgio Alfredo Guimarães (2006, p. 276) para dissertar sobre a questão dos aspectos estruturais que formam a nação brasileira:

No caso da população negra, a democracia racial condensou um compromisso, como salientei acima, que tinha duas vertentes, uma material e outra simbólica. Materialmente, a ampliação do mercado de trabalho urbano absorveu grandes contingentes de trabalhadores pretos e pardos, incorporando-os definitivamente às classes operárias e populares urbanas. Incorporação que foi institucionalizada por leis como a de Amparo ao Trabalhador Brasileiro Nato, assinada por Vargas em 1931, que garantia que dois terços dos empregados em estabelecimentos industriais fossem brasileiros natos; ou a lei Afonso Arinos, de 1951, que transformava o preconceito racial em contravenção penal. Simbolicamente, o ideal modernista de uma nação mestiça foi absorvido pelo Estado e as manifestações artísticas, folclóricas e simbólicas dos negros brasileiros foram reconhecidas como cultura afro-brasileira. O “afro”, entretanto, designava apenas a origem de uma cultura que, antes de tudo, era definida como regional, mestiça e, como o próprio negro, crioula. A ideologia política da democracia racial, como pacto social, foi predominantemente o trabalhismo, tendência que data da Primeira República (ver, por exemplo, a ideologia de um Manoel Querino) e que foi continuada por novas lideranças, como Abdias do Nascimento.

Ou seja, o mito da democracia racial não se limita a intenções morais, éticas ou filosóficas. Sua função central é material: a chamada “integração multirracial”, que sempre esteve a serviço da manutenção do lucro e da garantia de mão de obra disponível. No Brasil, o racismo não se coloca em oposição ao trabalho assalariado; ao contrário, ele foi fundamental para a própria estruturação do capitalismo. A ideologia da democracia racial, ao romantizar as relações raciais, contribuiu para a formação da classe trabalhadora assalariada, sobretudo negra, por meio de dispositivos legais, assim como de fundamentos morais e éticos que naturalizaram a desigualdade. Dessa forma, o racismo possibilitou a absorção dessa massa de trabalhadores/as, que se tornou a base da industrialização brasileira.

Parafraseando Almeida (2019), o racismo não é um elemento externo ou acidental na formação de qualquer Estado capitalista, mas um fator estrutural, cuja função é organizar as relações econômicas e políticas. Seja direcionado à população interna – como forma de racismo internalizado –, seja voltado contra grupos externos – no racismo contra estrangeiros/as –, ele atua como ferramenta constitutiva. Assim, é possível afirmar que países como Brasil, Estados Unidos e África do Sul não se tornaram o que são “apesar do racismo” ou por “lutarem contra o racismo”, mas precisamente por causa dele, fazendo do racismo um de seus principais instrumentos de organização social e econômica. Como ressalta Almeida (2019, p. 110): “[...]”

Brasil, África do Sul e Estados Unidos não são o que são apesar do racismo, mas são o que são graças ao racismo”.

A inserção dos indivíduos em cada uma destas condições formatadas pela sociabilidade capitalista depende de um complexo jogo que mescla uso da força e a reprodução da ideologia **a fim de realizar a domesticação dos corpos entregues indistintamente ao trabalho abstrato**. O racismo é um elemento deste jogo: será por isso que **parte da sociedade não verá qualquer anormalidade na maioria das pessoas negras ganharem salários menores, submeterem-se aos trabalhos mais degradantes, não estarem nas universidades importantes, não ocuparem cargos de direção, residirem nas áreas periféricas nas cidades e serem com frequência assassinadas pelas forças do Estado** (Almeida, 2019, p. 111, grifos meus).

Em outros termos, o racismo é uma peça fundamental no jogo do sistema vigente. Ele determina o valor de determinados indivíduos e sua posição social, que é automaticamente naturalizada pelos sujeitos no cotidiano. O racismo ajuda na subsunção do trabalho de forma a adestrar corpos e mentes, retira a força de lutar e a esperança, e, para além de naturalizar a falta de direitos e a morte, ainda mata a empatia coletiva, destrói a ligação humana de um indivíduo para com o outro, retira o valor das vidas negras (ou da etnia alvo da vez), de forma que se tornam descartáveis e facilmente substituíveis pelo capital. Um grande exemplo é o constante assassinato da população negra/pobre em periferias, que gera uma revolta local e rápida, porém, passados alguns meses, não resulta em nenhuma revolta grande e contínua, ou em medidas específicas para a diminuição da violência, por mais que a matança continue acontecendo. A propósito, a falta de atitudes para cessar a violência ou se dar mais valor às vidas pobres não é um efeito somente individual, ocorre também devido à institucionalização do racismo.

A institucionalização das diferenças raciais e de gênero garante que o trabalho seja realmente submetido ao capital, uma vez que o racismo retirará do trabalhador qualquer relevância enquanto indivíduo. No mundo – racista –, o negro não tem condição de reivindicar um tratamento igualitário ou de exigir que suas diferenças sejam respeitadas; o tratamento dispensado ao trabalhador e até mesmo as suas diferenças são dele ou do que venha a achar de si mesmo. A forma com que o trabalhador será tratado, o que é justo ou não, e até onde pode ir nas suas reivindicações, vai depender única e exclusivamente das determinações da produção capitalista e da replicação da forma valor. Assim é que o racismo se conecta à subsunção real do trabalho ao capital, uma vez que a identidade será definida segundo os padrões de funcionamento da produção capitalista.

Por esse motivo é que o racismo enquanto dominação convive pacificamente com a subjetividade jurídica, as normas estatais, a impessoalidade da técnica jurídica e a afirmação universal dos direitos do homem, elementos diretamente ligados ao processo de abstração do trabalho (Almeida, 2019, p. 111-112).

Em resumo, o racismo influencia na definição do valor humano ou, na verdade, retira o valor humano do indivíduo, com a discriminação racial incorporada às instituições sociais, o/a trabalhador/a perde completamente relevância enquanto pessoa possuidora de direitos

universais, em uma sociedade estruturalmente racista, os padrões de funcionamento social, identidade (racial também), relações, moral, ética, acesso a direitos, acesso a serviços, ficam todos à mercê dos padrões de funcionamento do modo capitalista de produzir a vida. E o capitalismo estando inerentemente ligado ao racismo, faz com que o indivíduo racializado brasileiro sobreviva em território hostil, em “território inimigo”⁴, no qual tudo referente à violência racial pode ser relativizado e levado para o campo subjetivo, que faz, eventualmente, com que a pessoa racista decida quando ofendeu. Fato este que explica um Estado, que tem leis antirracistas em seu aparato jurídico, ser tão violento, ausente e ambíguo para com a população que essas leis deveriam servir.

Quando se fala em Estado brasileiro e questões raciais, é inevitável pensar nas relações escravocratas que o Estado, ou o Império, não só deixaram acontecer, como foram grandes incentivadores e investidores, destes fatos surgem questionamentos no sentido de: qual a relação entre o passado período escravocrata e o racismo? Quais os resquícios da escravização na atualidade? Há resquícios? Respondendo com as palavras de Almeida (2019, p. 112): “Sobre a relação entre escravidão e racismo, há basicamente duas explicações”. A explicação número um:

A primeira parte da afirmação de que o racismo decorre das marcas deixadas pela escravidão e pelo colonialismo. Conforme este raciocínio, as sociedades contemporâneas, mesmo após o fim oficial dos regimes escravistas, permaneceriam presas a padrões mentais e institucionais escravocratas, ou seja, racistas, autoritários e violentos. Dessa forma, o racismo seria uma espécie de resquício da escravidão, uma contaminação essencial que, especialmente nos países periféricos, impediria a modernização das economias e o aparecimento de regimes democráticos (Almeida, 2019, p. 112).

Nesta primeira afirmação, a ideia central é que todo o racismo que indivíduos escravizados/as e seus/suas descendentes sofrem na atualidade seria devido aos resquícios do período escravocrata, toda a desigualdade social e segregação teriam como principal fomento os restos de um sistema já morto, as lembranças e costumes violentos teriam resistido ao tempo e às mudanças no modo de produzir a vida e se impregnado no novo como um fantasma do velho. O que difere da segunda explicação, que, apesar de não negar que a escravidão impactou a economia e a política e deixou seus resquícios terríveis à sociedade, dirá que

[...] as formas contemporâneas do racismo são produtos do capitalismo avançado e da racionalidade moderna, e não resquícios de um passado não superado. O racismo não é um resto da escravidão, até mesmo porque não há oposição entre

⁴ JAY, Dj Kl *et al.* **Território inimigo**. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0gCO79Nr0yw>. Acesso em: 12 ago. 2024.

modernidade/capitalismo e escravidão. A escravidão e o racismo são elementos constitutivos tanto da modernidade, quanto do capitalismo, de tal modo que não há como desassociar um do outro (Almeida, 2019, p. 112).

Em outros termos, sob essa perspectiva, a produção do racismo a partir da escravidão não se encerrou com o fim do sistema escravocrata. O racismo não deixou de ser reproduzido com a transição para novos modelos econômicos; ao contrário, tanto a escravidão quanto o racismo constituíram a base sobre a qual se edificaram a modernidade e o capitalismo. Foram eles que forneceram as condições materiais para que as nações estruturassem seus modelos capitalistas e suas formas modernas de organização social. Assim, capitalismo, escravização, modernidade e racismo permanecem entrelaçados de modo inescapável. Almeida (2019, p. 112) alega que “O racismo, de acordo com esta posição, é uma manifestação das estruturas do capitalismo, que foram forjadas pela escravidão”.

O racismo, estruturalmente, atuou na formulação do capitalismo e este, por sua vez, usou do racismo para fracionar as classes sociais e hierarquizar seres humanos; a dança entre capitalismo e racismo é uma via de mão dupla na qual, quem é prejudicado, “quem dança”, são somente os indivíduos e grupos mais vulneráveis e racializados. Parafraseando Almeida (2019), o significado disto é que a desigualdade racial é um dos elementos que constroem as relações de classe e de mercado, de tal maneira que a **modernização da economia e seu desenvolvimento representam ou podem representar aberturas para construção de novas etapas da acumulação capitalista, baseadas em modificações ou adaptações dos parâmetros raciais**. Em resumo: **para que o capitalismo se renove, é necessário atualizar as configurações do racismo**, “[...] por exemplo, substituir o racismo oficial e a segregação legalizada pela indiferença diante da igualdade racial sob o manto da democracia” (Almeida, 2019, p. 112-113).

Ou seja, racismo e capitalismo são mutuamente dependentes: um não existe sem o outro. Para que o capitalismo se renove a cada crise, é necessário redefinir os parâmetros de raça, selecionando os grupos sociais a serem racializados e reiniciando o processo histórico e político de exploração e hierarquização. Esse processo, porém, assume novas formas, atingindo ora outros grupos sociais, ora os mesmos grupos, mas de maneiras diferentes. É o que se observa, por exemplo, na experiência da população negra brasileira, que passou da escravização durante o Império para o completo abandono pelo Estado; da segregação nas senzalas para a segregação em áreas de risco; do trabalho forçado para o desemprego ou para relações assalariadas profundamente precarizadas; da animalização para a desumanização. Em

todos esses casos, o fator central permanece a subjugação ao modelo econômico vigente, que não se altera independentemente do regime.

Assim, o racismo não foi superado com o fim da escravidão; ao contrário, adaptou-se às novas formas de exploração e às exigências do sistema econômico e político que se consolidava – no caso brasileiro, o capitalismo em articulação com a democracia liberal.

Portanto, para exemplificar como o racismo influencia diretamente nas relações de trabalho e de classe, Almeida (2019) apresenta o caso de trabalhadores brancos que, ao perceberem a possibilidade de serem substituídos por trabalhadores negros – que, devido às condições de miséria e vulnerabilidade impostas pelo racismo, aceitariam salários menores para o mesmo emprego –, deixam de reivindicar seus direitos e melhorias salariais. Essa lógica, ao mesmo tempo em que amplia o lucro do empregador, enfraquece a luta de classes, desviando a tensão dos trabalhadores contra si mesmos, e não contra as elites.

Além disso, o racismo contribui para a naturalização de baixos salários – muitas vezes inferiores até ao estabelecido pela legislação, como no caso do trabalho doméstico –, especialmente para pessoas negras e populações pobres. Também transfere para o indivíduo a responsabilidade pelo desemprego, ocultando seus determinantes estruturais. Tal processo amplia o chamado “exército industrial de reserva”, historicamente utilizado para disciplinar a classe trabalhadora, impondo-lhe o medo constante da substituição e da precarização.

Bem como exposto, o racismo e o capitalismo estão conectados, o que também permite dizer que a questão racial está inerentemente ligada à questão de classe, na caracterização de Almeida (2019) “[...] classe e raça são elementos socialmente sobredeterminados”. Ou seja, é necessário discutir e lutar considerando as duas questões, raça e classe, como indissociáveis, principalmente quando falamos sobre Brasil, país em que tivemos um processo de escravização e de industrialização pautado na falsa ideia de democracia racial, e da confraternização das raças que, teoricamente, sempre conviveram em harmonia. Deste modo, é preciso levar em consideração que

A divisão de classes, a divisão de grupos no interior das classes, o processo de individualização e os antagonismos sociais que caracterizam as contradições que formam a sociabilidade capitalista têm o racismo como veículo importantíssimo. E negar isso é simplesmente não compreender o capitalismo enquanto forma de sociabilidade (Almeida, 2019, p. 113).

Em confluência com o fato de que o racismo é o veículo pelo qual as divisões de classe e a subsunção do trabalho ocorrem, Almeida (2019, p. 114) explicita seus pressupostos ao afirmar que “para entender as classes em seu sentido material, portanto, é preciso, antes de

tudo, olhar para a situação real das minorias”. Em outras palavras, para determinar, conhecer e abrir estratégias de luta para a classe trabalhadora, é necessário analisar a fundo quais são os sujeitos que a compõem, quem são, como vivem, como trabalham, quais suas características etc. E, se tratando de uma classe trabalhadora composta massivamente por mulheres de grupos étnicos não brancos, não é possível fazer um estudo sério sobre classe sem considerar a questão da raça. Até porque, para Almeida (2019, p. 114), “Não existe ‘consciência de classe’ sem consciência do problema racial”.

Certo desta convicção, o autor (Almeida, 2019) demonstra como a questão de classe está imbricada/sobredeterminada à questão racial no Brasil, usando o exemplo das situações de trabalho das mulheres negras, que são sempre as mais desvalorizadas, mesmo fazendo trabalhos essenciais, que muitas vezes não tem remuneração ou tem remuneração extremamente baixa, além de serem as que mais sofrem com as taxações e crises do mercado, o que paralelamente as torna usuárias dos serviços públicos de assistência social e saúde. Essas mulheres representam uma grande e esmagadora maioria da classe trabalhadora, o que demonstra que, em um contexto de que a economia se utiliza da racialização e discriminação de gênero para maximizar lucros, é necessário pensar sobre como lutar, levando em consideração esse público atingido.

Por isso, Almeida (2019) afirma que “Para entender as classes em seu sentido material, é preciso, antes de tudo, olhar para a situação real das minorias”. Dito isto, para melhor elucidar sobre a relação de raça e classe, Almeida (2019) utiliza alguns autores para expor sua opinião, o primeiro é Clóvis Moura (2014), que afirma que a luta dos/as negros/as, desde a escravidão, constitui-se como uma manifestação da luta de classes, de tal sorte que a lógica do racismo é inseparável da lógica da constituição da sociedade de classes no Brasil e adiciona

[...] após o 13 de maio e o sistema de marginalização social que se seguiu, colocaram-no como igual perante a lei, como se, no seu cotidiano da sociedade competitiva (capitalismo dependente) que se criou, esse princípio ou norma não passasse de um mito protetor para esconder as desigualdades sociais, econômicas e étnicas. O Negro foi obrigado a disputar a sua sobrevivência social, cultural e mesmo biológica em uma sociedade secularmente racista, na qual as técnicas de seleção profissional, cultura, política e étnica são feitas para que ele permaneça imobilizado nas camadas mais oprimidas, exploradas e subalternizadas. Podemos dizer que os problemas de raça e classe se imbricam nesse processo de competição do Negro, pois o interesse das classes dominantes é vê-lo marginalizado para baixar os salários dos trabalhadores no seu conjunto (Moura, 2014, p. 219 *apud* Almeida, 2019, p. 114).

Explicando, o racismo serve não só para a divisão de classes, mas para a divisão no interior das classes, pois, quando a crise chega, muitas vezes, os próprios trabalhadores, com ajuda dos veículos de comunicação em massa e outros fatores, tendem a achar um culpado, e,

geralmente, essa culpa recai sobre o/a imigrante ou ao grupo étnico minoritário de seus determinados países, devido ao fato de que os não brancos e imigrantes aceitam trabalhar no mesmo emprego de um branco, porém recebendo menos, exatamente pela situação de vulnerabilidade na qual se encontram. Isso faz com que, dentro da própria classe trabalhadora, sejam gestados racismos e preconceitos que tomam o imaginário das pessoas que se consideram brancas, fazendo os/as não-brancos/as assumirem papéis vilanescos para a classe trabalhadora, como “ladrões de empregos” ou destruidores/as da economia e dos bons salários, quando, na verdade, isso é culpa de um sistema e de uma elite dominante excludente e neoliberal que prioriza a maximização do lucro. É exatamente por isso que Ângela Davis (2016) alega que negar a classe como categoria de análise, de forma alguma, interessa à população negra; recusar a classe como perspectiva de análise só irá aprisionar a crítica ao racismo e ao sexismo presentes neste sistema de opressão.

Em adição à perspectiva de raça e classe levantada, outro autor que vai em concordância com as ideias de Moura e Davis é Florestan Fernandes (2017), Almeida (2019, p. 115) o utiliza para falar sobre a relação de raça e classe e dizer que “uma não esgota a outra e, tampouco, uma não se esgota na outra”. Inclusive “ao se classificar socialmente, o negro adquire uma situação de classe proletária”, ainda que não deixe de “ser negro e a sofrer discriminações e violências”. Para Fernandes

Todos os trabalhadores possuem as mesmas exigências diante do capital. Todavia, há um acréscimo: existem trabalhadores que possuem exigências diferenciais, e é imperativo que encontrem espaço dentro das reivindicações de classe e das lutas de classes. Indo além, em uma sociedade multirracial, na qual a morfologia da sociedade de classes ainda não fundiu todas as diferenças existentes entre os trabalhadores, a raça também é um fator revolucionário específico. Por isso, existem duas polaridades que não se contrapõem, mas se interpenetram como elementos explosivos – a classe e a raça (Fernandes, 2017, p. 84).

Ou seja, a classe trabalhadora, em sua diversidade, não pode se atentar apenas na luta de classes e desconsiderar todos os demais fatores da vida, o/a trabalhador/a, que tem a força explosiva de mudança, tem de estar com consciência de classe e com consciência racial, porém sempre atento para o que a questão racial expõe, porque devido ao processo histórico de cada país, os grupos racializados serão distintos e terão exigências diferenciadas, por mais que o interesse principal nunca deixe de ser o mesmo, é preciso união de toda a classe trabalhadora para que seja possível mexer na estrutura posta. Referente a estas questões Almeida (2019, p. 116, grifos meus) utiliza-se da seguinte argumentação

No fim das contas, a identidade desconectada das questões estruturais, a raça sem classe, as pautas por liberdade desconectadas dos reclamos por transformações econômicas e políticas, tornam-se presas fáceis do sistema. Facilmente a questão racial desliza para o moralismo. Por isso, diversidade não basta, é preciso igualdade. **Não existe nem nunca existirá respeito às diferenças em um mundo em que pessoas morrem de fome ou são assassinadas pela cor da pele.**

Em resumo, não é interessante o afastamento ou a divisão de raça e classe, somente somados é que estes fatores podem desenvolver um caminho viável para a resolução das desigualdades sociais que pairam sobre o cotidiano brasileiro. Inclusive, quando as questões raciais se distanciam das referentes à classe, podem se redirecionar para um perigoso local, no qual a intolerância e a extrema direita tomam forma, e certas etnias são tomadas como vilãs ou sofrem tentativas de extermínio.

Para além da economia, o racismo e as relações raciais entrelaçam-se a outros elementos estruturantes da sociedade, como a política, materializada no Estado, e a ideologia. Dessa articulação decorrem a criação de leis, a circulação de ideias no tecido social e a elaboração de normas, tanto jurídicas quanto de comportamento. Nesse processo, consolida-se o direito, que em princípio deveria contemplar a todos os seres humanos, garantindo-lhes condições para desenvolver plenamente suas atividades e, ao mesmo tempo, proteger aquilo que lhes é de direito.

Considerando que o racismo estrutural opera em uma perspectiva na qual raça e classe são indissociáveis, torna-se fundamental compreender como ele se difunde e se naturaliza. Esse processo penetra a subjetividade, as instituições e a sociedade em geral, de modo a se enraizar tanto na economia, como já analisado, quanto no próprio Estado, legitimando desigualdades e perpetuando hierarquias.

3.4.2 Racismo e ideologia: naturalização da discriminação racial e da exploração

3.4.2.1 Lentes que moldam a visão sobre a realidade: ideologia racista na constituição de subjetividades e modelamento do consciente e inconsciente

Além do já apontado, é preciso abordar a ideologia racista. Na verdade, antes de tudo, é preciso fazermos a pergunta de como naturalizamos o racismo, como ele se torna tão íntimo e recorrente a ponto de deixarmos de enxergá-lo? Almeida (2019), quando aborda o tema ideologia, começa com esses questionamentos, como o racismo se torna uma ‘norma’, como é possível que os processo de racialização dos indivíduos sejam naturalizados dentro de uma sociedade, a ponto de muitos viverem com o racismo cotidianamente e nem se darem conta

disso? Para começar a explicar o porquê dessa naturalização e quais caminhos do pensamento devemos seguir para ir contra essa ideologia dominante, o autor (Almeida, 2019) relata uma situação de vida em que notou que, em ambientes elitizados e intelectualizados, muitas vezes, quando analisava o ambiente não via outros/as negros/as em posições como a sua, de advogado e professor, porém, no mesmo ambiente, quando ia à cozinha ou notava quem estava servindo a mesa, a coloração dos indivíduos sempre era de tonalidades escuras, sempre era servido por não-brancos/as. Ou seja, com uma análise, de certa maneira imediatista da situação, uma análise rápida de pequenos fragmentos do cotidiano, já é possível notar certos padrões que se repetem, que certas cores ocupam certos espaços e compõem certos valores já previamente determinados.

Para Almeida (2019, p. 39), diante dessa situação, existem quatro juízos, quatro linhas de pensamento que geralmente são as mais comuns para analisar essa segregação não oficial, pautados no que se observa no cotidiano. A primeira é que “pessoas negras são menos aptas para a vida acadêmica e para a advocacia”, um juízo imediato que já deduz pessoas negras como incapazes intelectualmente; o segundo juízo feito observando as posições que negros e brancos assumem na sociedade é de que “pessoas negras, como todas as outras pessoas, são afetadas por suas escolhas individuais, e sua condição racial nada tem a ver com a situação socioeconômica”, está com uma discriminação mais sutil distancia raça e classe, de maneira que coloca somente o esforço próprio como determinante para ‘fracasso’ ou ‘sucesso’ dos indivíduos racializados; o terceiro juízo, diferente dos dois primeiros, aponta que “pessoas negras, por fatores históricos, têm menos acesso à educação e, por isso, estão alocadas em trabalhos menos qualificados, os quais, conseqüentemente, são mal remunerados”; e dialoga com o quarto juízo, que explicita “pessoas negras estão sob o domínio de uma supremacia branca politicamente construída e que está presente em todos os espaços de poder e de prestígio social”, essas duas últimas considerações já conseguem refletir melhor e fazer com que se note uma dominação ou uma certa interferência estrutural na vida de indivíduos negros, porém de maneira incompleta. Essas duas últimas afirmações acerca da percepção do lugar dos/as negros/as no cotidiano, Silvio Almeida (2019) chama de “*meias-verdades*”, isto porque

De fato, negros e negras são considerados o conjunto da população brasileira, que apresentam menor índice de escolaridade e, sim, o sistema político e econômico privilegia pessoas consideradas brancas. Mas o que as explicações três e quatro não mostram é o motivo pelo qual pessoas não brancas têm menos acesso à educação e como e por que pessoas brancas obtêm vantagens e privilégios sociais (Almeida, 2019, p. 39-40).

Ou seja, os apontamentos e afirmações sobre a falta de escolaridade de grupos sociais discriminados racialmente e o privilégio de pessoas brancas, são presentes em nossa sociedade, porém não são explicações suficientes para esclarecer o porquê. Por que essas relações se estabelecem? Por que do menor acesso à educação para a população negra e por que as vantagens e privilégios para pessoas brancas, principalmente as com suporte financeiro confortável, são evidentes e fazem com que os lugares de decisão do país, os cargos mais altos e mais respeitados, não sejam também ocupados por pessoas de etnias marginalizadas?

Todavia, por mais que sejam bastante diferentes umas das outras, as tentativas acima de explicar a desigualdade racial têm em comum o fato de que são o resultado de elaborações intelectuais que em determinados momentos ganharam até mesmo o status de ciência (Almeida, 2019, p. 40).

Independente de certas ou não de conterem discriminação ou não, o fato é que essas afirmações, esses juízos sobre a realidade, têm em comum o fato de que são elaborações mentais, explicações que usam de raciocínio para apreender o que está no concreto e criar concepções. Essas afirmações levam a questionar por que essas frases ainda existem no cotidiano. Todas as quatro frases, mesmo que de outras maneiras, ainda são repetidas pelas pessoas na sociedade, mesmo algumas sendo completamente racistas e outras somente meias verdades, se analisadas, todas podem trazer o questionamento sobre o motivo de naturalizarmos o racismo e acharmos estranho ver certas colorações de pessoas em determinadas posições sociais e, na mesma medida, acharmos comum determinadas etnias ocupando determinadas posições, fazendo com que alguns indivíduos pareçam estar invertidos, como um médico negro, ou uma pessoa em situação de rua com fenótipos brancos de olhos azuis. Em vista do processo para causar espanto ou para passar naturalidade, é construído, com a ajuda do racismo, para demonstrar como o racismo se espalha e se naturaliza, Almeida utiliza-se da seguinte argumentação

[...] o racismo, enquanto processo político e histórico, é também um processo de constituição de subjetividades, de indivíduos cuja consciência e afetos estão de algum modo conectados com as práticas sociais. Em outras palavras, o racismo só consegue se perpetuar se for capaz de: 1. produzir um sistema de ideias que forneça uma explicação “racional” para a desigualdade racial; 2. constituir sujeitos cujos sentimentos não sejam profundamente abalados diante da discriminação e da violência racial e que considerem “normal” e “natural” que no mundo haja “brancos” e “não brancos” (Almeida, 2019, p. 40-41, grifos meus).

Em outras palavras, o racismo se espalha mediante a naturalização e o estranhamento de determinadas situações do cotidiano, porém, para que haja toda a naturalização e

estranhamento, é necessária uma construção lógica e ideológica racista para que o racismo se estruture na sociedade e entre sorrateiramente dentro da subjetividade dos indivíduos e molde seus afetos e consciência. E, claro, também uma estrutura, um modo material de produzir a vida que reforce todas as concepções criadas por determinados processos históricos e políticos racistas de forma concreta, no caso, o capitalismo e, antes, do colonialismo, como já visto.

Como visto, para firmar um modelo societário no qual a exploração de determinados grupos étnicos é naturalizada, é necessária uma construção lógica e ideológica que aborde esta exploração de maneira natural e positiva, nesse sentido, o racismo e a ideologia andam de mãos dadas e são bem aceitos em um sistema que teve como base material a escravização de corpos negros e nativos.

Se tomarmos ideologia como algo que cria ilusões sobre a realidade, ou que exerce influência sobre nossa visão sobre ela, para acabar com a ideologia racista bastaria demonstrar, por meios científicos e filosóficos – como já foi feito – que não existem raças humanas e sim etnias, o que acabaria com toda a falsa fundamentação teórica racista – como já acabou – e o racismo simplesmente pararia de existir, assim como seus/suas adeptos/as deixariam de ser racistas; porém, não é bem assim que ocorre. O racismo e sua ideologia, vistos de uma perspectiva individual, no caso sendo resolvidos de maneira somente educacional, desconsideram que o problema não se trata de somente daquilo que é ensinado na instituição escolar, ele vai além, o racismo é estrutural, o que faz com que sua ideologia não esteja somente de forma consciente impregnada na subjetividade; mas normalize sua existência de tal forma que atinge o inconsciente. Muitas vezes, somos inconscientemente racistas.

Sobre esta relação de racismo e inconsciência, Almeida (2019) vai demonstrar que, na verdade, o racismo não é só uma ideologia que distorce e falseia a realidade (individual), mas a ideologia racista, quando vista de maneira estrutural/institucional, é perigosa no sentido de que **ela molda também o inconsciente**, o que explica a ideia desenvolvida sobre o fato de que, mesmo inconscientemente, certas pessoas em determinadas posições políticas e históricas, nos causem estranheza ou indiferença, mesmo que não nos consideremos racistas. Por isso, utilizando ideias de Bethencourt (2017) e Scholz (1996), Almeida (2019) afirma

[...] para as visões que consideram o racismo um fenômeno institucional e/ou estrutural, mais do que a consciência, *o racismo como ideologia molda o inconsciente*. Dessa forma, a ação dos indivíduos, ainda que conscientes, ‘se dá em uma moldura de sociabilidade dotada de constituição historicamente inconsciente’. Ou seja, a vida cultural e política no interior da qual os indivíduos se reconhecem enquanto sujeitos autoconscientes e onde formam os seus afetos é constituída por padrões de clivagem racial inseridos no imaginário e em práticas sociais cotidianas. Desse modo, a vida ‘normal’, os afetos e as ‘verdades’ são, inexoravelmente,

perpassados pelo racismo, que não depende de uma ação consciente para existir (Almeida, 2019, p. 41).

Ou seja, no cotidiano, quando no relacionamos socialmente, quando vamos às compras, a festas e shows, votamos, passeamos, vivemos a vida, fazemos escolhas, somos inconscientemente influenciados por diversos fatores que moldam nossas vidas; esses fatores modelam nossos pensamentos e atos mesmo que não estejamos conscientes. O fenômeno do racismo é um desses, um fenômeno que reproduzimos sim de forma consciente, há indivíduos extremamente racista e conscientes disto, porém, há indivíduos, no caso a grande maioria, que reproduzem o racismo de maneira inconsciente, devido à forma como o fenômeno se manifesta, naturalizamos e tomamos como verdades diversos fatores da vida que, se analisados de forma material, se tornaria possível desvelar e resolver. Tendo essa concepção em mente, da inconsciência do racismo, e sabendo que as instituições reproduzem o racismo de maneira histórica e política, efetivamente precisamos colocar as instituições pelas quais passamos como ferramentas para normalizar e deixar cada vez mais “natural” certos tipos de pensamento acerca de determinadas etnias que são racializadas.

Nos pressupostos de Almeida (2019, p. 41), “pessoas racializadas são formadas por condições estruturais e institucionais. Nesse sentido, podemos dizer que é o racismo que cria a raça e os sujeitos racializados”. Inclusive, é importante destacar que, do mesmo modo que indivíduos negros independentemente de se assumir negros ou não sofrem com o racismo, de forma inconsciente indivíduos considerados brancos também podem ser beneficiados pela cor da pele mesmo que não saibam de seus privilégios de forma consciente ou não os utilizem a seu favor de forma consciente. Portanto,

O racismo constitui todo um complexo imaginário social que a todo momento é reforçado pelos meios de comunicação, pela indústria cultural e pelo sistema educacional. Após anos vendo telenovelas brasileiras, um indivíduo vai acabar se convencendo de que mulheres negras têm uma vocação natural para o trabalho doméstico, que a personalidade de homens negros oscila invariavelmente entre criminosos e pessoas profundamente ingênuas, ou que homens brancos sempre têm personalidades complexas e são líderes natos, meticolosos e racionais em suas ações. **E a escola reforça todas essas percepções ao apresentar um mundo em que negros e negras não têm muitas contribuições importantes para a história, literatura, ciência e afins, resumindo-se a comemorar a própria libertação graças à bondade de brancos conscientes** (Almeida, 2019, p. 41-42, grifos meus).

Bom, levando em consideração esses pressupostos de que o racismo molda de forma complexa e intensa todo o imaginário social com a ajuda de diversas instituições, como a escola, a indústria da comunicação e a indústria cultural. Não seria possível chegar à conclusão de que essas instituições, na verdade, estão somente retratando a realidade ao invés de distorcê-

la? Visto que mulheres negras são realmente a maioria no trabalho doméstico, homens pretos/pobres são esmagadora maioria nos sistemas penitenciários e homens brancos são a maioria em cargos de poder? Baseados nestas representações feitas pelo sistema educacional e a indústria cultural, que moldam o imaginário social ao longo do tempo, não seria possível questionar se essas representações só estão retratando a realidade de negros/as e brancos/as no Brasil? Não, as instituições não estão somente retratando a realidade, para Silvio Almeida (2019) a resposta é não. Segundo ele, essas representações sociais, feitas pelo sistema educacional e pela indústria cultural, na verdade, são uma representação do imaginário social acerca de pessoas negras que todo o sistema racista quer que seja inserido no inconsciente para que continue a ser reproduzido. O que nos é apresentado nas telenovelas, escolas e demais instituições, sobre os/as negros/as, não é a realidade, mas uma representação do imaginário social acerca de pessoas negras. Representação, esta, que se perpetua ao longo dos anos e vai criando “verdades”, “estigmas”, “preconceitos” e “discriminações raciais” naturalizados, de maneira que começam a validar, consciente e inconscientemente, todo um sistema de exploração e miséria que dilacera alguns grupos racializados (não-brancos) e exalta outros grupos também racializados (brancos). Ou seja, ***“a ideologia, portanto, não é uma representação da realidade material, das relações concretas, mas a representação da relação que temos com essas relações concretas”*** (Almeida, 2019, p. 4, grifos meus).

Em palavras distintas, quando falamos em ideologia, podemos dizer que ela não é um espelho fiel da realidade concreta que nos cerca, não é uma simples cópia ou descrição objetiva das coisas como elas são. A ideologia pode ser entendida como uma lente por meio da qual interpretamos subjetivamente o mundo concreto. Embora não seja objetiva ou material em si, ela exerce influência direta sobre a forma como percebemos e compreendemos a realidade. No caso do racismo, a ideologia racista funciona justamente como esse filtro: ela leva o indivíduo a enxergar as pessoas negras como naturalmente pobres e a considerar essa situação como parte da “ordem correta” da sociedade. Assim, aquele que está condicionado por essa ideologia, ainda que se depare repetidas vezes com os mesmos fatos, dificilmente desenvolverá senso crítico para questionar determinadas situações de desigualdade, pois já as interpreta de forma enviesada. Para Almeida (2019, p. 43) “Dizer que nossa visão sobre a sociedade não é um reflexo da realidade social, mas a representação de nossa relação com a realidade, faz toda a diferença”. E acrescenta

Isso faz da ideologia mais do que um produto do imaginário; **a ideologia é, antes de tudo, uma prática.** Para nos convenceremos de que existem lugares de negro e lugares de branco na sociedade, ou no mínimo não nos espantarmos com essa constatação,

não basta ler os livros de autores racistas como Gobineau, Nina Rodrigues ou Oliveira Vianna. É necessário, por exemplo, que, ao frequentar a escola, as lições desses autores racistas sejam acompanhadas de uma realidade em que os professores sejam brancos, os alunos sejam brancos e as pessoas consideradas importantes sejam igualmente brancas. Da mesma forma, o imaginário em torno do negro criminoso representado nas novelas e nos meios de comunicação não poderia se sustentar sem um sistema de justiça seletivo, sem a criminalização da pobreza e sem a chamada “guerra às drogas”, que, na realidade, é uma guerra contra os pobres e, particularmente, contra as populações negras. Não seria exagero dizer que o sistema de justiça é um dos mecanismos mais eficientes na criação e reprodução da raça e de seus múltiplos significados. Ademais, a própria indiferença teórica sobre a desigualdade racial nos campos político e econômico é fundamental para constituir um imaginário racista, pois, assim, sem críticas ou questionamentos, a discriminação racial ocorrida nas relações concretas aparecerá à consciência como algo absolutamente “normal” e corriqueiro (Almeida, 2019, p. 43, grifos meus).

Em outros termos, não há como existir estereótipos reproduzidos por instituições sem que haja algo na realidade concreta que os inspire, não é possível, para a mídia e a escola, reproduzir estereótipos de raça e dos respectivos lugares que elas ocupam, se não houvesse racialização no cotidiano, na concretude da realidade. Por isso, a ideologia é uma prática, ela é meticulosamente construída e espalhada, e exatamente por isso o racismo é estrutural, justamente pelo fato de como a sociedade capitalista se organizou para que os/as negros/as fossem, de toda maneira possível estereotipados/as, a ideologia, sendo racista ou não, nas palavras de Fields (1990), citada por Almeida (2019, p. 43) “o racismo é uma ideologia, desde que se considere que toda ideologia só pode subsistir se estiver ancorada em práticas sociais concretas”.

Ao discutir o racismo como uma ideologia construída pela prática – isto é, como uma visão distorcida da realidade concreta –, Almeida (2019) oferece o exemplo das mulheres negras. Se essas mulheres tivessem ampla representação política, voz ativa, acesso a melhores empregos e oportunidades, além de reconhecimento social em condições de igualdade com os homens brancos, suas representações racializadas em novelas ou outros meios artísticos despertariam protestos, indignação e resistência, sendo vistas como representações fantasiosas e distorcidas de uma realidade distante. No entanto, justamente porque a ideologia racista cumpre o papel de deturpar a percepção social, a precarização da vida das mulheres negras é naturalizada: trabalhos extremamente mal remunerados, ou mesmo não remunerados, são vistos como “normais” e aceitáveis. Em casos ainda mais extremos, aqueles mais profundamente imersos nessa ideologia chegam a acreditar que tais ocupações seriam as mais adequadas para essa etnia.

O significado das práticas discriminatórias pelas quais o racismo se realiza é dado pela ideologia. **Nossa relação com a vida social é mediada pela ideologia, ou seja, pelo imaginário que é reproduzido pelos meios de comunicação, pelo sistema**

educacional e pelo sistema de justiça em consonância com a realidade. Assim, uma pessoa não nasce branca ou negra, mas torna-se a partir do momento em que seu corpo e sua mente são conectados a toda uma rede de sentidos compartilhados coletivamente, cuja existência antecede a formação de sua consciência e de seus afetos.

Pessoas negras, portanto, podem reproduzir em seus comportamentos individuais o racismo de que são as maiores vítimas. Submetidos às pressões de uma estrutura social racista, o mais comum é que o negro e a negra internalizem a ideia de uma sociedade dividida entre negros e brancos, em que brancos mandam e negros obedecem. Somente a reflexão crítica sobre a sociedade e sobre a própria condição pode fazer um indivíduo, mesmo sendo negro, enxergar a si próprio e ao mundo que o circunda para além do imaginário racista. **Se boa parte da sociedade vê o negro como suspeito, se o negro aparece na TV como suspeito, se poucos elementos fazem crer que negros sejam outra coisa a não ser suspeitos, é de se esperar que pessoas negras também achem negros suspeitos, especialmente quando fazem parte de instituições estatais encarregadas da repressão, como é o caso de policiais negros** (Almeida, 2019, p. 43, grifos meus).

Explicitando de outra maneira, o racismo cria o conceito de raça e define nos indivíduos seus afetos e sua consciência; a questão da ideologia molda o inconsciente das pessoas, fazendo com que o negro seja racista e naturalize o racismo mesmo que não saiba o que está fazendo, além de fazer com que torça, com todas as forças e sem saber, por sua própria derrota. Almeida (2019) cita um exemplo de Stokely Carmichael (2017), em que ele usa o exemplo do Tarzan para mostrar como o racismo pode ser nocivo e, ao mesmo tempo, quase imperceptível, pois quando era pequeno, Carmichael via o Tarzan, homem branco, combatendo os/as selvagens (negros/as) de determinada região, o que o fazia torcer para o homem branco, para que matasse os/as negros/as, mesmo que em uma ilustração televisiva, o que, na verdade, o fazia torcer contra ele mesmo, pedir que um homem branco o matasse, pois não se tratava ali só de uma ficção, mas um imaginário social que seria moldado nele mesmo, o que traria traumas e consequências mesmo que inconscientes para ele na prática, inclusive, nesta citação, o mesmo afirma que esses danos e naturalizações são possíveis de serem revertidos porém levam tempo.

3.4.2.2. Ideologia, racismo e ciência: não existe racismo sem teoria e sem base material

Outro ponto importante a ser destacado sobre a ideologia e o racismo é que não é só por pensamentos populares que o racismo se espalha e torna-se uma norma social; não é somente pelos veículos de comunicação e cultura que preconceitos são espalhados; existe contribuição científica para isso. A ciência também pode moldar ideias racistas para atender a certas necessidades materiais de determinados grupos que detêm o poder. Defender o racismo de maneira estrutural é dispensar qualquer tipo de desculpa, como o racismo ser alguma irracionalidade, além de piadas, modismos, misticismos que podem ajudar a espalhá-lo. O

racismo conta com uma teoria para sua propagação, como afirmam Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein (2010, p. 32), “não há racismo sem teoria”. Não é possível que nada se torne ideológico se não houver um trabalho científico que, de alguma maneira, justifique ou tente justificar a sua existência, como exemplifica Almeida (2019, p. 44) “De fato, tão importantes quanto as narrativas da cultura popular na produção do imaginário, são as teorias filosóficas e científicas”.

Em relação ao poder da filosofia e da ciência, Almeida (2019) relata que a ciência não só tem o poder de construir instrumentos e teorias como pode, mediante a autoridade que lhe é atribuída, afirmá-las como verdade; uma verdade que somente um número restrito de pessoas terá capacidade técnica para refutar. Em regra, os únicos capazes de refutar teorias que geram verdades científicas são pessoas que também estão inseridas no contexto acadêmico, que é, no caso, somente uma pequena porcentagem da população. Então, as verdades científicas se espalham mais por uma questão de autoridade, de ter tomado para si o discurso sobre a verdade. E, no caso do racismo, para Almeida (2019), a reflexão de Eginardo Pires (1979, p. 16), se faz importante, pois, para ele:

[...] uma ideologia conservadora impera não apenas pela força de seus argumentos, mas também pelos recursos materiais de que dispõem as forças a quem ela serve, quando se trata de excluir ou limitar a presença dos que sustentam teses opostas, nos lugares onde se realiza a atividade social de produção e difusão de conhecimentos.

Em outros termos, o racismo ganha força não só por ser uma ideologia propagada pela ciência e filosofia da força dominante, ele ganha força por ter suporte material, por ter recursos dados pela elite dominante para que se propague, ou seja, é fornecido todo um suporte filosófico e material para que a ideologia racista se propague pela sociedade. Em adição,

Por isso, não se pode desprezar a importância dos filósofos e cientistas para construção do colonialismo, do nazismo e do *apartheid*. O racismo é, no fim das contas, um sistema de racionalidade, como nos ensina o mestre Kabengele Munanga ao afirmar que o “preconceito” não é um problema de ignorância, mas de algo que tem sua racionalidade embutida na própria ideologia (Munanga, 1998 *apud* Almeida, 2019, p. 45).

Em outras maneiras de dizer, o racismo não é somente passado pela irracionalidade ou ignorância, nem por uma questão de cultura popular; mas foi moldado academicamente. A ciência contribuiu para todo um sistema de racionalidade racista, que teve incentivo e investimento teórico e material para poder ser dominante na concretude do cotidiano para atender a interesses de determinados grupos, e essa racionalidade racista se espalhou pelas

instituições. Pela produção da ciência, o racismo pôde ser aprofundado e apreendido com mais intensidade pelo mundo.

Assim, com o racismo tomando forma como ciência e se espalhando, no caso brasileiro não seria diferente. Aqui, segundo Almeida (2019), o racismo encontrou um aliado indispensável para seu desenvolvimento e disseminação, a educação, mais especificamente as faculdades de medicina, as escolas de direito e os museus de história natural, que, conforme Schwarcz (2014), foram contribuintes para a difusão de ‘verdades’ errôneas a respeito de raças. Além de que, no século XX, o discurso antropológico da democracia racial brasileira, por meio da junção cultura e ciência, aprofundou o racismo e validou práticas racistas no cotidiano.

Para Almeida (2019), o racismo criado pela ciência e misturado com cultura, disseminado a partir da educação, no caso brasileiro, saiu de manifestações explícitas e escancaradamente racistas, para ganhar um toque mais fino, mais sutil. Isso se dá ao fato de que, quando as relações econômicas de exploração se complexificam, o racismo e os discursos que o nutrem também precisam se modificar e se complexificar para acompanhar as mudanças sociais, e as mudanças e sofisticações do sistema de exploração ascendente para que a elite continue fazendo o uso do racismo para dominar histórica e politicamente determinados grupos. Em complemento, Silvio Almeida (2019) pontua:

A substituição do racismo científico e do discurso da inferioridade das raças pelo “relativismo cultural” e pelo “multiculturalismo” não se explica por uma “revolução interior” ou por uma “evolução do espírito”, mas por mudanças na estrutura econômica e política que exigem formas mais sofisticadas de dominação. O incremento das técnicas de exploração econômica é acompanhado de uma evolução das técnicas de violência e opressão, dentre as quais, o racismo (Almeida, 2019, p. 45-46).

Em outras palavras, o racismo e o modo de exploração capitalista, quando estão pertos de entrar em crise, encontram maneiras de se reinventar, por mais que permaneçam com os mesmos fundamentos e regras, constroem um novo rosto, uma nova maneira de interagir na concretude. Para exemplificar como funciona essa relação entre a complexificação e sofisticação dos sistemas políticos e econômicos que influenciam na ideologia e na dominação, Almeida (2019, p.46) fundamenta-se em Fanon (1980, p. 39) e pontua “Em uma sociedade que se apresenta como globalizada, multicultural e constituída de mercados livres, “o racismo já não ousa se apresentar sem disfarces”. E, ainda mais,

[...] a evolução das técnicas de produção, a industrialização, aliás limitada, dos países escravizados, a existência cada vez mais necessária de colaboradores impõem ao ocupante uma nova atitude. A complexidade dos meios de produção, a evolução das

relações econômicas, que, quer se queira quer não, arrasta consigo a das ideologias, desequilibram o sistema. O racismo vulgar na sua forma biológica corresponde ao período de exploração brutal dos braços e pernas do homem. A perfeição dos meios de produção provoca fatalmente a camuflagem das técnicas de exploração do homem, logo, das formas de racismo (Fanon, 1980, p. 36 *apud* Almeida, 2019, p.46)

Em confluência com o exposto, é pelo disfarce e pela sutileza que o racismo se espalha e complexifica as relações sociais; sai da brutalidade da exploração explícita de mão de obra escravizada e vai para a exploração sofisticada do capitalismo moderno; não impõe mais a posse sobre a mão de obra, mas disponibiliza serviços análogos à escravidão; oferece emprego, mas não os meios de transporte; extingue, em tese, o trabalho não remunerado, porém cumpre um pagamento irrisório para a sobrevivência do trabalhador; fornece educação gratuita, porém exige qualificação paga para assumir postos de trabalho com salário digno. Da escravidão ao capitalismo, a situação da classe trabalhadora ainda é a mesma, a extrema exploração de sua mão de obra, e, ao tratar da classe trabalhadora brasileira, ainda conta com a extrema desvalorização e desumanização do/a trabalhador/a com base em sua cultura e cor de pele.

Nas palavras de Almeida (2019), é de modo sofisticado que o racismo passa da destruição das culturas e dos corpos com ela identificados para a domesticação de culturas e de corpos. É certo, também, que o racismo não deixou de se manifestar violentamente, gerando extermínio; todavia, quando a superioridade econômica e racial se estabelece a partir da desumanização, o próximo passo do racismo é enquadrar os sujeitos e grupos racializados em uma espécie de condição humana inferior, o que pode se denominar *sujeito colonial*; tornar um indivíduo colonial é fazer com que sua cultura não precise ser destruída, mas controlada. Assim, é mais inteligente determinar qual o valor da cultura e seu significado do que a exterminar e causar revolta de massas.

Em outras palavras, com a grande capacidade de absorção de conflitos do sistema político e econômico atual, não é preciso mais destruir e dizimar populações e suas culturas, é mais eficaz dar valor econômico a elas, de forma que possam ser comercializadas e, mais que isso, possam ser controladas e esvaziadas de sentido crítico/revolucionário. Ao invés de ser um período colonial, as pessoas dominadas e suas culturas passam a ser uma espécie de sujeito colonial, um sujeito que tem sua cultura controlada e ressignificada de modo que seja possível vender e controlar. Para sintetizar esta ideia de dominação sofisticada e do sujeito colonial, Almeida (2019, p. 47) utiliza-se de Fanon (1980, grifos meus) novamente e relata que

Para Fanon, nesse estágio “o rigor do sistema torna supérflua a afirmação cotidiana de uma superioridade”. O que Fanon chama de “rigor” pode ser entendido como a capacidade do sistema econômico e político absorver de modo cada vez mais eficiente

os conflitos, inclusive os raciais. **Mesmo que possam ser consideradas perigosas, pois oferecem possibilidades contestadoras de leitura de mundo e da ordem social vigente, as culturas negra ou indígena, por exemplo, não precisam ser eliminadas, desde que seja possível tratá-las como “exóticas”.** O exotismo confere valor à cultura, cujas manifestações serão integradas ao sistema na forma de mercadoria. Desse modo, o cinema, a literatura, a música e as artes plásticas não precisam negar a existência do racismo; pelo contrário, produções artísticas de grande repercussão tratam do racismo e do sofrimento por ele provocado de modo direto. **Não é apenas extirpando a cultura que o racismo se apresenta, mas “desfigurando-a” para que a desigualdade e a violência apareçam de forma “estilizada”, como “tema de meditação” ou “peça publicitária”, e possam assim ser integradas à normalidade da vida social.**

Ou seja, o racismo perpetua-se por meio da construção e da reconstrução de um sistema de crenças que associa características físicas e culturais à noção de raça e justifica as desigualdades sociais a partir dessa associação. O liberalismo, em conjunto com o racismo, molda um sistema perversamente complexo e inteligente que consegue comercializar e lucrar até com elementos que, em teoria, seriam contestadores e subversivos. Dentro deste sistema racista, culturas minoritárias podem ser apropriadas e transformadas em produtos de consumo, perdendo sua força crítica, a estetização da dor e da exploração tornam as pessoas mais suscetíveis a aceitarem e absorver as condições impostas no cotidiano. Essa construção ideológica serve para naturalizar privilégios e manter as relações de poder existentes. Nas palavras de Silvio Almeida (2019, p. 47)

A permanência do racismo exige, em primeiro lugar, a criação e a recriação de um imaginário social em que determinadas características biológicas ou práticas culturais sejam associadas à raça e, em segundo lugar, que a desigualdade social seja naturalmente atribuída à identidade racial dos indivíduos ou, de outro modo, que a sociedade se torne indiferente ao modo com que determinados grupos raciais detêm privilégios.

Em resumo, o racismo necessariamente precisa que certos indivíduos estejam ligados a determinadas manifestações culturais e características biológicas para existir e, além disso, ele precisa, principalmente, da indiferença; indiferença de determinados grupos para manterem certos privilégios e indiferença com outros para não possuírem privilégio algum, claro, dentro do que é considerado ser privilegiado/a pela economia, política e histórica do sistema vigente. O sistema capitalista sofisticou sua exploração de tal maneira que não precisa mais destruir de forma explícita os/as que se revoltam contra ele; ele assimila não só a cultura dos indivíduos mas suas críticas e reivindicações, tornando-as exóticas, folclóricas, quase como um espetáculo que não é deve ser tratado com seriedade; faz da arte e da cultura não um símbolo de subversão contra hegemônica, mas uma forma de distração momentânea, em que o/a espectador/a chega até a concordar com as críticas feitas em uma apresentação de rap, samba, ou em protestos e

marchas, desde que, assim que as manifestações acabem, o/a mesmo/a trabalhador/a volte a sua rotina normal de superexploração, sem questionar o sistema vigente. Assim dizendo, perigosas para o sistema racista são as manifestações culturais que constroem consciência de classe e estimulam para além da ideologia dominante, caso contrário, serão somente manifestações em prol do sistema dominante.

3.4.3 Racismo e política: racismo como ferramenta de manutenção de poder por meio do Estado

3.4.3.1 Teorias sobre Estado: função, origem e constituição

Seguindo, já explicada a relação do racismo com a economia e a ideologia, e já explicitado como esses dois fatores influenciam na construção de uma dominação histórica e política, é indispensável entender a relação do racismo com a política e com o Estado, pois, como afirma Almeida (2019, p. 54) “[...] se consideramos o racismo um processo histórico e político, a implicação é que precisamos analisá-lo sob o prisma da institucionalidade e do poder”. Com quem mais estaria o poder em uma sociedade democrática, se não com o Estado? Inclusive, a absorção de conflitos e a concentração de poder encontram-se, inevitavelmente, na instituição estatal, o que demonstra que Estado e racismo, de alguma maneira, estão intimamente relacionados, visto que o racismo configura dominação e dominação precisa de poder ideológico e material para surtir efeito.

No mundo moderno, a institucionalidade e o poder político, em sua grande maioria, estão concentrados no Estado; claro que os movimentos sociais e os indivíduos também movimentam a política, porém o Estado é o grande concentrador de poder, dito isso, “o racismo não poderia se reproduzir se, ao mesmo tempo, não alimentasse e fosse também alimentado pelas estruturas estatais” (Almeida, 2019, p. 54).

É por meio do Estado que a classificação de pessoas e a divisão dos indivíduos em classes e grupos é realizada. Os regimes colonialistas e escravistas, o regime nazista, bem como o regime do apartheid sul-africano não poderiam existir sem a participação do Estado e de outras instituições como escolas, igrejas e meios de comunicação.

Em termos distintos, a hierarquização de pessoas, a racialização de grupos étnicos, o extermínio em massa de diversos indivíduos estigmatizados por suas características e culturas não é possível apenas por atos individuais ou ideias de pequenos grupos; as grandes atrocidades modernas têm sempre as mãos do Estado. O racismo só é propagado em larga escala pois está

no Estado e usa de suas ferramentas para se dissipar. Exatamente por isso que, para Almeida (2019, p. 54), em acordo com Goldberg (2002), “o racismo não é um dado acidental, mas é um elemento constitutivo dos Estados modernos”.

Sendo o racismo um elemento constitutivo do Estado, seria impossível elaborar teorias para a sua resolução sem pensar no que é o Estado, qual sua relação com a questão racial, e refletir a respeito do poder e violência que o Estado exerce sobre os indivíduos racializados, indivíduos estes que ele deveria prover cuidado e direitos. Os pensamentos sobre o que é Estado e qual sua relação com a questão de raça é uma discussão que foi realizada por diversos teóricos, alguns com perspectivas liberais e outros com perspectivas materiais. Acerca das teorias liberais, parafraseando os conhecimentos de Caldas (2018), Silvio Almeida (2019, p.55) deixa a seguinte afirmação:

Nas teorias liberais sobre o Estado há pouco, senão nenhum, espaço para o tratamento da questão racial. O racismo é visto como uma irracionalidade em contraposição à racionalidade do Estado, manifestada na impessoalidade do poder e na técnica jurídica. Nesse sentido, raça e racismo se diluem no exercício da razão pública, na qual deve imperar a igualdade de todos perante a lei. Tal visão sobre o Estado se compatibiliza com a concepção individualista do racismo, em que a ética e, em último caso, o direito, devem ser o antídoto contra atos racistas.

Em acordo, Almeida (2019, p. 55) ainda complementa dizendo que “sob este prisma, a tarefa de uma sociedade democrática, mais do que combater o racismo, é eliminar o peso da raça sobre a liberdade dos indivíduos, dismantelar os privilégios raciais e instituir o “império da lei”. O que significa que, na perspectiva liberal, a igualdade entre as pessoas e a liberdade individual está em primeiro lugar; eles partem deste pressuposto e veem, na lei, o antídoto contra o racismo. Claro que criar mecanismos para punir atos racistas é uma medida importante, porém, não é a única medida para solucionar problemas relacionados à racialização dos indivíduos. Isso porque o racismo não é um fator de irracionalidade e ignorância; é, na verdade, um ato e um processo político e histórico de manutenção de privilégios e conquista de poder, por isso, não é possível partir do pressuposto de que todos/as são iguais teoricamente, quando, na realidade, material e concreta não somos.

Devido a este fato é que não podemos falar em racismo só como um problema ético e moral, “as teorias que analisam o Estado do ponto de vista da ética se restringem a descrever aspectos institucionais ou jurídicos da organização política, ou não conseguem fornecer explicações suficientes sobre a relação entre raça e política” (Almeida, 2019, p. 55), isto porque estão focadas em falar sobre a ética e quais seus caminhos e não se debruçar na questão racial e os problemas materiais que a atingem.

Ao contrário do que pensam as teorias e teólogos liberais, é falando exatamente das questões materiais que envolvem o Estado que podemos nos aprofundar no debate racial, inclusive, para Almeida (2019, p. 56), de acordo com os conhecimentos de Hirsch (2010), no livro *Teoria materialista do Estado*: “Uma definição de Estado que pode contemplar a questão racial em termos estruturais nos é fornecida por Joachim Hirsch, para quem o Estado é a “condensação material de uma relação social de força”.

Ou seja, sendo o Estado a condensação material de uma relação social de força, compreendemo-lo como a expressão material das desigualdades sociais e das relações de poder que existem em uma determinada sociedade. O Estado é, portanto, instrumento de dominação, um legitimador de desigualdades e um espaço no qual ocorrem embates e conflitos sociais de grupos sociais distintos; para ter acesso a esse poder material, a instituição Estatal é concentrada. Sendo o Estado tudo isto, ele é essencial para o funcionamento do capitalismo, sem Estado não existe modelo capitalista que possa se sustentar. Nas palavras de Silvio Almeida (2019, p. 58):

O papel do Estado no capitalismo é essencial: a manutenção da ordem – garantia da liberdade e da igualdade formais e proteção da propriedade privada e do cumprimento dos contratos – e a “internalização das múltiplas contradições”, seja pela coação física, seja por meio da produção de discursos ideológicos justificadores da dominação.[...] Portanto, a atuação do Estado, como a forma política da sociedade capitalista, está histórica e logicamente conectada com a reprodução das outras formas sociais do capitalismo: a forma-mercadoria (propriedade privada), a forma-dinheiro (finanças) e a forma-jurídica (liberdade e igualdade).

Em outros termos, o Estado não é só algo que cumpre direitos e privilégios de uma determinada classe, ele é também um mediador e regulador para que haja mecanismos suficientes para assegurar que todos os indivíduos inseridos em uma determinada nação tenham um determinado espaço para desenvolver sua liberdade, a partir da compra, da troca e de sua propriedade, e assim possam, harmoniosamente, conviver em coletividade; o Estado, assim, funciona como um regulador das interações sociais, sendo elas brandas ou conflituosas.

Dito de outro modo, o Estado não pertence a uma só classe e nem cumpre somente o papel de advogar a favor do grupo dominante que está em sua posse; ele é um espaço a ser disputado, tanto pela classe dominante e seus grupos quanto pela classe trabalhadora e seus representantes; ele não é só um elemento que cumpre direitos e privilégios de uma determinada classe, é, também, um mecanismo mediador e regulador que assegura e media os interesses para que todos tenham, em teoria, um determinado espaço e influência e possam

harmoniosamente conviver em sociedade, o Estado funciona como um regulador das interações sociais, sendo elas brandas ou conflituosas.

O Estado, desse modo, não é um mero instrumento dos capitalistas. Pode-se dizer que o Estado é de classe, mas não de uma classe, salvo em condições excepcionais e de profunda anormalidade. Em uma sociedade dividida em classes e grupos sociais, o Estado aparece como a unidade possível, em uma vinculação que se vale de mecanismos repressivos e material-ideológicos. E quando a ideologia não for suficiente, a violência física fornecerá o remendo para uma sociedade estruturalmente marcada por contradições, conflitos e antagonismos insuperáveis, mas que devem ser metabolizados pelas instituições – o poder judiciário é o maior exemplo dessa institucionalização dos conflitos. Esses fatores explicam a importância da construção de um discurso ideológico calcado na meritocracia, no sucesso individual e no racismo a fim de naturalizar a desigualdade (Almeida, 2019, p. 60).

Em outros termos, esse material ideológico, essa força violenta (ideologia) que é usada em alternativa à repressão física é uma mistura de meritocracia, sucesso individual e racismo para naturalizar as desigualdades e tentar disfarçar conflitos sociais diversos dos mais amplos aspectos de nossa sociedade. Segundo Almeida (2019), é importante destacar que, por mais que haja problemas sociais diversos acerca da forma capitalista e do sistema de classes pelo modo como conhecemos; como conflitos sexuais, culturais etc. Hoje, para entender o sistema de classes, o Estado e sua política, é necessário entender como funcionam as questões raciais e de gênero, isso porque estão ligadas a uma estrutura de dominação histórica e política em prol do capitalismo. Nas palavras de Hirsch (2010, p. 37) “há, portanto, um nexos estrutural entre as relações de classe e a constituição social de grupos raciais e sexuais que não pode ser ignorado”. Ou seja, para entendermos realmente as questões ligadas à classe trabalhadora e entendermos o papel do Estado, sua influência sobre elas e sua relação íntima com o capital racista, é necessário entender os componentes da classe trabalhadora, até porque

[...] as classes quando materialmente consideradas também são compostas de mulheres, pessoas negras, indígenas, gays, imigrantes, pessoas com deficiência, que não podem ser definidas tão somente pelo fato de não serem proprietários dos meios de produção. [...] Para entender as classes em seu sentido material, portanto, é preciso, antes de tudo, dirigir o olhar para a situação real das minorias (Almeida, 2015, p.747-767 *apud*, Almeida, 2019, p. 61).

Em resumo, entender as minorias é compreender quem forma as classes trabalhadoras, quem elas são, que cor elas têm, que fé confessam, dentre outras variedades. É extremamente importante para a compreensão das classes e, mais que isso, para a compreensão dos conflitos sociais, para o funcionamento do Estado e da estrutura social, compreender quem são os

explorados pelo capitalismo em determinada nação e período histórico para associar qual é o grupo étnico que está subjugado pelo poder do Estado e qual está disputando o poder do Estado.

3.4.3.2 Retomando racismo e nacionalismos com ênfase em sua importância para a formulação do Estado: paradoxo de exclusão e inclusão

Adiante, para compreender a formulação do Estado, Almeida (2019) afirma que, para formar um Estado e criar uma organização entre os indivíduos de forma que se identificassem uns com os outros, um processo interessante de aproximação teve de ocorrer, principalmente ao tratar da formulação brasileira, em que o conflito étnico sempre foi extremamente forte. Para unir o Brasil como nação, foi necessário, então, o **nacionalismo**. Este sentimento de unidade (nacionalismo) que se insere no sujeito tem o objetivo de inculcar uma noção de coletivo; a ideia de nação ajuda a unir, dentro de um mesmo território, pessoas dos mais diferentes jeitos e costumes, para que, assim, formem uma sociedade, o que, conseqüentemente, forma um Estado e suas instituições. “A ideologia nacionalista é central para a construção de um discurso em torno da unidade do Estado a partir de um imaginário que remonte a uma origem ou a uma identidade comum” (Almeida, 2019, p. 61).

O nacionalismo é o solo sobre o qual indivíduos e grupos humanos renascem como parte de um mesmo povo, no interior de um território e sob poder de soberania. Haverá a destruição, a dissolução e a incorporação de tradições, costumes e culturas regionais e particulares que, eventualmente, entrarão em choque com o Estado-nação. Daí ser possível concluir que a nacionalidade, que se manifesta como “orgulho nacional”, “amor à pátria”, “espírito do povo”, é resultado de práticas de poder e de dominação convertidas em discursos de normalização da divisão social e da violência praticada diretamente pelo Estado, ou por determinados grupos sociais que agem com o beneplácito estatal (Almeida, 2019, p. 62).

Em outros termos, o nacionalismo é algo que cria consensos, união e uma identidade comum a diversos indivíduos, porém, é uma relação ambígua entre união e destruição; isso porque, de um lado, o nacionalismo, a inserção de um pensamento coletivo de nação, criam um sentimento de pertencimento e unidade, ao mesmo tempo que leva diversidades étnicas a serem suprimidas, o que pode ocasionar violência e regimes autoritários com discursos de ordem em prol da salvação nacional. Por último, mas não menos importante, o nacionalismo, o sentimento de pertencer à determinada nação, não é espontâneo, é, na verdade, um sentimento construído para que os interesses de determinado grupo no poder possam, pela absorção de conflitos, ser executados com mais facilidade.

No Brasil, por exemplo, o discurso da democracia racial, amplamente difundido pelo Estado, a “incorporação da cultura negra como identidade nacional”, só surge com o intuito de evitar conflitos na constituição de um modelo de produção capitalista que necessitava de mão de obra barata. Por isso,

Do mesmo modo que o nacionalismo cria as regras de pertencimento dos indivíduos a uma dada formação social, atribuindo-lhes ou reconhecendo-lhes determinada identidade, pela mesma lógica, também cria regras de exclusão. Tanto a classificação dos indivíduos quanto o ato de inclusão/exclusão são operados em última instância pelo poder político (Almeida, 2019, p. 63).

Portanto, o mesmo nacionalismo que une, o mesmo Estado que unifica, é também o mesmo que exclui e segrega; baseado nisto, para demonstrar como o nacionalismo é perigoso e pode servir não só para incluir como para destruir e excluir. Almeida (2019) usa Mbembe (2018), para demonstrar como, a partir da ideia nacionalista, a França consegue moldar a racionalidade de seus/suas cidadãos/ãs para cometer atrocidades nas colônias sem ocasionar revoltas, tanto por parte dos/as nativos/as massacrados/as em África, quanto por parte da população francesa na metrópole. A nacionalidade cria uma identidade, no caso a francesa, faz com que os que se consideram franceses se vejam como diferenciados, superiores aos indivíduos e grupos “colonizados”, o que afasta sentimental e racionalmente os colonizadores/exploradores dos/as colonizados/explorados/as, criando um sentimento de superioridade que torna mais fácil e aceitável qualquer tipo de exploração de indivíduos que não sejam considerados “franceses”. A nacionalidade, o nacionalismo, além da união, criam indiferença; e a indiferença cria a falta de valorização da vida alheia, no caso, a vida dos/as racializados/as.

Em seguida, para um melhor entendimento de como raça e racismo se entrelaçam para a formação da nação e para saber de que maneira podemos entender como esses dois elementos podem ser combatidos dentro de uma nação, Paul Gilroy (2000) sinalizou possibilidades de começo. Nas palavras de Silvio Almeida (2019, p. 64)

A relação entre raça, racismo e nacionalidade é resignificada por Paul Gilroy em *O Atlântico negro*. Para o autor, raça e racismo não são termos compreensíveis nos limites nacionais ou regionais; da mesma forma, a ideia de modernidade não se reduz à racionalidade iluminista europeia. Raça e racismo são produtos do intercâmbio e do fluxo internacional de pessoas, de mercadorias e de ideias, o que engloba, necessariamente, *uma dimensão afro-diaspórica*. Assim, o que chamamos de modernidade não se esgota na racionalidade iluminista europeia, no Estado impessoal e nas trocas mercantis; a modernidade é composta pelo tráfico, pela escravidão, pelo colonialismo, pelas ideias racistas, mas também pelas práticas de resistência e pelas ideias antirracistas formuladas por intelectuais negros e indígenas. A compreensão do mundo contemporâneo está ligada à compreensão da diáspora africana, ou seja, do modo com que a África se espalhou pelo mundo. De tal sorte que, no Brasil, a compreensão do racismo e a possível configuração de estratégias de luta antirracista

dependem de um olhar para a América, para África e para a formação do fluxo de pessoas e ideias em âmbito internacional.

Ou seja, para combatermos o racismo e encontrarmos caminhos para tornar o poder político, estatal e institucional menos racistas, é importante olhar para nossa nação e a constituição dela; porém, não somente pelo olhar iluminista europeu, é necessário ver do lado americano não colonizado e pelo lado africano escravizado novas perspectivas e possibilidades de mudança; é necessário ver o Brasil com suas especificidades, com suas características étnicas e históricas, Almeida (2019) usa Lélia Gonzalez (1998) e sua categoria de análise “*amefricanidade*” para tratar essa linha de pensamento que valoriza outros conhecimentos e explicações do pensamento social brasileiro, respeitando os saberes não-brancos. Para construir estudos sérios com perspectivas de mudança, para a construção de um país mais justo, é imprescindível que estudemos o Estado e os demais aspectos da vida social, tendo como foco o respeito pela experiência histórica comum aos povos racializados, que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada, no caso, a diáspora dos povos não-brancos.

Bom, pautado nas divisões que o racismo e o nacionalismo criaram durante a constituição da história brasileira, Almeida (2019) afirma que o pensamento social brasileiro, com suas mais diversas teorias orientadas por diversos vieses ideológicos, de maneira direta ou indireta, se preocupa com a questão racial, até porque, em um país de profundas desigualdades, que teve mais de 388 anos de escravidão, seria impossível debater qualquer ideia sobre Brasil sem passar ao menos uma vez na questão da escravização. Entretanto, o que mais chama atenção é que, desde a Primeira República, projetos nacionais se desenvolveram no caminho da institucionalização do racismo, inserindo, no pensamento social brasileiro, a discriminação racial, “ou seja, o Brasil é um típico exemplo de como o racismo converte-se em tecnologia de poder e modo de internalizar as contradições” (Almeida, 2019, p. 66).

Nesse sentido, para acompanhar o projeto de formação de um estado capitalista – maior ênfase na década de 1930 –, sem revoltar ainda mais a mão de obra recém liberta, é instituído, no Brasil, por meio dos mecanismos estatais, o mito da democracia racial, segundo Almeida (2019), da fraternidade entre as três raças que compõem o Brasil, fez com que a desigualdade racial que se refletia no plano econômico, fosse transformada em diversidade cultural e, portanto, tomada como parte da paisagem nacional. Processo este que não foi muito diferente dos Estados Unidos da América, que, assim como o Brasil, para a formação de uma unidade nacional, utilizou o racismo porque “*A unidade nacional foi construída com o racismo e não apesar dele*” (Almeida, 2019, p. 66, grifo meu).

Em síntese, o nacionalismo pode ser excludente e racista; pode, de maneiras inimagináveis, criar cortinas de fumaça para a perpetuação da exploração material capitalista, por meio de uma falsa ideia de união e fraternidade entre colonizados e colonizadores, porém, também dentro do mesmo sentimento nacional, é possível desenvolver lutas anticolonialistas e reforçar, pela nacionalidade e pelas características que unem os não-brancos e suas culturas, e, assim, resistir e reconstruir a história e a narrativa de modo resistente ao colonialismo branco europeu. Exemplos disso são os movimentos pan-africanistas e pan-indigenistas, que levam a emancipação dos povos oprimidos como bandeira para uma verdadeira nacionalidade, respeitando as especificidades de cada nação.

3.4.3.3 Racismo como política de Estado, biopolítica e necropolítica

De fato, o colonialismo e toda a sua estrutura de exploração escravocrata massacrou, de maneiras terríveis, incontáveis povos, destruiu histórias e culturas e dizimou milhares de conhecimentos de etnias já extintas. A escravidão pode até ser algo antigo na história, porém, a escravidão de negros/as é algo moderno, ela é, praticamente, irmã siamesa do capitalismo. Perante essa afirmação, fica o questionamento: como a elite dominante se atualizou pós-escravização, como se estruturou para que a dominação e a exploração dos povos negros brasileiros continuassem, porém nos moldes que o novo modo de produzir a vida pedia?

Bom, para Almeida (2019), os Estados da modernidade deram início ao que podemos chamar de biopolítica. A biopolítica é o que o autor, a partir da perspectiva de Foucault (2010) explica como sendo uma nova relação de domínio. Isso porque o domínio e a soberania, antes do século XIX, aconteciam pela dominância física e ameaça de morte; após as mudanças nas relações e no modelo de viver a vida, baseado em atualizações do sistema capitalista, o poder se tornou o poder de controlar a vida, a soberania se instala no sentido de controlar os sujeitos por mais tempo; fazer com que vivam mais, para gerarem mais riqueza ao longo da vida, e assim, cria-se saúde pública, transportes públicos e outras coisas que visam o ‘bem-comum’ para a manutenção de uma vida mais longa, ou melhor, em uma vida de exploração mais longa. Então, o poder de controle e dominação pelo Estado se torna um biopoder; um poder sobre a vida e manutenção dela, porém, com a mistura do racismo, o poder Estatal racista também se torna um poder de naturalização da morte e ausência do Estado, o que acarreta, também, na ausência de todos os dispositivos de manutenção da vida para determinados grupos, e é aí que o racismo age dentro das estruturas e a partir das instituições, desempenhando duas funções. A primeira, segundo Almeida (2019, p. 71) ao parafrasear Foucault (2010), é que

O racismo tem, portanto, duas funções ligadas ao poder do Estado: a primeira é a de fragmentação, de divisão no contínuo biológico da espécie humana, introduzindo hierarquias, distinções, classificações de raças. O racismo estabelecerá a linha divisória entre superiores e inferiores, entre bons e maus, entre os grupos que merecem viver e os que merecem morrer, entre os que terão a vida prolongada e os que serão deixados para a morte, entre os que devem permanecer vivos e o que serão mortos. E que se entenda que a morte aqui não é apenas a retirada da vida, mas também é entendida como a exposição ao risco da morte, a morte política, a expulsão e a rejeição.

Em termos semelhantes, o racismo, por meio do biopoder, transforma o Estado em algo inerentemente racista. Nesse contexto, o aparelho estatal encarregar-se-á de interferir nas interações humanas a ponto de introduzir hierarquias, classificações e distinções de um ser humano para outro com o intuito de polarizar a sociedade entre aqueles/as que merecem a vida e que sua continuidade biológica se efetive e aqueles/as que merecem a morte e precisam ser exterminados para que sua continuidade biológica acabe. No caso, os que são hierarquizados e divididos como inferiores (negros/indígenas) não merecem só a morte, como a manutenção de sua vida e dos seus em lugares que tenham a constante presença da morte; na biopolítica não é preciso somente a prolongação da vida da classe trabalhadora para que seja explorada por mais tempo, é preciso a prolongação da morte de uma determinada camada racializada da classe trabalhadora, de modo que ocorra a segunda função do racismo na biopolítica, a naturalização e a aceitação da morte do/a outro/a – ‘outro/a’ = não brancos/as.

Segundo Almeida (2019), a segunda função do racismo é permitir uma relação positiva com a morte do/a outro/a. Morte do/a outro/a não como uma necessidade de sobrevivência, como em guerras antigas, que o seu sucesso depende da morte de seu/sua inimigo/a. Aqui, a morte do/a outro/a, se trata de uma relação inteiramente nova; relação essa que faz com que o/a outro/a seja visto não como um/a adversário/a na concorrência capitalista, mas como degenerados/as, anormais, seres de uma ‘raça ruim’. E, por serem de uma raça ruim, a sua morte significa não somente proteção para sujeitos de ‘raça boa’ (no caso, brasileiros/as brancos/descendentes de europeus), mas o fortalecimento da espécie humana, como se os genes ruins precisassem ser eliminados/extintos para que a raça humana fosse aprimorada e deixasse coisas degeneradas no passado. Portanto, quando se soma essas duas funções do racismo na biopolítica estatal, é decisivo afirmar que raça e racismo são

[...] a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização. Quando vocês têm uma sociedade de normalização, quando vocês têm um poder que é, ao menos e toda a sua superfície e em primeira instância, em primeira linha, um biopoder, pois bem, o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode

ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo (Foucault, 2010, p. 218).

Ou seja, o racismo é um mecanismo, uma tecnologia, uma ferramenta que, por meio do Estado, tem a função de manter a soberania e manter a subjugação de povos por uma classe dominante. O racismo estatal carrega consigo o direito à morte; a exposição de grupos étnicos distintos à morte; a biopolítica, quando toma o racismo como base, vira uma política de morte, o Estado propicia a morte pela política. É aqui que surgem Estados como o nazista; é neste tipo de solo que o colonialismo e o neocolonialismo tornam-se não só um meio de espoliar todas as riquezas e recursos naturais dos mais diversos países e continentes (Ásia, África, América), o colonialismo, por meio de seus Estados racistas, torna-se também uma máquina de extermínio, morte, escravização. O que a Europa e América do Norte fizeram com os demais países não foi somente uma superexploração de recursos, foi também um super extermínio e escravização de etnias.

Em resumo, em nosso cotidiano, o racismo, fundido com o Estado, normatiza a morte de determinado grupo de indivíduos racializados, que se tornam descartáveis e têm suas mortes normalizadas por um sistema de poder pautado na soberania, no biopoder e que gera políticas de morte, denominadas de necropolíticas. Quando se fala em necropolíticas, um dos exemplos mais óbvios e que mais ganhou destaque na história é o Estado nazista. Hitler é o exemplo preciso do uso do racismo como ferramenta para explorar e destruir tudo o que uma determinada etnia construiu em determinado território. O estado nazista alemão mostrou que, mesmo entre os ditos “brancos europeus”, existe a possibilidade de haver uma racialização de indivíduos com o intuito de dominação política. O nazismo demonstrou, na prática, quais os perigos e os efeitos de um Estado que racializa indivíduos. Este evento histórico poderia ter sido o último; os europeus poderiam ter feito da tragédia, das milhões de vidas exterminadas, um ponto de reflexão para que todos os seres humanos fossem vistos com o respeito e a dignidade que merecem.

Entretanto, o capitalismo não poderia se desenvolver sem guerras, sem morte e sem racismo; por isso, para sustentar esse modelo de vida, ainda teve de ocorrer o colonialismo, no qual todas as maldades realizadas na Alemanha foram replicadas a outros povos. Nas palavras de Almeida (2019, p. 72), “o fato é que o fim do nazismo não significou o fim do colonialismo e nem das práticas coloniais pelos Estados europeus” e ainda adiciona:

O colonialismo, portanto, dá ao mundo um novo modelo de administração, que não se ampara no equilíbrio entre a vida e a morte, entre o “fazer viver e o deixar morrer”; o colonialismo não mais tem como base a decisão sobre a vida e a morte, mas tão

somente o exercício da morte, sobre as formas de ceifar a vida ou de colocá-la em permanente contato com a morte. Não se trata somente do biopoder e nem da biopolítica quando se fala da experiência do colonialismo e do apartheid, mas daquilo que Achille Mbembe chama de necropoder e necropolítica, em que guerra, política, homicídio e suicídio tornam-se indistinguíveis (Mbembe, 2018 *apud* Almeida, 2019, p. 72).

Ou seja, o colonialismo, que tem como fator principal o racismo e, por sua vez, usa como ferramenta de morte, por meio do Estado, as necropolíticas, faz com que as relações humanas sejam racializadas, mediante o colonialismo, a soberania sobre povos tornou-se sinônimo de morte e extrema exploração; os povos que tiveram suas terras invadidas tornaram-se inimigos, e, portanto, facilmente descartáveis. Essa violência e necessidade de criar um inimigo/a comum, um/a terrorista, para que se justifique atos de violência, já é um costume antigo dos Europeus, com início na revolução francesa, como exemplifica Almeida (2019, p. 73) “Na revolução francesa, a violência ou o terror contra o inimigo comum é a maneira de se estabelecer os laços de fraternidade e de unidade social”. Explicando, para que haja o consenso entre povos colonizadores de que determinados grupos merecem a morte e, mediante a invasão de território a sua ‘salvação’, é necessário, por meio do racismo, criar um terror psicológico e discriminações raciais que naturalizam a morte e banalizam a dignidade da vida humana. No caso do europeu, para que o colonialismo surtisse efeito, os/as inimigos/as comuns tornam-se os povos africanos, árabes, asiáticos etc.

Deste modo, nas colônias, a extrema violência e terror a ‘inimigos/as em comum’ criados/as pelo racismo consolidou-se como a maneira de se estabelecer os laços de fraternidade e a unidade social entre colonizadores e seus semelhantes. Fator este que configurou o colonialismo e os Estados racistas escravistas como uma nova forma de terror, e tornam ‘terroristas’ novos rostos, novas etnias, novas cores de pele, criando, assim, algo pior do que o ocorrido na Alemanha, pois levou e leva à morte a mais do que milhares de vidas. Levou à morte e ainda leva milhões, nas palavras de Césaire (1978) “a Europa é indefensável”. E, citando um exemplo sobre essa violência por meio do Estado, Almeida (2019) usa Balibar (2010) para falar sobre o *apartheid* “Balibar afirma que o *apartheid* sul-africano é um misto de nazifascismo com escravidão. É um terror baseado na absoluta alteridade, em que a soberania”, segundo Balibar (2010, p. 71), “[...] consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei – *ab legibus solutus* – no qual, tipicamente, a “paz” assume a face de uma “guerra sem fim”.

A propósito, isso é a necropolítica: uma guerra sem fim; porém, guerra na qual são tachados como ‘inimigos/as’ quem é racializado/a e têm seus territórios surrupiados, guerra a

aqueles/as que, dentro da própria nação, tem seu lugar hierarquizado, no caso (brasileiro e outros), pela cor da pele. O necropoder se estabelece exatamente na construção estatal de um inimigo interno e externo que possui as mesmas características e precisa ser combatido, contido e/ou exterminado para que seus genes, seus fatores degenerados, sua cultura ‘ruim’ não se propaguem aos “bons brancos e ricos” cidadãos e atrapalhe o desenvolvimento humano que esses exaltados indivíduos e grupos podem alcançar.

Também é indispensável dizer que todo esse processo de extermínio do/a ‘inimigo/a’, do/a ‘bandido/a’, do/a ‘terrorista’, é permitido pelo Estado, apoiado por ele ou, ainda, foge aos seus domínios, causando descontrole e matanças diversas. Nas palavras de Almeida (2019, p. 73) “É aí que se revela o necropoder: nesse espaço que a norma jurídica não alcança, no qual o direito estatal é incapaz de domesticar o direito de matar, aquele que sob o velho direito internacional é chamado de direito de guerra”. E é devido a este fato que o colonialismo precisa da necropolítica, porque o colonialismo foi o melhor exemplo de como Estado e racismo funcionam juntos para causar o extermínio de milhões de indivíduos. Isso, pautado em uma ideia de que povos das colônias, os/as ‘selvagens’, não teriam capacidade de instituir um Estado sozinhos, pois o Estado seria o que de mais avançado havia na humanidade. Claro que se trata do Estado europeu, e essa incapacidade das colônias de atingir esse “ápice organizacional moral e político” justifica a invasão para ‘salvar’ as nações, e levar a luz europeia para o mundo. Sobre essa falácia de salvação, que na verdade tinha como principal intuito a exploração material, Almeida (2019) aponta

Nesse sentido, as colônias, zonas de fronteira, “terras de ninguém”, são a imagem da desordem e da loucura. Não somente porque lhes falte algo parecido com o Estado, mas, sobretudo, porque lhes falta a razão materializada na imagem do homem europeu. Não se poderia considerar que algo controlado por seres tidos como selvagens pudesse organizar-se na forma de um “Estado” soberano. Não há cidadania possível, não há diálogo, não há paz a ser negociada. Já não se estabelece a diferença entre inimigo e criminoso, vez que a ambos só resta a total eliminação (Almeida, 2019, p. 75).

Em outros termos, parafraseando Almeida (2019), a colonização consiste em tomar posse de um território, redefinindo suas fronteiras e criando hierarquias sociais. Essa operação de colonizar envolvia: a expropriação de terras, a classificação e subordinação de grupos étnicos distintos, a extrema exploração de recursos naturais e, conseqüentemente, uma nova ordem cultural, que pode ser entendida como a imposição de outra língua, a demonização de religiões alheias etc. A soberania colonial tem como base a ocupação violenta do território e a imposição de hierarquias sociais baseadas nas então criadas raças diferentes, o que deixa os

colonizados em posição de subalternidade e os colonizadores como detentores da razão, essa, por sua vez, materializada na imagem do homem europeu.

Ou seja, o colonialismo cria os/as inimigos/as, as ameaças, os/as indefesos/as, e os salvadores; para justificar seu funcionamento, determina que espaços geográficos serão vistos como merecedores de “salvação”, na mesma medida em que possibilita que grupos étnicos não-europeus, sejam escravizados/as, expropriados/as de suas propriedades e explorados/as dentro da mesma propriedade que lhe foi expropriada. Na opinião de Silvio Almeida:

A ocupação colonial não pode ser entendida apenas como um evento restrito ao século XIX, mas como uma nova forma de dominação política em que se juntam os poderes disciplinar, biopolítico e necropolítico. A colônia como forma de dominação pode agora ser instituída dentro das fronteiras dos Estados como parte das chamadas políticas de segurança pública (Almeida, 2019, p. 75).

Em outras palavras, a ocupação colonial não teve seu fim, ela, assim como o capitalismo e o racismo, criou outras maneiras de se estabelecer, o que antes era um domínio disciplinar, biopolítico e necropolítico explícito contra ‘inimigos/as externos/as’, materializa-se na atualidade, em dominação dentro das fronteiras, de forma complexa e embaralhada, sempre com participação estatal. Um grande exemplo atual são as políticas de segurança pública, que, para funcionar, precisam ter algo ou alguém a quem defender de outro alguém perigoso que coloca em risco toda a sociedade: “um/a bandido/a” ou “um/a terrorista”.

Baseado no sistema de exploração capitalista, o funcionamento desse modelo exige a criação de “vilões/vilãs”: personagens e bodes expiatórios a quem se atribui a culpa pelas desigualdades produzidas pela elite dominante. Nesse sentido, o povo ex-escravizado – oriundo de culturas não europeias e, por isso, rotulado como “selvagem” – tornou-se o inimigo ideal. Nas palavras de Silvio Almeida, isso se manifesta em um Estado brasileiro violento e racista, que hierarquiza os indivíduos.

[...] será a regra, e o inimigo, aquele que deve ser eliminado, será criado não apenas pelas políticas estatais de segurança pública, mas pelos meios de comunicação de massa e os programas de televisão. Tais programas servirão como meio de constituir a subjetividade adaptada ao ambiente necropolítico em que impera o medo (Almeida, 2019, p. 75).

E é da necessidade de criar culpados/as e inimigos/as que programas como “Brasil Urgente”, comandado por Datena, e outros sensacionalistas surgem. Esses programas são grandes exemplos de canais de comunicação em massa que racializam indivíduos e criam inimigos/as internos/as a serem combatidos. Inimigos/as, estes, geralmente com localização e

etnia definidas, o que gera o terror e o medo em determinadas camadas populares, que, como uma espécie de defesa desse/a “inimigo/a perigoso/a”, pedem uma maior intervenção do Estado no quesito da segurança nacional, o que gera um maior policiamento que, consequentemente, gera mais morte e violência nas zonas consideradas de “perigo”, no qual, supostamente, só pessoas com DNA ruim fazem morada. O que explica a indiferença ou até o pedido de matança por parte da população aos governantes do Estado. Como descrito por Almeida (2019, p. 76),

O racismo, mais uma vez, permite a conformação das almas, mesmo as mais nobres da sociedade, à extrema violência a que populações inteiras são submetidas, que se naturalize a morte de crianças por “balas perdidas”, que se conviva com áreas inteiras sem saneamento básico, sem sistema educacional ou de saúde, que se exterminem milhares de jovens negros por ano, algo denunciado há tempos pelo movimento negro como genocídio.

Ou seja, o racismo, a racialização dos indivíduos, causa a conformação do espírito acerca do modo violento com que o capitalismo e o atual neoliberalismo atuam na vida cotidiana, padroniza-se na mente dos sujeitos a relação da violência, da miséria, da falta de direitos como sendo natural aos pobres e/ou pretos, quer eles morem em favelas – campos de extermínio modernos – ou não. O racismo é responsável por um Estado de exceção⁵ permanente, que se associa com a ideia neoliberal de exploração; o neoliberalismo é uma política de morte, que precisa da morte e do encarceramento para continuar funcionando, e o Estado como grande adaptador e absorvedor de conflitos sociais se ajusta a política vigente, o que determina um Estado racista e violento que precisa manter a ordem, por mais nefasta e mortal que seja, a todo custo. Utilizando-se dos conhecimentos de Valim (2017) e Bercovici (2014), Almeida (2019, p. 76) demonstra como funciona esse Estado de terror, essa violência desmedida do Estado colonial e do Estado tardo-moderno.

Como já vimos, o terror é uma característica que define tanto os Estados escravistas quanto os regimes coloniais tardo-modernos. Ambos os regimes são também instâncias e experiências específicas de ausência de liberdade. Viver sob a ocupação tardo-moderna é experimentar uma condição permanente de “estar na dor”: estruturas fortificadas, postos militares e bloqueios de estradas em todo lugar; construções que trazem à tona memórias dolorosas de humilhação, interrogatórios e espancamentos; toques de recolher que aprisionam centenas de milhares de pessoas em suas casas apertadas todas as noites desde o anoitecer ao amanhecer; soldados patrulhando as ruas escuras, assustados pelas próprias sombras; crianças cegadas por balas de borracha; pais humilhados e espancados na frente de suas famílias; soldados urinando

⁵ “O salto teórico de Mbembe na análise sobre a soberania acontece quando relaciona a noção de biopoder aos conceitos de estado de exceção e estado de sítio. Para Mbembe, “o estado de exceção e a relação de inimidade tornaram-se a base normativa do direito de matar”. O poder de matar opera com apelo à “exceção, à emergência e a uma noção ficcional do inimigo”, que precisam ser constantemente criadas e recriadas pelas práticas políticas (Mbembe, 2018 *apud* Almeida, 2019, p. 73).

nas cercas, atirando nos tanques de água dos telhados só por diversão, repetindo slogans ofensivos, batendo nas portas frágeis de lata para assustar as crianças, confiscando papéis ou despejando lixo no meio de um bairro residencial; guardas de fronteira chutando uma banca de legumes ou fechando fronteiras sem motivo algum; ossos quebrados; tiroteios e fatalidades – um certo tipo de loucura (Almeida, 2019, p. 76).

Em adição a esta definição de funcionamento do Estado racista, para reforçar acerca do regime do capital, as massas, as classes trabalhadoras, vivem sobre instâncias e experiências específicas de ausência de liberdade, com presença do terror e da loucura. Almeida (2019) alega que

A análise de Achille Mbembe sobre a configuração atual da soberania é absolutamente condizente com o atual estágio das relações na economia do capitalismo pós-fordista e sob a égide da política neoliberal. As políticas de austeridade e o encurtamento das redes de proteção social mergulham o mundo no permanente pesadelo do desamparo e da desesperança. Resta ao Estado, como balizador das relações de conflito, adaptar-se a esta lógica em que a continuidade das formas essenciais da vida socioeconômica depende da morte e do encarceramento. Sob as condições objetivas e subjetivas projetadas no horizonte neoliberal, o estado de exceção torna-se a forma política vigente (Almeida, 2019, p. 76).

Em síntese, pautado no pensamento de que o Estado, junto ao racismo, forma um mecanismo de extermínio e exploração é inerente ao liberalismo e ao neoliberalismo. Almeida (2019) vai descrever esse aliciamento como a manutenção de uma soberania biopolítica, que usa das necropolíticas para explorar a morte e a vida a curto prazo, mediante a violência extrema e a ausência explícita de direitos humanos básicos, além de explorar a morte e a miséria (sobrevida) a longo prazo, para ter lucro com a morte e a miséria a longo prazo. Baseado nisto, o Estado torna-se ausente em alguns lugares para que o sistema capitalista possa se aproveitar dessa ausência para gerar mais dinheiro, porque o neoliberalismo e o capitalismo lucram independente se há lucro na vida ou na morte; o capital e seus possuidores lucram com manutenção da vida (biopolíticas) e com a manutenção da morte (necropolíticas), o importante é tornar as pessoas fontes de lucro.

A necropolítica, portanto, instaura-se como a organização necessária do poder em um mundo em que a morte avança implacavelmente sobre a vida. A justificação da morte em nome dos riscos à economia e à segurança torna-se o fundamento ético dessa realidade. Diante disso, a lógica da colônia materializa-se na gestão praticada pelos Estados contemporâneos, especialmente nos países da periferia do capitalismo, em que as antigas práticas coloniais deixaram resquícios (Almeida, 2019, p. 77).

Dito isso, as necropolíticas são criadas para a manutenção da soberania e para o extermínio. O racismo surge como a base ideológica dessas necropolíticas, porque ele causa

não só a alteridade e aversão ao/à ‘outro/a’ (o/a não branco, diferente) mas acalma a alma no sentido de mostrar que aquele/a outro/a é distante. Então, não precisamos nos importar se morrem, se não têm educação ou saúde, pois são outros/as, são inimigos/as dentro da própria nação; são indivíduos racializados e que, portanto, “merecem” a situação na qual estão, porque também são uma ameaça ou terroristas em potencial dentro do próprio país. Este é o verdadeiro ponto fundamental do racismo: a desunião, a qual colabora na alienação e fragmentação da classe trabalhadora para que não haja organização coletiva para a luta de classes; interfere na vida do pobre de tal maneira que gera conflito e indiferença entre semelhantes, o que retarda a descoberta de interesses comuns de classe; e, mais que isso, faz uma boa parcela da classe trabalhadora achar que pertence a elites dominantes; pensar e sentir como eles, quando, na verdade, pertencem a grupos e minorias racializadas.

Neste sentido, o racismo causa nas pessoas uma espécie de pensamento de que “se não faço parte de uma minoria racializada, não preciso me importar com suas mortes ou sua exploração”, fato este que, Almeida (2019), analisando os pensamentos de Mbembe (2018), afirma ser um equívoco, porque o neoliberalismo, segundo Mbembe, cria e criará em todo o planeta um devir-negro, o que significa que o neoliberalismo fará que com o passar do tempo, todos/as, independentemente da cor, vivam as mazelas econômicas que antes eram somente vividas nas colônias; o neoliberalismo e sua extrema concentração de riqueza nas mãos de poucos, fará com que toda a humanidade venha a ter seu dia de negro/a, o que não tem a ver com a cor da pele, mas com a condição de viver para a morte, de conviver com o medo e a incerteza gerada pela miséria, o que tira as expectativas de futuro e de esperança perante a uma realidade material cruel. E, complementa Almeida (2019):

O esfacelamento da sociabilidade regida pelo trabalho abstrato e pela “valorização do valor” resulta em terríveis tragédias sociais, haja visto que o movimento da economia e da política não é mais de integração ao mercado – há que se lembrar que na lógica liberal o “mercado” é a sociedade civil. Como não serão integrados ao mercado, seja como consumidores ou como trabalhadores, jovens negros, pobres, moradores de periferia e minorias sexuais serão vitimados por fome, epidemias ou pela eliminação física promovida direta ou indiretamente pelo Estado – um exemplo disso é o corte nos direitos sociais. Enfim, no contexto da crise, o racismo é um elemento de racionalidade, de normalidade e que se apresenta como modo de integração possível de uma sociedade em que os conflitos tornam-se cada vez mais agudos (Almeida, 2019, p. 127).

De fato, o neoliberalismo tende a passos cada vez mais largos, esfregar a sociabilidade e destruir o valor da vida em razão do lucro, o que, por consequência, gerará crises e mais crises que jogarão a população mundial cada vez mais na miséria, na fome, nas epidemias e na violência, isso tudo mediado pelo racismo, que molda a racionalidade e afeta a percepção de

mundo de tal maneira que faz com que a sociedade não note que os conflitos sociais explicitamente urgentes e agudos estão ocorrendo diariamente e precisam de solução, pois, se não evitados a tempo, não somente o modelo de capitalista de produção acabará, como a humanidade encontrará seu fim. Feita essa afirmação, então qual seria uma solução para a resolubilidade do racismo? Silvio Almeida responde:

A superação do racismo passa pela reflexão sobre formas de sociabilidade que não se alimentem de uma lógica de conflitos, contradições e antagonismos sociais que no máximo podem ser mantidos sob controle, mas nunca resolvidos. Todavia, a busca por uma nova economia e por formas alternativas de organização é tarefa impossível sem que o racismo e outras formas de discriminação sejam compreendidas como parte essencial dos processos de exploração e de opressão de uma sociedade que se quer transformar (Almeida, 2019, p. 127).

Em síntese, a maneira de superar o racismo passa pela reflexão e construção de novas maneiras de produzir a vida, é preciso pensar em novos caminhos para a humanidade, em uma lógica que não seja a do lucro a qualquer custo e da concorrência com os semelhantes; é preciso pensar em um sistema econômico que não hierarquize socialmente as pessoas e não meça o valor de um sujeito e de seu grupo étnico pela coloração de sua pele e/ou pelas formas como se desenvolve culturalmente. Se realmente queremos construir uma nova maneira de socialização, é preciso pensar e reconhecer, primeiro, que a forma como o mundo está posto é equivocada. É preciso reconhecer que a discriminação existe e faz parte do modelo econômico neoliberal e, a partir daí, do reconhecimento das falhas, é que podem surgir soluções, as quais devem passar não só por conhecimentos europeus, mas, e principalmente, por todos os conhecimentos construídos ao longo do tempo pela classe trabalhadora, pelos povos e etnias que sofreram com a superexploração do capital. Portanto, a ciência antirracista e anticapitalista é valorizada, e podemos pensar em um novo modelo societário, que tenha como principal fundamento a valorização e apreço pela vida e não amor e apego pelo lucro.

4 UMA ANÁLISE DA FORMA SOCIAL ESCRAVISTA: A PROPOSTA ANTIRRACISTA DE MUNIZ SODRÉ

4.1 Estados Unidos e sua influência na construção do ‘*homo americanus*’ por meio dos três poderes de dominação

Para iniciar uma discussão sobre como Sodré (2023) enxerga o racismo, é necessário, primeiro, retomar qual a origem do fenômeno. Quais princípios foram postos para que pudesse haver espaço para o surgimento do racismo em nossa sociedade? E qual nação poderia servir de exemplo para explicar esse início do fenômeno?

Para o autor, a constituição desse fenômeno começa com o que ele intitula de “*homo americanus*”, que seria aquela constituição humana que deu origem ao estilo de pensamento e comportamento do ser humano das Américas e, para explicar melhor esse “homem” americano e o porquê de seus comportamentos e relações, Sodré (2023) toma como exemplo os Estados Unidos da América (EUA), sua democracia, seu imperialismo e sua dominação continental mediante a violência (não somente física), para mostrar como o racismo pode se constituir com certas peculiaridades em determinado local, que difere de outros, mas continua com as mesmas intenções, que são: hierarquizar racial e socialmente os povos dentro de uma nação e de forma global.

Embora o racismo esteja presente em diversos países, os Estados Unidos constituem o exemplo mais significativo para compreender as dinâmicas raciais no continente americano. Isso porque essa nação exerceu profunda influência sobre as demais por meio do imperialismo, impondo sua língua, cultura, costumes e formas de pensamento, especialmente aos países considerados subdesenvolvidos. Os EUA moldaram a América à sua própria imagem, difundindo a ilusória ideologia liberal de vida – o chamado *American dream* (sonho americano) –, que foi amplamente internalizada e ainda hoje produz efeitos e consequências em todo o continente. Por essa razão, é pertinente tomá-los como referência para compreender o racismo brasileiro e suas particularidades.

De início, Sodré (2023) chama atenção para o neoliberalismo e sua nova forma de se relacionar com o social, no cotidiano; e agora que o mundo tem novas formas de se relacionar, algumas pautas entram em evidência, como ecologia, gênero, combate aos preconceitos etc. Por isso, hoje, discutir sobre o racismo é romper barreiras internacionais. Segundo Sodré

Politicamente, o antirracismo aparece também como um sintoma da reaproximação epocal entre sociedade política e sociedade civil (historicamente separadas) ou então como reação indireta à degradação das instituições democráticas, que começa a afetar

a percepção histórica dos próprios fundamentos civilizados ou ocidentais de certas formações nacionais. Mas igualmente um ponto forte na massificação de novos valores (feminismo, ecologia, liberdade de gênero, auto expressões minoritárias), dentre os quais o antirracismo, desde a segunda metade do século passado (Sodré, 2023, p. 8).

Estes novos valores citados são os que começam a provocar novas discussões no âmbito público e elas, somadas às lutas e reivindicações dos movimentos sociais, têm tomado muita força, o que obriga os governos democráticos liberais a pautar determinados assuntos, de modo a tentar passar alguma credibilidade e se aproximar da sociedade civil. É claro que a nação mais poderosa do mundo, que se autointitula o país da liberdade e da democracia, também não poderia ficar de fora de tais discussões ou simplesmente fingir que elas não existem.

Porém, quando falamos em Estados Unidos e sua formulação como nação, é possível observar, em recortes do passado, certas contradições que se fazem interessantes para saber como se origina o processo de racialização dos sujeitos e, conseqüentemente, sua subalternização. Sodré (2023, p. 10) indica uma dessas contradições usando a frase de um dos considerados “pais fundadores” dos EUA, Samuel Johnson: “como é possível que se ouçam de traficantes de negros os mais altos brados de liberdade?”. Com a demonstração desta frase, Sodré deixa claro que a noção de liberdade que os Estados Unidos tinham e, até hoje, de certo modo, têm, nunca foram noções de liberdade que visassem uma nova constituição social ou um “pacto democrático da cidadania diversa” (Sodré, 2023, p. 10).

As noções de liberdade impostas pelos movimentos de independência, tanto no Brasil como nos Estados Unidos, visavam a aliança militar e federativa dos estados, diversidade republicana dos três poderes, noções que a liberdade viria com a independência, a qual não incluía a libertação dos reais escravos, muito menos uma diversidade em relação à civilização e, conseqüentemente, a nação que queriam dar forma.

As noções de cidadania, liberdade e igualdade, mesmo que amplamente divulgadas já em seu nascimento norte-americano, de forma implícita, deixava evidente nas entrelinhas que a liberdade buscada na Guerra de Secessão não era uma liberdade para todos, mas para alguns. E, complementa Sodré:

A sombra de um constitucionalismo triunfante que colocava a esfera política num plano excelso, acima do social e do histórico, fundaram-se a nação e o racismo americanos. Antecipava-se o sonho de uma república segura e “civilizadora” de outras a qualquer custo-desejo inequivocamente paranoico de um governo global, conduzido por um Estado universal e homogêneo (Sodré, 2023, p. 11).

Assim, com o desejo de homogeneizar e universalizar seu poder, começava globalmente a dominação hegemônica simbólica dos Estados Unidos sobre o Ocidente, o famoso imperialismo que, para o autor, significa “uma organização que vai além do próprio Estado na direção de uma estrutura transnacional com um centro republicano dominante e uma periferia dependente” (Sodré, 2023, p. 12).

Com o início do imperialismo, iniciam-se também as campanhas de “guerras pela liberdade” em todo o continente e além, pois a melhor forma de deixar um país dependente é criar conflitos; a partir deles, cria-se soluções e, delas, dívida. Assim, em um processo vicioso, dominar cultural e financeiramente todo um continente para que suas ideias de república fossem implantadas e mantidas. Manutenção, esta, que, além de ser uma manutenção da república e seus costumes, é também a manutenção de uma estrutura violenta que se manifesta desde a Guerra Civil americana, que exterminou indígenas e matou mais de 780 mil pessoas para unir os estados americanos (Sodré, 2023).

Assim, as ideias de liberdade e igualdade – que, por meio do imperialismo norte-americano, se universalizam e se tornam dominantes – acabam, paradoxalmente, por dividir a população. Quando derivadas dessa matriz de pensamento, tais ideias não promovem uma convivência diversa e plural, mas antes reforçam o racismo e o preconceito, uma vez que relegam essas discussões a um plano secundário, impedindo que sejam efetivamente debatidas como questões centrais da democracia.

Talvez seja justamente esse o ponto que o autor busca evidenciar: o papel das “ideias” e da “razão”. São elas que, instauradas pela violência – das guerras e dos conflitos –, produzem noções de inferioridade e superioridade, definem o que é relevante ou irrelevante e moldam a racionalidade humana. Assim, o indivíduo passa a enxergar o mundo segundo a forma ideal imposta pela nação vencedora. É aí que reside um perigo fundamental: quando reconhecemos que essa nação – no caso, os Estados Unidos – foi edificada sobre bases marcadamente racistas.

Na história, o homem, a partir da guerra, se moveu e criou tecnologias, gerou trabalho, indústria, negócios, descobertas, fez revoluções, derrubou sistemas e, acima de tudo, criou vida social que gerou as relações intersubjetivas. Porém, junto de toda essa “evolução” positiva, vieram também os aspectos negativos, como frisa Sodré (2023, p. 13): “Na realidade, há um laço de estrutura entre guerra e Estado moderno, mas isso se oculta aos olhos públicos, na medida em que a violência pode ser sublimada ou transferida para a linguagem”. Em outras palavras, não existe somente violência física nas relações de guerra e de governo de Estado, há violências que não podem ser vistas, não deixam marcas físicas, mas mentais e espirituais, ou seja, a violência é transferida para a linguagem ou para os signos.

De maneira idêntica à violência física, a violência a partir da linguagem pode ser considerada uma das armas mais poderosas para a dominação, pois compreende-se como violentamente discreta, sem que seja jorrado sangue ou aconteçam agressões físicas; o poder da violência para a linguagem está para além do extermínio ou proibição de um tronco linguístico, compreende também a estigmatização, negação e formulações preconceituosas com a linguagem corporal e espiritual daquele/a que será dominado/a. Esses itens trazem como característica “a negação do outro pela pulsão de morte” (Sodré, 2023), essa negação faz com que aquele que domina e os que comprem suas ideias criem uma aversão ao/à dominado/a e isso faz com que a subjugação de um povo ou de uma nação seja mais aceitável.

Adiante, ainda sobre como se faz uma dominação completa sobre um povo, como os EUA fizeram e fazem, Sodré ressalta o que, para ele, é um dos fatores mais importantes na dominação imperialista capitalista do norte-americanos – a dimensão religiosa:

Acrescenta-se a dimensão religiosa: a força coesiva dos colonos-fundadores está na crença inalterável em um Ser Supremo guerreiro, O Deus bíblico do Antigo Testamento. Não uma divindade a ser pensada como transcendente sagrado, posto que a real transcendência se deslocou para o Dinheiro e para o Estado (in *Gold we Trust* (no ouro nós confiamos): realmente sagrada é a fê na possibilidade individual de enriquecer ou tornar-se próspero), mas sim como o magno senhor da guerra, implacável para com os inimigos de crença (Sodré, 2023, p. 14).

Deste ponto de vista, a religião foi fundamental para o processo de avanço do imperialismo, tanto em solo interno como externo, visto que o ser supremo que os colonos acreditavam e ainda acreditam é Deus, o senhor da guerra, que é implacável contra os inimigos e crenças opostas. Isso faz, muitas vezes, com que o diferente seja visto como ameaça, como terrorista – termo moldado exatamente para denominar alguém com valores opostos aos hegemônicos dominantes – etc. Então, a partir da religião, também é possível perseguir, doutrinar e destruir pessoas, suas crenças e seus conhecimentos.

Do ponto de vista de Sodré (2023), ainda de forma interessante, o fundamento religioso americano, no processo de sua formação racial, acolhe o antissemitismo europeu e presume conclusões e interpretações racistas da bíblia, a qual afirma que os africanos descendem de Canaã, o ancestral amaldiçoado por Noé em Gênesis (cap 10, 15-18). Tal interpretação, somada a todos os fundamentos religiosos-brancos-anglo-saxônicos, é o que funda a racialização do povo não-branco. Pensando assim, é muito mais aceitável colonizar e escravizar um povo com a falsa missão de trazer “luz” (“a verdade”) aos povos e, a partir dessa luz, livrá-los de uma certa maldição impregnada aos seus espíritos. Claro, isso também surge com a animalização de seus corpos e a destruição ou assimilação (leia-se roubo e ressignificação) de tudo que

construíram (ciência, cultura etc.). Então, sob essa perspectiva, valida-se a segregação interna e toda a exploração e escravização que ocorreu em todo o continente americano e outros países não-brancos de outros continentes.

Assim, sobre a dominação hegemônica estadunidense, Sodré (2023, p. 15) ressalta que há três tipos de poderes usados pelos dominantes para a conquista de nações, são eles: *Hard Power* (economia, tecnologia e guerra), *Soft Power* (propaganda e entretenimento) e o *Staying Power* (a capacidade de fixação e resiliência do fundamentalismo religioso dos brancos-saxões-protestantes). Esses três poderes seriam necessários para manter o controle hegemônico da sociedade. A partir da guerra, da propaganda e do fundamentalismo religioso, subjuga-se pessoas, estratégia amplamente usada pelos EUA em seu próprio país, e em países do qual tinha interesse de tornar parte de seu império, exemplificando:

É uma regência com alcance interno (a discriminação antinegra e anti-indígena) e externo, como se comprova, por exemplo, no extermínio de um milhão de filipinos (o equivalente a 10% da população) pelas tropas invasoras americanas no início do século XX, a título declarado de “limpeza étnica” (Sodré, 2023, p. 15).

Nesta passagem, Sodré (2023) tenta demonstrar como funciona a influência da religião (*Staying Power*) e, por meio dela, a viabilização das outras maneiras de poder, para o extermínio ou a segregação dos povos não-brancos dentro dos fundamentos cristãos-saxões-brancos-protestantes. Desse modo, quem não possuir todas as características necessárias é excluído/a da sociedade ou morto/a. As três maneiras de poder conduzem a regência social de uma nação; somadas, perfazem o domínio de uma nação sobre a outra ou de uma elite dominante sobre seu próprio país, e, por isso, “sob todos os ângulos, América equivale a poder (*Power*); isto é, poder como força letal ou dissuasiva” (Sodré, 2023, p. 16).

Tal força letal e dissuasiva é usada, muitas vezes, com os/as próprios/as americanos/as, ou, pelo menos, com algumas etnias que vivem dentro dos EUA. Os Estados Unidos da América, mesmo sobre uma democracia, são movidos pela violência, tanto dentro de seu país como fora dele, e a segregação racial é e foi um dos aspectos mais gritantes desta violência, sendo facilmente notada e quantificada. Ela continua ativa na atualidade, mas configurada em outros moldes, pois o *apartheid* norte-americano acabou na legislação, porém, na cultura, na geografia, na história, na economia capitalista e no espírito da sociedade, ainda vigora com muita força. Com isso, afeta a socialização e as interações entre os sujeitos que vivem em uma espécie de guerra ao diferente dentro de sua própria nação. Como caracteriza Sodré:

No entrelaçamento fundacional de Estado, capitalismo e guerra, a socialização do indivíduo passa por sua identificação projetiva com uma pulsão de morte coletiva. Por isso, liberdade individual é popularmente concebida como posse de armas, o *ethos* público como exibição de vontade de poder; seja no plano civil- que aspira à igualdade de todos diante de seu próprio desejo, - seja no militar- que vive do planejamento lógico e tecnocientífico da força de dissuasão ou de contenção dos inimigos da república (Sodré, 2023, p. 16).

A sólida hegemonia interna que constitui a sociedade americana é conduzida pelo forte poder militar-industrial. Este poder hegemônico, criado por uma mistura de Estado, capitalismo e guerra, cria em cada indivíduo uma pulsão/impulso de morte, porém, como é enraizada/internalizada em todos os indivíduos, torna-se um impulso de morte coletivo na sociedade, o que reflete no conceito de liberdade individual dos sujeitos que, muitas vezes, entendem como liberdade individual possuir armas de fogo. A hegemonia armamentista e a pulsão social de morte influenciam também o conjunto de costumes, hábitos, comportamentos do povo, de instituições e culturas coletivas, como no plano civil ou militar – o que Sodré (2023) chama de “*ethos*” –; nos Estados Unidos, a igualdade de todos/as está associada com desejo/vontade de poder e dissuasão ou contenção de inimigos/as.

Seguindo esta linha de raciocínio, historicamente, os/as negros/as é que ocuparam o lugar de inimigo/a, perigoso/a, desonesto/a, violento/a, terrorista etc. Foram eles, juntamente com os nativos-americanos, os alvos da pulsão de morte que se estabelece no imaginário do/a americano/a, mesmo que sobre um discurso nacional de liberdade e igualdade, talvez até o discurso mais forte ecoado pelo país; porém, como é possível ser livre e igual dentro de um país com bases segregacionistas e que dava aos seus estados a liberdade de poder segregar como desejassem?

A propósito, na democracia dos EUA, a liberdade é tratada como algo que torna os estados livres/independentes. Tal liberdade para escolher como se viver e se organizar oferece, para a igualdade e para a própria liberdade, uma certa relatividade; isso porque, em um lugar no qual o estado é livre para segregar os/as negros/as – como em muitos estados acontecia – qual seria a igualdade presente? A noção de igualdade norte-americana seria, na verdade, somente igualdade entre os brancos, o que tornaria o estado desigual para os/as negros/as; os brancos eram livres em suas escolhas, livres até para a escolha de segregar, e viveriam em equidade e igualdade perante a lei, enquanto os/as negros/as em igualdade perante a escravidão. Isso torna a igualdade volátil e a liberdade uma criadora de desigualdade, até porque “na verdade, como complementa Badiou, a igualdade, enquanto regime de existência coletiva num determinado tempo histórico – a afirmação de que ‘somos iguais’ - depende de uma política de emancipação para se tornar real” (Sodré, 2023, p. 19). Em outros moldes,

somente a partir da emancipação dos sujeitos oprimidos historicamente é que podemos formar um coletivo social de igualdade verdadeira.

Porém, como emancipar realmente os sujeitos oprimidos historicamente reproduzindo a racionalidade do imperialismo estadunidense, “onde a segregação racial construiu-se como uma ideologia nacional pós-Guerra Civil” (Sodré, 2023, p. 19), na qual, segundo R. Pierre (*apud* Sodré, 2023) a “emancipação dos negros, com a demanda que ela trazia de igualdade de direitos civis e políticos, estivesse vindo minar a visão anterior de igualdade e de identidade do mundo branco”? Em outras palavras, como emancipar sujeitos em um local em que a democracia venceu a guerra contra a escravização, o norte liberal democrático venceu o sul escravocrata, porém a ideologia sulista segregacionista foi a campeã? Visto que, como exemplifica Sodré (2023, p. 19-20) “assim, em 1986, a suprema Corte dos Estados Unidos decidiu que segregar brancos e negros não contrariava a Constituição: ‘segregados, porém iguais’ era uma proposição aceitável”.

Assim, com este exemplo ‘segregados, mas iguais’, é possível afirmar que a ideia de igualdade dos EUA e suas ideologias (que afetam o mundo) de igualdade republicana, desse modo, é exclusivamente branca e estruturalmente pautada no belicismo (Sodré, 2023). Essa ideia resulta em uma república com recortes raciais, que segrega internamente e gesta um medo e uma pulsão de morte em sua própria população, fazendo com que, no imaginário branco, seja preciso se proteger do/a inimigo/a interno/a, proteger suas propriedades e, mais que isso, sua linhagem sanguínea, que carrega o sangue daqueles/as não amaldiçoados/as, que estão longe das trevas da época bíblica. Segregados/as, mas iguais (o racismo brasileiro segue essa lógica, que será desenvolvida mais à frente), talvez essa seja a frase a ser utilizada para identificar qual o papel do racismo na democracia e, principalmente, no que diz respeito às formas de se relacionar das pessoas no cotidiano. O racismo cria diversas barreiras para a emancipação plena dos sujeitos. Por isso, na visão de Sodré:

O racismo é, assim, central na vida política e social da América, como pilar de sustentação - à imagem de um edifício “cimentado” pela consciência antinegra - e consagração da etnia que se proclama “original” e que acredita numa civilização “hereditária”, assegurada pelas leis de um Deus branco, como no Pentateuco, e pela história de conquistas armadas (Sodré, 2023, p. 21).

Em confluência com a citação, o homem branco americano, para viver sua vida política e social de forma livre e igual, necessita do racismo como o pilar na construção da sociedade americana; o/a negro/a se torna ‘o/a outro/a’, o/a errado/a, e o branco se torna o original, ‘o correto’ o mais semelhante ao divino, o valente e conquistador, enquanto o/a negro é visto/a

como um/a eterno/a inimigo/a; é como se a sociedade civil, depois de ter neutralizado os povos originários, fosse organizada de modo a se defender dos descendentes de escravizados/as (Sodré, 2023). Essa organização de defesa, dentro de parâmetros democráticos, abre espaço para o que Sodré (2023) denomina como “leucocrácia (poder do privilégio branco)”, que seria, em suas palavras, “uma etnocracia exercida por segregação de direito e de fato, [...], sob a égide de um lema absurdo – *separate but equal*, ‘separados, mas iguais’ – embora constitucionalmente amparado” (Sodré, 2023, p. 22).

Como um bom fenomenólogo, para descrever como funciona a democracia pautada no privilégio de cor, Sodré (2023) descreve acerca dos massacres internos e golpes supremacistas que os brancos fizeram com os/as negros/as, o primeiro em 1898, em Wilmington/Carolina do Norte, onde ocorreu a neutralização política e administrativa do controle majoritário obtido por negros/as, e o outro em Tulsa/Oklahoma (31/05/1921), onde ocorreu um massacre no distrito de Greenwood, conhecida como *Wall Street* Negra, em que foram mortos/as com ajuda de aviões, homens, mulheres e crianças negras em 34 quarteirões. Isso demonstra que, mesmo com as leis teoricamente apontando todos como iguais e livres, não era bem assim que funcionava, pois, mesmo segregados/as, os/as negros/as sempre foram impedidos de prosperar, mesmo dentro de sua “igualdade e liberdade”. Fica evidente, portanto, que mesmo dentro das possibilidades que o liberalismo oferece, há sempre uma maneira de inviabilizar a prosperidade de um determinado povo. E o conceito de democracia seria o contrário, seria a viabilização de oportunidades a todos/as, pautado na não segregação e não restrição de determinados grupos a diversos acessos. Como caracteriza Sodré (2023, p. 25), “Democracia”:

[...] é a abertura de possibilidades coletivas. Não apenas regime de governo orientado pela igualdade formal dos cidadãos perante leis, e sim forma de vida guiada por um princípio aglutinador das diferenças sociais, que desde o século XVIII começou a ser chamado de povo. Não é, portanto, apenas reconhecimento do outro como igual, e sim como um diferente aceitável em sua imprevisibilidade individual e grupal. Democracia implica sistema aberto e, em pluralismo e “conflitualidade”, logo, a indeterminação de posições.

A democracia é criada com o intuito de igualar e libertar todas as pessoas e inserí-las em um só povo, o qual forma uma nação diferente social e racialmente, e aceita a individualidade do/a outro/a e seus grupos, ocorrendo um modelo de vida mais aberto e livre, pautado na pluralidade e na possibilidade de embates de pensamentos para uma melhora de vida.

Bem como dito, essa democracia seria a ideal, um modelo importantíssimo para passar adiante e ser modelado em outras nações, porém, o republicanismo americano é bem diferente.

Suas raízes, predominantes em muitos lugares do planeta, não são pautadas no pluralismo e nas possibilidades coletivas, mas no excepcionalismo, individualismo e na meritocracia, nos quais são exaltados os casos excepcionais de ascensão social daqueles que pertencem a grupos oprimidos historicamente. Esse movimento de exaltação a conquistas individuais e a glorificação da meritocracia traz para o imaginário comum uma sensação de inclusão social, como se, realmente, o racismo e a discriminação fossem águas passadas e, agora, para os/as oprimidos/as, basta se esforçar para ascender socialmente. Daí, a explicação do porquê há pessoas negras ricas, ou, pelo menos, em cargos considerados bom; pois um argumento muito comum pelos que afirmam o racismo como um problema superado, é que, caso houvesse racismo, ainda estaríamos segregados/as ou não haveria negros/as em posições vistas como importantes dentro da sociedade. A verdade é que o racismo e suas formas de manifestação vão além dos valores econômicos e cargos, a democracia liberal o maquia mediante sua falsa ideia de igualdade de possibilidades. No dizer de Sodré:

Daí a virtual formação de setores abastados de classe média negra e uma certa expansão da representatividade societária, abrigadas numa ideologia das “oportunidades”, que celebra o “excepcionalismo” americano, seja o sonho do êxito individualista liberal, seja a difusão da imagem de uma utopia democrática realizada (Sodré, 2023, p. 25-26).

Com a democracia instalada, o liberalismo democrático, para maquiar a ideia de igualdade de possibilidades, possibilita que, pelo excepcionalismo, alguns indivíduos pertencentes às minorias (como os/as negros/as), consigam ter acesso à ascensão social e conquistem posições de poder, o que reforça perfeitamente a ideologia das oportunidades a todos/as; e demonstra com maior intensidade o individualismo liberal, com a ideia de ‘se eu posso, outros/as podem’ ou ‘é só se esforçar’, essas falas são ditas com a grande certeza de que vivemos em uma sociedade democrática, porém, na verdade, utópica. Por isso, para reforçar/explicar o funcionamento dessa ideologia meritocrática-igualitária-excepcionalista e utópica, impregnada nos EUA e nas nações das quais o imperialismo se apossou, Sodré usa um dos maiores exemplos de ascensão social da história recente, e afirma que

Embora os partidos políticos jamais tenham feito esforços no sentido da legitimação de negros, - que, no entanto, obtiveram o direito de voto desde 1871- tornou-se possível eleger um presidente negro, como foi o caso de Barack Obama, ou uma mulher negra, Kamala Harris, como vice-presidente da república. Ou seja, o excepcionalismo comporta uma representatividade elástica. Isso repercute como adequada ‘tonalidade afetiva’ no estilo de governo e como novas inflexões possíveis no interior da movimentação democrática e antirracista. As tonalidades do poder

identificadas como “duras” alternam-se com as “brandas”, permitindo a avaliação civil do espírito do tempo (Sodré, 2023, p. 26).

Em outros termos, mediante as possibilidades liberais que a democracia liberal carrega consigo, mesmo que o governo nunca tenha feito esforços para legitimar os/as negros/as na sociedade, como no Brasil, a partir através do excepcionalismo e do alto desempenho individual é possível identificar uma certa ascensão social de alguns membros de minorias, que trazem consigo uma grande representatividade, a qual pode se expandir, se esticar como elástico e abranger milhares de pessoas. Isso cria um sentimento de representatividade das minorias que começam a ver o poder que, antes, tinha uma única e conservadora tonalidade, para um sistema que agora tem uma tonalidade mais aceitável para todos/as, fazendo com que a análise das pessoas comuns, em relação ao tempo das mudanças, seja positiva, porém, levando em conta somente as exceções excepcionais de suas minorias.

Em confluência, esse elástico de representatividade ilude a percepção civil do ‘espírito do tempo’; essa maneira de exaltar o excepcional esconde da sociedade civil o racismo e as desigualdades sociais presentes no *ethos* – conjunto dos costumes e hábitos fundamentais, no âmbito do comportamento, instituições, afazeres etc. – e da cultura – valores, ideias ou crenças –, característicos de uma determinada coletividade, época ou região da sociedade, na forma dos indivíduos se relacionarem no cotidiano seja, afetiva, intelectualmente etc. O poder e a influência dos três poderes de dominação norte-americanos (*hard power*, *staying power*, *soft power*) faz com que, dentro da própria América do Norte, seja possível que, mesmo com mudanças de tonalidades e etnias nos mais diversos cargos da sociedade, o padrão, o *ethos* da dominação norte-americana, seja o mesmo. Usando J. Baudrillard (2004) Sodré (2023, p.28) conceitua “[...] é como um corpo que muda de células sem deixar de ser o mesmo”, por isso, ao ter um presidente negro, os EUA não deixam de ser a América imperialista, racista e fundamentalista religiosa.

Além de não deixar de ser a mesma, ou não deixar de funcionar da mesma forma, mesmo com algumas pequenas ascensões de pessoas pertencentes a grupos minoritários, os EUA mantém, na forma de gerenciar a nação e sua hegemonia, uma espécie de marcador que distingue os senhores, os poderosos, os donos, dos/as servos/as, dos/as comuns.

De modo mais largo, parece haver um pacto estrutural de guerra entre as classes dirigentes americanas, com definições não apenas industriais e externas, mas também ideológicas no sentido de que funciona como um macro-operador ontológico da distinção entre seres humanos imperiais e seres vassalos. Internamente, o suposto “genótipo” negro é um marcador de vassalagem (Sodré, 2023, p. 30).

Na América, as classes dominantes estão em constante disputa, mas entre elas existe, historicamente, um pacto em torno da guerra. Os Estados Unidos necessitam da guerra não apenas para alimentar e expandir sua economia, mas para sustentar sua própria ideologia: a de que os americanos são os sujeitos imperiais, dominantes e superiores, enquanto os países que atacam ou dominam ocupam o lugar dos subjugados, dos inferiores. Internamente, essa lógica se reproduz — é preciso haver os superiores e os vassalos, que, nesse caso, são aqueles marcados pelo DNA negro. Assim, em outro momento, Sodré colocou:

[...] a negritude física de Obama, como ele próprio admitiu ao fim de seu mandato, em nada contribuiu para alterar a composição das castas raciais em seu país.[...] A palavra casta- antitética à imagem de uma formação social caracterizada por explícitas diferenças de classe- se justifica como ideia de uma categoria racial estanque ou de uma hierarquia escravista, quase religiosa, profundamente arraigada nas formas de vida e nas consciências, corroborando a suspeita hoje criticamente levantada de que o racismo antinegro esteja no próprio DNA da América. Embora seja um fenômeno com maior força explícita no sul, de memória coletiva escravista, a sua incidência é nacional, como um tipo de afecção comum à cidadania hegemônica, que é caucasiana (Sodré, 2023, p. 31).

Ou seja, mesmo com a ascensão de alguns e a criação de uma burguesia negra, o racismo e a dominação ideológica hegemônica caucasiana não deixam de estar no DNA da América, nos seus fundamentos, em sua constituição como nação, o que faz com que, mesmo os/as negros/as em postos de poder, continuem sendo vistos como uma casta inferior. Desta forma, faz com que nunca sejam verdadeiramente respeitados/as ou vistos/as como iguais perante a sociedade Americana. Exemplo disso é como, nos estados norte-americanos, vigorou seu *apartheid*, que foi de 1877 até 1960 e, de certo modo, ainda presente na racionalidade norte-americana até hoje, a lei, que ficou conhecida como ‘one drop rule’, era a regra de uma gota de sangue, um princípio social e legal de classificação racial aplicada nos Estados Unidos no século XX, com o intuito de separar e classificar a população com base em seu DNA, no caso, todos que tinham ancestrais negros/as de ascendência africana, mesmo que tivessem a pele clara, eram segregados/as e considerados/as inferiores.

4.1.1 Racismo existencial: o/a negro/a visto/a como um ser inferior que serve a outros/as

O DNA negro constituiu-se, como já comentado, um marcador de vassalagem, de inferioridade; inferioridade, esta, tão grande que, quando comparada ao privilégio, à luz, à beleza do ser branco, tornava os/as negros/as seres inferiores e não dignos de viver no mesmo ambiente, frequentar os mesmos espaços, consumir os mesmos produtos e gozar de direitos

iguais. Nesta linha de pensamento, para afirmar o DNA segregador norte-americano e, por consequência, uma inevitabilidade no fenômeno do racismo, Sodré (2023) faz uso de uma canção chamada “Fruta Estranha” (*strange fruit*), que compara corpos negros enforcados em árvores com frutos de árvores, visto tamanha frequência com que ocorriam assassinatos por linchamentos e enforcamentos com pessoas negras. Ele utiliza desta canção para descrever como a vida dos/as negros/as não valia muita coisa e esse não-valor gerava/gera o extermínio dos/as negros/as nos Estados Unidos. Desse modo, enraíza-se, na formação da América e na cultura americana, o ódio ao/à que foge dos padrões hegemônicos estabelecidos. Tanto que, nas palavras de Sodré “é sabido que o mero olhar (ou mesmo um suposto olhar) de um homem negro para uma mulher branca na rua poderia desencadear um linchamento. Foram vários os casos dessa natureza, dentre 2.812 linchamentos de homens negros computados entre os anos de 1885 e 1915” (Sodré, 2023, p. 33).

Usando este exemplo dos tempos de segregação para mostrar os efeitos do racismo aos/as negros/as, Sodré (2023) também usa outro exemplo da contemporaneidade para demonstrar que esse *ethos*, esse modo social ditado pelo imperialismo norte-americano, ainda está presente e vivo no imaginário branco. Compara o ocorrido nos tempos de *apartheid* com o ocorrido em 2020 no Central Park, em que uma moça acusa um homem negro de ameaçá-la e tentar agredi-la, só pelo fato de ser negro, e usa o fato de ser uma mulher branca para tentar prejudicá-lo com a violência policial. Por sorte, o rapaz, munido do celular, grava o ocorrido e consegue demonstrar que não fez nenhum mal à moça, que pagou por falso testemunho, com a perda do emprego e prestação de serviços de reeducação. Por isso, pode-se afirmar que:

Mas a generalidade das situações tem deixado evidente que a existência de ‘burguesias’ negras, no passado escravocrata ou no presente liberal e antirracista, não altera substancialmente a barreira existencial da cor. Se individualmente ‘a guerra é o veneno do ódio na veia’ (Martin Luther King), o racismo é coletivamente a presença da barbárie guerreira no sangue civilizatório (Sodré, 2023, p. 34).

Ou seja, tanto no presente quanto no passado, a racialização da população negra – a marcação e hierarquização das características negroides – produz consequências letais para o processo de socialização e integração do/a negro/a na sociedade. A cor torna-se uma barreira: mesmo que as relações econômicas e cotidianas se transformem, as marcas raciais continuam a determinar posições e possibilidades dentro de uma racionalidade branco-cristã-fundamentalista, cuja sustentação se ancora na guerra e na pulsão de morte. Não importa quantas barreiras sociais os/as negros/as derrubem; persiste a barreira existencial. O racismo é,

antes de tudo, uma estrutura existencial, enraizada em condições históricas de guerra e sustentada pela crença na superioridade branca e cristã. Como aponta Sodré:

A crença na supremacia da cor é tão absoluta quanto a crença no exclusivismo do Antigo Testamento e no Oeste Branco como Destino. O fervor místico da brancura está no cimento armado do staying power da etnia fundadora ou quakers (pretensos restauradores da fé cristã, derivados do protestantismo britânico do século XVII) (Sodré, 2023, p. 34).

Em outros termos, a crença na superioridade de uma etnia sobre a outra é absoluta; a brancura como divina, como a mais alta pureza e beleza, e a negritude como a mais feia e mais baixa característica do ser, está no cimento que fundou a América. Ser branco é divino, belo e poderoso; já ser não-branco é amaldiçoado, feio e submisso, e essa ideia de submissão é tamanha que faz com que a negritude nem seja considerada igualmente humana. Só sua existência já carrega uma ameaça à existência branca, sua cultura tem que ser enfraquecida para que se erga a branca, o que, por si só, gera um medo quase doentio sobre os corpos negros. Conforme pontuado por Sodré:

é dramática em vários planos a profundidade da afecção racista na sociedade americana. A cor da pele é o índice imediato para o ato discriminatório, mas não se trata apenas de fenótipo e sim de genótipo, portanto, de raça, apesar da prova biológica em contrário. Em termos morfológicos, o racismo americano é epidérmico e subdérmico (Sodré, 2023, p. 35).

O racismo na sociedade americana é tão intensamente profundo que gera um medo doentio em relação aos corpos pretos, quase uma patologia doentia dentro do imaginário social (uma afecção). O racismo americano é tanto epidérmico quanto subdérmico. Epidérmico porque, somente devido à cor da pele as pessoas são atacadas nas ruas, não conseguem alguns empregos e, por isso, muitas vezes tentam parecer mais brancos para serem melhor aceitos/as, ou seja, o racismo epidérmico é o que visa a cor da pele, exclusivamente. Já o racismo subdérmico é construído do pensamento da racionalidade dos brancos-saxões-protestantes, da regra de sangue; é aquele que vai além da cor da pele. Nos dizeres de Sodré (2023), é uma fantasia mítica e ideológica em torno do sangue, daí a *one drop rule*, em que uma única gota de sangue negro caracterizava a diferença racial. Mítica, porque têm raízes bíblicas na maldição de Noé sobre o povo de Canaã, por isso, nada mais primitivamente cristão do que o racismo, cujo molde moderno é, aliás, o antissemitismo cristão; além de uma fantasia ideológica, porque compõe a estrutura de dominação de classe social. Inegavelmente, o racismo subdérmico é o

racismo do genótipo, dos mitos criados, que vê o sangue negro como sujo e amaldiçoado, a ponto de uma única gota de seu gene “sujar” uma pessoa branca a ponto de considerá-la negra.

Portanto, o racismo é epidérmico e subdérmico – chega a ser genotípico. Ele faz com que os brancos enxerguem nas pessoas negras não apenas a cor da pele, mas comportamentos e ações previamente marcados pelo estigma. Os/as negros/as passam a ser vistos/as como naturalmente inclinados/as a atitudes perigosas, como potenciais criminosos ou estupradores. A cultura negra, por sua vez, é tratada como inferior, primitiva, historicamente atrasada. Esse é o sentido do racismo subdérmico: um racismo que ultrapassa a superfície da pele e se vincula à ideologia dominante caucasiana e aos mitos por ela criados. As narrativas míticas construídas em torno da negritude – muitas vezes legitimadas pela religião e reforçadas pela hegemonia branca ocidental – animalizam o/a negro/a, apresentando-o/a como uma figura perigosa, irracional, distante da condição humana. Não por acaso, as representações visuais de pessoas negras, ao longo da história, foram (e ainda são) frequentemente associadas a traços animais, desumanizadores.

Sendo, então, portador/a destas características de não humano, pode ser morto/a; pode ser visto/a como uma praga, um/a inimigo/a; como alguém que pode atacar a qualquer momento e, assim, sofrer represálias das formas mais violentas possíveis, pois sua existência, dentro da racionalidade dominante hegemônica, é ameaçadora, o que explica a cultura de guerra americana, que faz com que os/as negros/as internamente (em seu país) sejam sempre assassinados/as, geralmente por armas ou violência policial, porém, também ideologicamente. Toda essa violência no ideário branco tem relação com o pensamento de que os/as negros/as vão querer retomar o que lhes foi tirado, ou vingar as barbáries que foram feitas.

Devido a esse fato, os brancos exterminaram os indígenas, e se armaram para protegerem-se dos/as africanos/as, que sofreram como os/as nativos/as, porém, não foram completamente exterminados/as – um exemplo disso na atualidade seria os brancos com armas durante os protestos de *Black Lives Matter*, dizendo para os/as pretos/as não invadirem suas propriedades, sendo que os/as negros/as não estavam nem interessados/as nisto. A mítica ideologia supremacista branca caucasiana e saxã pensa que os/as não brancos/as devolverão na mesma moeda o que os brancos fizeram com os outros povos, por isso, cria-se todo um medo em torno das figuras não brancas. Este é o racismo subdérmico, além da cor da pele, é o que está no ideológico e no psicológico, é como uma doença, uma patologia doentia das pessoas brancas, no ato de pensar sobre pessoas negras.

Assim, o racismo, tanto em sua forma epidérmica quanto subdérmica, atua como uma doença profundamente enraizada na sociedade e na cultura norte-americana, especialmente

entre os caucasianos que se percebem como superiores às demais “raças”. Dessa lógica de superioridade nasce a formação de grupos de supremacia branca, como a *Ku Klux Klan*, sustentados pela crença de que os não brancos, sobretudo os/as negros/as, pertencem a uma raça distinta, quase animal, desprovida de plena humanidade. Essa percepção distorcida alimenta uma hierarquia de empatia: a dor do branco é vista como mais legítima, mais digna de compaixão, enquanto o sofrimento do/a negro/a, frequentemente associado também à pobreza, é naturalizado, ignorado ou tratado com indiferença.

Outro exemplo é a polícia, visivelmente mais agressiva com pessoas pretas e/ou pobres do que com pessoas brancas e/ou ricas em abordagens, ou em invasões às casas; na do pobre, entram sem mandato, enquanto, muitas vezes, em áreas ricas, não ousam pisar nas calçadas ou na propriedade das pessoas, isso ocorre devido a toda ideologia racista e classista que já foi disseminada, inculcada e enraizada como “cimento das estruturas da sociedade americana” (Sodré, 2023) que se propaga pelo poder sofisticado da ideologia religiosa racista, a qual penetra na mente das pessoas junto com os outros dois poderes de dominação.

Em razão disso, o racismo, em sua raiz, é mais que estrutural, *é existencial*, porque não se relaciona somente com as estruturas da sociedade, mas com a existência das pessoas, melhor dizendo, com a existência das pessoas pretas, **a existência do racismo é a negação da existência de um certo grupo de pessoas, no caso da América Continental são as pessoas pretas, hispânicas, latinas.**

Portanto, o racismo é existencial, e isso quer dizer que está na essência do ser; o racismo foi inculcado, essencialmente, na existência da pessoa, do ser humano, do *homo americanus*, ou seja, o racismo está no Ser, no epicentro do Ser, colocado no Ser, tanto por uma mítica religiosa, pela religiosidade, quanto pela ideologia hegemônica dominante econômica industrial, que faz com que as relações de estereotipação e segregação continuem se propagando conforme o tempo passa, mesmo que, por lei, essas duas coisas já estejam proibidas, ainda são naturalizadas pela população (Sodré, 2023).

4.2 Racismo brasileiro e suas configurações

4.2.1 Uma forma e não uma estrutura

Feita a contextualização de como o *homo americanus* é constituído e como essa racionalidade branca-cristã interfere nas relações, Sodré (2023) inicia a explicação de como funciona o Racismo em solo brasileiro. Para ele, o racismo é como o *ethos* americano, pode ter suas exceções e peculiaridades, tomar formas diferentes de acontecimento e percepção; porém,

continua sendo o mesmo, muda sua imagem/forma sem mudar a essência, assim como o fascismo e seus tipos, que podem variar de país para país, mas sempre terão coisas em comum – as quais trataremos mais adiante. Para exemplificar o racismo brasileiro e entender como ocorrem suas influências no cotidiano, Sodré, com o livro *Fascismo da cor* (2023), convida-nos primeiro a pensar de forma diferente a que está posta, uma mudança de racionalidade, pensar sobre uma outra perspectiva de razão, ele prefere tratar o racismo não como um sistema estrutural, mas como **“uma forma de vida, uma forma social escravista”** e, no interior dessa forma, veremos o fenômeno do racismo manifestado de múltiplas maneiras possíveis.

Em um primeiro momento, é necessário explicitar o que o autor compreende como estrutura e de que modo ela se transforma em forma, para que, posteriormente, seja possível compreender o que ele denomina forma social escravista e quais são seus significados. É igualmente importante destacar o principal ponto de divergência entre o pensamento do autor e o de Silvio Almeida, em *Racismo Estrutural* (2020), uma vez que Sodré apresenta uma leitura distinta acerca do modo como o fenômeno do racismo se manifesta e se constitui na sociedade.

Sobre o conceito de estrutura, Sodré apresenta sua visão acerca do assunto apresentando trechos do livro de Almeida (2019), para explicar seu contraponto e dizer qual o objetivo implícito em dizer que o racismo é estrutural. Para Almeida, nas palavras de Sodré (2023, p. 44), “o racismo é decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo ‘normal’ como se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social nem um desarranjo institucional”. E Silvio (2020, p. 44) ainda expõe que existem três modalidades do racismo: “individual (racismo e subjetividade), institucional (racismo e Estado) e estrutural (racismo e economia)”. Em outros termos, o racismo, quando configurado como estrutural, está implícito nas bases da sociedade e em seu sistema econômico, quando naturalizamos as relações sociais, estamos abraçando o racismo, pois, devido à subjetividade, o Estado e a economia naturalizam-se nas relações, fazendo com que, logicamente, enxerguemos papéis para cada pessoa baseados na cor da pele, sem que haja estranhamento, ou que haja estranhamento, a depender do cargo ou posição no mercado de trabalho – principalmente em cargos altos, nos quais, devido a estrutura social existem pouquíssimas pessoas negras.

Sobre esta afirmação Sodré (2023, p. 45) apresenta sua concepção de estrutura: “Estrutura ou Sistema designa solidariedade dos elementos de um conjunto, assim como derivação funcional de cada um deles, que se articulados a uma totalidade, no caso das relações humanas, pode ser chamado de ‘organização’”. Ou seja, a organização seria a junção de estruturas e sistemas com um objetivo comum com a totalidade, que é o de resolver problemas,

como quando o Estado e a economia se juntam e ocorre uma deliberação racional. Então, para Sodré:

Aquilo que normalmente damos o nome de ‘estrutura social’ ou ‘sistema social’ é a organização de relações econômicas, políticas e intersubjetivas em termos societários, portanto uma mediação simbólica estável, com princípios coerentes: as posições de deveres e direitos ocupadas pelo indivíduo no interior da sociedade inter-relacionam-se de forma cristalizada na legislação e nas convenções políticas (Sodré, 2023, p. 45).

Em outros termos, para Sodré (2023), a estrutura tem como base o indivíduo e se organiza com o propósito de solucionar problemas – trata-se, portanto, de uma organização de indivíduos. No interior dessa estrutura ocorrem as relações econômicas, políticas e intersubjetivas, que dependem das legislações e das ações políticas de seu tempo para se manterem. Desse modo, a estrutura se configura como um complexo de relações individuais e subjetivas que impactam o coletivo, o plural dos sujeitos.

Assim, mais do que uma estrutura rígida, ela se manifesta como uma forma de relações sociais em constante movimento e interação. Por isso, afirma que “no caso brasileiro, é forçoso ponderar que um efeito estrutural não é exatamente estrutura, mas elemento de uma forma, que eventualmente pode revelar-se estruturante” (Sodré, 2023, p. 45). Dito isto, é necessário examinar com atenção qual o efeito que a forma social tem nas relações e como molda e estrutura a realidade cotidiana, sempre levando em consideração que a forma vai muito além da estrutura econômica vigente, pois é cultural e a cultura de um povo sobrevive a mudanças econômicas. Em termos de esclarecimento, Sodré (2023, p. 46) utiliza-se de Oliveira (2003, p. 110):

O conceito de forma cultural vai além do conceito de estrutura, pois ela não é apenas um conjunto de elementos que estruturam um sistema; ela é a possibilidade de existência do sistema. Não é, com certeza, um conceito apriorístico ou metafísico. É mais a expressão conceitual de uma experiência coletiva que soube sobreviver na história de seus cismas e crises, atualizando seus elementos, criando suas categorias e inovando em suas expressões.

Portanto, a forma cultural em que nos organizamos em sociedade vai além da estrutura, pois a estrutura está dentro da forma como nos organizamos em sociedade, a fim de resolver, em perspectiva de totalidade, os problemas criados na nossa existência enquanto humanidade, por isso, a forma como nos organizamos gera a possibilidade de existência de um sistema e tudo que há dentro dele, como leis, instituições, economia etc. Sodré (2023, p. 46) complementa: “No interior da forma, operam processos de subjetivação, que são modos

regulatórios – de natureza institucional e não necessariamente deliberados – da formação de ‘comum’ social”. Em outras palavras, é no interior dessa forma cultural que a estrutura ou o sistema é criado, uma vez que a forma cultural consiste em uma cooperação coletiva que sobrevive aos processos históricos ao se atualizar continuamente, criando categorias e modos de manifestação. Por isso, dentro dessa forma ocorre uma regulação da maneira como a subjetividade se expressa. E, como a forma é coletiva, essa subjetividade adquire um caráter comum e social – ou seja, os processos de subjetivação e as formas de subjetividade tornam-se universais dentro da sociedade em que determinada forma cultural se estabelece.

Entretanto, Sodré (2023) deixa evidente que esse comum social não pode ser pensado como a solução dos problemas, não é só porque todos fazem parte de um mesmo país e, relativamente, de uma mesma cultura, que se comportam como uma só gente, um só povo, uma só etnia; há divergências e contradições nas relações humanas e suas organizações. Por isso, Sodré deixa claro que

Contra esse tipo de pano de fundo, a explanação de Almeida é oportuna por levar a evitar que se desloque o problema da discriminação para o casuísmo. Tem o merito de tornar didática a compreensão do racismo, deixando claro que não se trata de patologia nem desarranjo institucional, mas de um efeito de totalidade: os comportamentos individuais e as instituições são racistas ‘porque a sociedade é racista’. Assim o fenômeno (do racismo) pode ser definido como ‘manifestação normal’ da sociedade, na medida em que é ‘lógico’- uma lógica de reprodução das formas de desigualdade e violência que moldam o *socius*, da qual decorre o sistema de ideias que ofereceria uma explicação ‘racional’ para a desigualdade social (Sodré, 2023, p. 47-48).

Com este trecho citado, Sodré (2023) concorda com Almeida (2019), quando ele demonstra que a sociedade, por ser racista, torna natural o racismo, assimila-o em seu cotidiano; o que, conseqüentemente, cria uma lógica sobre as relações sociais que temos, fazendo com que naturalizemos as desigualdades sociais e as violências que os/as pretos/as e classes subalternas sofrem no cotidiano, e a desigualdade social. O racismo tem efeito na totalidade, no pensamento racional de toda a sociedade, que nem o vê porque já o naturalizou. Todavia, Sodré diverge do pensamento de Silvio Almeida, em função de que Almeida propõe a luta de classes, a questão de classes como chave geral explicativa, mesmo ciente de que “a relação de classe não esgota a relação social”. Ou seja, “não se pode compreender o racismo apenas como derivação automática dos sistemas econômicos e políticos”. Trata-se de “algo mais profundo que se desenvolve nas entranhas políticas e econômicas da sociedade” (Sodré, 2023, p. 48).

Isto é, não se pode entender o racismo somente como uma criação natural dos sistemas econômicos e políticos, se trata de algo mais profundo que se cria dentro da política e da sociedade. Não é algo que se cria naturalmente na economia ou em determinados segmentos políticos, se trata de algo mais profundo, que está no íntimo da existência e da racionalidade. Para explicar o que seria este algo mais profundo que cria o racismo em nossa sociedade, em nossa existência, Sodré (2023, p. 49) utiliza novamente Jessé Souza (2017) que “parte da ideia de que classe econômica é principalmente uma construção sociocultural” e vê a experiência da escravidão como uma “semente de toda a sociabilidade brasileira” e, por consequência, se as classes econômicas são formadas, então, pela cultura de uma sociedade e pela própria convivência social, um país que escravizou a maioria da população, consequentemente, formou suas classes de forma racista.

Com base nessa concepção, Sodré (2023) afirma que o racismo pós-abolição se configura como uma forma sistemática de discriminação, fundada mais no imaginário da raça do que em um sistema ou estrutura propriamente dita. Trata-se, segundo o autor, de um processo – uma dinâmica interativa de elementos discriminatórios que, em conjunto, constituem o que ele denomina **forma social escravista**. Em outras palavras, o racismo é entendido como um processo interativo entre diferentes práticas e representações discriminatórias que, ao se somarem, produzem e sustentam essa forma social.

Essa forma social escravista atua na reprodução de uma lógica histórica que mantém os descendentes de africanos em posições subalternas, legitimando a ideia de inferioridade. Embora Sodré (2023) reconheça que o racismo possui uma dimensão estruturante, ele o faz no sentido de que essa estrutura se dá pela forma social escravista, a qual atravessa as instituições e molda as subjetividades coletivas dentro da sociedade brasileira. E ainda alerta que “Não há nenhuma estrutura que faz funcionar os mecanismos de discriminação. Sem dúvida alguma, essa palavra tem forte apelo político no ativismo afro, mas o ‘estrutural’ não explica a complexidade do ‘arraigado’ no sentimento racista” (Sodré, 2023, p. 49).

4.2.2 Racismo e sua configuração paraestrutural: estudo de classe como secundário ao estudo de raça

Baseado nesta linha de raciocínio, Sodré (2023, p. 50) pensa o fenômeno do racismo e sua forma social escravista como algo paraestrutural, que não está dentro de uma estrutura legislativa e econômica, no entanto, a acompanha, é uma “paraestrutura: o prefixo grego *para* aponta para um processo ‘ao lado’ de um sistema identificável” (Sodré, 2023, p. 50). Ou seja,

paraestrutura seria um processo paralelo ao sistema identificável que vivemos na atualidade, uma organização de elementos discriminatórios e anacrônicos que acompanham a organização da sociedade de forma paralela, como se fosse uma espécie de serpente que se amarra a um corpo (forma de organização estruturante) e o aperta, fazendo que sua presença seja sentida, porém não se torna um só com aquele corpo (forma de organização estruturante), o afeta, porém não depende do mesmo para funcionar, é como um parasita que se alimenta de um organismo, porém, caso o hospedeiro (estrutura economia) venha à óbito, pode tranquilamente mudar de ares e continuar seu ciclo normalmente. A forma social escravista seria, então, uma forma que, independentemente da legislação e economia, traz o fenômeno do racismo à tona. Consoante à questão da forma e estrutura, Sodré (2023) afirma:

É possível pensar em ‘estrutura’ como um jogo com suas regras e peças interdependentes. Há situações cruciais em que as peças mudam, mas o jogo continua. No caso do racismo pós-abolicionista, mudou o jogo (estrutura), porém ficaram as peças imersas no imaginário escravista; isto é, nas imagens ambíguas de uma forma social hierárquica (Sodré, 2023, p. 50).

Como bem elucidado, a estrutura pode ser compreendida como um jogo, composto por suas peças e regras. Ao longo da história e da vida em sociedade, as peças – isto é, as pessoas e as coisas que participam desse jogo – podem até mudar, mas as regras, os modos de viver, as formas culturais e os padrões de comportamento, tendem a permanecer. No caso da abolição da escravatura, por exemplo, a estrutura (o jogo da servidão escrava) foi alterada, mas as peças (os sujeitos negros) continuaram a desempenhar papéis semelhantes dentro de um novo jogo: o Brasil pós-abolicionista. Esse novo jogo, contudo, não rompeu com sua paraestrutura, ou seja, com a forma social escravista que ainda sustenta um imaginário escravista profundamente enraizado. Assim, mantiveram-se tanto a hierarquização pela cor da pele quanto o racismo como fenômeno estruturante das relações sociais e das representações simbólicas no imaginário coletivo. Diante disso, afirma Sodré:

Paraestrutural significa estar fora da estrutura jurídico-política, mas dentro das vontades e das práticas, na medida em que para isso houver margem institucional ou então oportunidade social. ‘Vontade’ não deve aqui ser entendida como fenômeno individual ou subjetivo e sim como a força interna de uma forma coletiva (Sodré, 2023, p. 50).

No caso, o racismo está dentro das vontades e das práticas de uma forma coletiva de vida, que internaliza o racismo em seu ser e, quando tem oportunidades, seja por instituições, seja por oportunidades sociais, externaliza-o. Apesar de se tratar de uma forma de vida coletiva,

Sodré (2023, p. 50) também deixa claro que o racismo não se manifesta apenas como doença subjetiva ou por ações racionais oportunas, pois “ocupa um lugar cultural transmitido de uma geração para outra dentro dos processos de produção econômica e de sociabilidade nacionais”. E, exatamente por ser cultural e transmitido culturalmente de forma geracional, o racismo não pode ser explicado pelo foco das classes sociais, mas sim no âmbito das relações intersubjetivas e dos afetos. Entretanto, a questão da classe e seus fatores não devem ser postos de lado, quando se pretende olhar para o fenômeno do racismo. O ponto é que ela não deve tomar o papel principal na análise, daí a afirmação de que “a classe social não pode ser descartada como categoria analítica, porém demanda um remanejamento compreensivo, que entendemos como a postura epistemológica e metodológica de inclusão do sensório (toda a dinâmica das afecções ou dos afetos) na tarefa analítica” (Sodré, 2023 p. 50).

Em outros termos, Sodré (2023) admite que analisar as classes sociais é algo importante para a compreensão do fenômeno causado pela forma social escravista, porém, ela irá ocupar um papel secundário quando se trata de ir a fundo nas explicações do racismo nas relações intersubjetivas que ocorrem dentro da forma de vida em que nos organizamos. De modo geral, Sodré (2023) acredita que os resultados de operações como estatísticas sobre a divisão do trabalho, educação, saúde, segurança etc, são relevantes para decisões políticas e particularmente responsáveis por trazer consciência do mito, que é a ideia de democracia racial, que foi ideologicamente alimentado durante um longo período nos discursos públicos de órgãos oficiais, ainda assim, para Sodré (2023), este tipo de resultado e estatística socioeconômica não passa de macrointerpretação, ou seja, é apenas um resultado tautológico (redundância – o sal é salgado), pois passa por cima de variações imprevisíveis nas práticas ou atos concretos. Melhor dizendo, as formas de investigação pautadas em classes e estatísticas não são profundas o suficiente para tocar o cerne da questão racial no Brasil, não conseguem perpassar o mais íntimo do cotidiano e explicar o que é o racismo e o porquê ele acontece, no máximo podem evidenciar sua existência. Exemplificando:

De um modo geral, a perspectiva socioeconômica - gera um tipo de saber fixado em macrocategorias (classe social, poder de Estado, estrutura global etc.), que podem ser abordadas em cross-section (cortes transversais); isto é, a análise transversal e universalista de uma realidade múltipla (muitas regiões, muitos países) sem considerar especificidades locais. As grandes categorias se autossatisfazem epistemicamente por interpretações mecânicas e permanecem à parte da experiência concreta do fenômeno. Assim, um objeto civilizatoriamente embaraçoso e com particularidades nacionais, como o racismo, acaba tornando-se invisível diante da altura (ou elitismo) categorial que o contempla (Sodré, 2023, p. 51-52).

Em outros termos, a divisão da sociedade em classes ou em outros modos socioeconômicos de análise não é suficiente para compreender a totalidade social. Essas abordagens realizam apenas cortes transversais da realidade, criando seções paralelas dentro da estrutura social que desconsideram o fato de que cada parte da sociedade é singular e possui suas próprias especificidades históricas e culturais. Assim, fundamentar-se exclusivamente nessas categorias e dados para explicar fenômenos civilizatórios complexos, como o racismo – que envolve dimensões intersubjetivas e históricas específicas de cada nação e de cada sujeito –, revela-se ineficaz. Isso ocorre porque tais análises tendem a reduzir o fenômeno e a colocar o racismo em segundo plano, ignorando a amplitude categorial e a profundidade simbólica que o constituem.

Por isso, Sodré (2023) descreve que as correntes sociológicas sul-americanas, como a sociologia econômica, que já fizeram ou talvez ainda façam a cabeça de gerações e gerações de intelectuais (Anibal Pinto, Maria Conceição Tavares, José Medina Echavarría, Celso Furtado etc.), não incluíram o racismo como uma das questões nacionais primárias, deixando-o em segundo lugar, como uma espécie de objeto de micropolíticas regionais. Sodré (2023, p. 52) também destaca que “não se trata apenas de uma falha teórica, mas também da dificuldade de compreender um fenômeno que embaraça a consciência dita civilizada das elites neocoloniais”. O autor acredita que o racismo sempre é tomado como segundo plano, não só por não incluírem sua pauta como uma das principais, mas porque, com o uso do racismo constrói-se as bases das relações coloniais e neocoloniais e, conseqüentemente era/é mais interessante para as classes dominantes que ele não seja investigado com o peso de uma questão primária, até porque, assim, ele se fortifica, ao contrário do que ocorreria se fosse feita uma discussão profunda de sua origem, o que talvez o enfraquecesse ou fizesse com que fosse notado como o grande problema que é, de modo a receber mais atenção.

Em adição, para justificar ainda mais o porquê a forma social escravista não ser investigada por métodos econômicos, estruturais, ou estatísticos, mas sem deixar de concordar que raça e classe no Brasil estão intimamente ligadas, afirma:

[...] é que o racismo não pode ser realmente compreendido como efeito de estrutura da sociedade desigual, mas como macrofenômeno antropológico (Marcel Mauss chamaria *mutatis mutandis*, de fato social total), cuja incidência humana se universalizou com a colonialidade. [...] O racismo brasileiro de hoje persiste no interior de um efeito permanente da antiga estrutura escravista: uma verdadeira forma social autonomizada como herança autoritária de práticas patrimoniais das classes dirigentes, uma a mais no rol do clientelismo colonial e imperial, a que aderiu inercialmente a burguesia industrial nativa (Sodré, 2023, p. 56).

O racismo brasileiro herdou da escravidão uma forma social racista que se tornou autônoma, funcionando de maneira independente de fatores externos para se reproduzir na sociedade, inclusive por meio das classes dominantes. Essa forma social autonomizada representa, em essência, um favor concedido pelos colonizadores e imperialistas, destinado a integrar a burguesia emergente às suas estruturas de poder e à lógica de dominação racial.

Devido ao fato de como foram realizadas as relações de poder no Brasil, temos a paraestrutural forma social escravista sobrevivendo e trazendo do passado escravista todas as suas características, configurando o fenômeno racista, que “isento de coerência ideológica, o racismo subsiste [...] por um singular efeito parasitário do sistema socialmente excludente - em determinadas práticas intersubjetivas de uma forma de vida enraizada na escravidão que, no entanto, foi política e juridicamente abolida” (Sodré, 2023, p. 57). Este efeito parasitário (do racismo) citado acima é definido por Sodré (2023, p. 57) como “simultaneamente econômico, societário e institucional, o que leva à suposição de que o imaginário da raça esteja na base da definição de classe social no Brasil, ou seja, a classe social é sempre racializada”, após essa constatação, o autor exemplifica o que seria a classe social racializada: imagine uma casa grande que passou por uma renovação arquitetônica e arrumou sua mobília, porém não mudou as relações substanciais com a mão de obra escrava, mesmo atualizando a ‘estrutura de sentimentos’ que tem por ela. Dessa vez, o sujeito de consciência racista não é mais representado na figura de um barão-proprietário de corpos obrigados ao trabalho gratuito, agora, sua figura racista é representada fora da casa grande por um burguês que é, agora, dono de almas alheias. Trata-se de um controle institucional por uma burguesia branca.

Em outra maneira de dizer, o/a negro/a, no Brasil, passou por um processo de transição em que as peças do jogo não foram tocadas, o jogo econômico estrutural mudou, porém as relações e afetos permaneceram os mesmos; em relação à hierarquização dos sujeitos, o poder, que antes se encontrava em um grande dono de propriedade, hoje se encontra em grandes donos de capital, porém sem deixar esta “estrutura de sentimentos” de lado (termo apropriado de R. Williams). Estrutura de sentimentos essa a qual Sodré (2023, p. 58) explica como: “formas emergentes de experiências típicas, em que significados e valores são mais sentidos e vividos do que apreendidos intelectualmente”. Para o autor, no Brasil, a dita ‘estrutura’ não funciona, e ainda cita uma fala do ministro do Supremo Tribunal Federal, Luís Roberto Barroso “no Brasil, a estrutura legal foi montada para o sistema não funcionar”, em outras palavras, a existência de uma estrutura não assegura seu funcionamento. Mas, por outro lado, o funcionamento do racismo nas instituições e relações subjetivas ocorre independente de uma

estrutura que funcione, o que o torna mais difícil de ser apreendido por mecanismos puramente racionais.

Melhor dizendo, com as palavras de Muniz Sodré (2023, p. 59) “a permanência de elementos estruturais numa transição histórica não significa a continuidade da estrutura e sim um jogo de recomposição indireta, com novas regras”, e complementa ao afirmar que o racismo seria uma paraestrutura, uma ‘significação imaginária central’ (termo apropriado de C. Castoriadis por Sodré), que é socialmente transmissível pela dinâmica institucional, capaz de, pela própria existência, desencadear algumas características intensas de uma política discriminatória por meio de formas e esquemas que trazem um imaginário dinâmico de determinada ação humana (Sodré, 2023).

Para Sodré (2023, p. 60), “a velha questão da raça biologicamente definida e inscrita numa estrutura econômico-político-jurídica desloca-se para a da identificação institucional da cidadania aceitável”. A cor da pele se torna parâmetro para o que é um cidadão ou não; a cor, nas instituições, identifica-se como um marcador: de comportamentos ou até de atos dentro de um imaginário racista. E exemplifica: “o racismo, dentro da paraestrutura, é institucionalmente sistemático, em vez de totalmente sistêmico, razão pela qual lança à compreensão (conjuntamente racional e sensível) o desafio de elucidar a transmissão dos mecanismos discriminatórios” (Sodré, 2023, p. 60).

De outra forma, no Brasil, mesmo que a estrutura esteja desenhada para não funcionar plenamente, o racismo continua operando, o que indica que ele atua paralelamente à estrutura. Assim, independentemente do modelo econômico vigente – seja escravista, liberal ou neoliberal – o racismo permanece ativo, pois se situa na paraestrutura. Por estar paralelo à estrutura, o racismo, ao se manifestar, influencia a sociedade por meio da interação com as instituições, definindo de maneira dinâmica o que é considerado aceitável ou não como cidadania. Dessa forma, embora impacte a estrutura econômica e social, o racismo não é estrutural: ele não pertence à estrutura em si, mas interfere nas dinâmicas institucionais que estão dentro dela.

Por isso, ele é institucionalmente sistemático, mas não totalmente sistêmico: atua dentro das instituições, influencia suas relações com a sociedade e os sujeitos, mas não integra o sistema estrutural como um todo. Pode, inclusive, ser estruturante em certos atos e relações institucionais, como na violência institucional, mas independentemente da estrutura dominante, continuará funcionando, pois a forma social escravista não depende dele. Sodré, inclusive, registra em nota de rodapé seu posicionamento crítico em relação àqueles que classificam o racismo como estrutural:

Consideramos, entretanto, que a expressão ‘racismo estrutural’ tem um alcance político no discurso antirracista, o que nos leva a relativizar o peso da argumentação de natureza epistemológica. Em outras palavras, caracterizar o racismo brasileiro como estrutural é uma tática discursiva que suspende momentaneamente a precisão teórica em favor da retórica ativista (Sodré, 2023, p. 60).

De outra maneira, classificar o racismo como estrutural foi, segundo Sodré, um ato político, destinado a suspender ou interromper momentaneamente a discussão teórica sobre a natureza do racismo, com o objetivo de atender a discursos ativistas e organizar grupos políticos e militantes. No entanto, essa categorização não acrescenta riqueza epistemológica; para compreender o racismo de forma aprofundada, é necessário investigar sua essência e funcionamento, não apenas para mobilizar massas, mas para revelar o que ele realmente é. Só assim, conhecendo a doença e entendendo como ela se forma, será possível extirpá-la pela raiz.

Dito isso, nada melhor para construir uma maneira de combater o racismo do que, primeiro, identificarmos seus tipos e como funcionam. E, ainda melhor, deixar claro quais são os componentes que moldam essa forma social escravista, resistente em propagar este fenômeno que assola a sociedade brasileira e traz consigo, como conceitua Sodré (2023), a esquematização discriminatória que hierarquiza de forma excludente a noção de cidadania para as pessoas negras, o fenômeno do racismo brasileiro, devido a hierarquia de discriminação, é pautado por um paradigma da branquidade, o qual tem parcialidade com a supremacia racial dos EUA; porém, não muita, pois o racismo brasileiro é atento às aparências, ou seja, à cor da pele e ao status social. No dizer de Sodré (2023, p. 60-61, grifos meus) “São duas, porém as equações estruturantes do fenômeno: a primeira é o *racismo morfológico* ou *morfofenotípico*, que visa o indivíduo particular; e a segunda é o racismo cultural, cujo objeto é determinada forma de vida, como costumes crenças particulares”.

4.2.3 Especificidades do racismo brasileiro – da forma social escravista brasileira

Isto posto, é preciso pensar de que maneira o racismo brasileiro se difere do norte-americano, as razões pelas quais ele tem mais relação com a cor da pele do que com o DNA, de que jeito as relações de cidadania foram moldadas no Brasil, de que forma é possível existir preconceito com determinada forma de vida e o que leva ao ato do racismo. Inicialmente, é interessante retornar à ideia de como Sodré (2023) vê a constituição das noções democráticas de Brasil e de que modo o racismo se configurou de uma forma peculiar. Do ponto de vista de Sodré:

[...] muito diferente do americano é o caso do Brasil, marcado por baixa cultura republicana, ou seja, por mediações sociais mais ‘familiares’ (relações de parentesco, compadrio, amizade e cooptação) do que legais [...] republicanos de curta data. Na verdade, uma espécie de vanguarda do atraso [...] O império deu lugar a uma República de fazendeiros (Sodré, 2023, p. 37).

O Brasil, diferentemente dos Estados Unidos, constituiu uma república tardia e jamais teve como princípio uma concepção republicana nos moldes norte-americanos. Aqui, as relações de poder se estruturaram de modo distinto: o poder político, inicialmente concentrado nas mãos do monarca, foi posteriormente transferido às oligarquias formadas pelos grandes fazendeiros latifundiários, o que retardou a consolidação de um regime verdadeiramente republicano. Essa dominação oligárquica, como observa Sodré (2023), conferiu ao país um desenvolvimento peculiar, marcado pela manutenção de uma economia rural de tipo colonial – voltada à exportação e sustentada pela estrutura patriarcal –, amparada tanto pelo trabalho escravizado quanto pelo apoio da Igreja Católica e do Império.

Assim, a formação republicana brasileira distinguiu-se pela persistência de uma elite agrária e patriarcal que jamais rompeu com o modelo escravista. Essa continuidade histórica fez com que o projeto das elites não se orientasse pela ideia de construção de uma nação, mas pela percepção do território brasileiro como uma grande empresa, voltada à exploração e ao lucro. Como caracteriza Sodré (2023,p.38): “Originalmente, entretanto, nada de Estado, nem de nação, nem de república, e sim a “empresa Brasil”, que foi sempre um negócio muito lucrativo, primeiro (séculos XVI e XVII) devido à exportação do açúcar e depois graças ao diamante e ao ouro”.

Então, para Sodré, não foi entregue na “independência” um Estado-nação, o Brasil se constituiu como uma empresa comandada por aqueles que já o conduziam antes de rompermos com a metrópole, variando um pouco ao longo da história devido algumas invasões, como a dos holandeses, por exemplo. Inclusive, a palavra “brazileiro/a”, em sua origem, não carrega o significado de cidadão/cidadã nascido/a em uma país tropical da América do Sul, na verdade, como descrito pelo autor “a palavra brasileiro (com este sufixo designativo de atividade profissional) designava originalmente o português que vinha fazer negócio ou enriquecer no Brasil à custa da riqueza da terra e da mão de obra escravizada” (Sodré, 2023, p. 38). Logo, ser brasileiro, em sua origem, era ser um homem de negócios, e ganhar dinheiro explorando a mão de obra alheia (escravizada ou não), os brasileiros desta época eram aqueles que dominavam a terra, eram os grandes fazendeiros latifundiários que formaram as oligarquias. Por isso, Sodré afirma, em outra passagem,

Mas o que era “empresa Brasil” para os agentes estrangeiros que comercializavam os produtos brasileiros, não era internamente nenhuma empresa, e sim um domínio (econômico e oligárquico) chamado “engenho” ou “casa-grande”. Não reinava aí o espírito burguês que caracterizaria a cidade, e sim o ânimo fidalgo ou senhorial de quem detinha poder de vida e de morte sobre a mão de obra escrava atrelada à produção açucareira (Sodré, 2023, p. 39).

Em outras palavras, a empresa chamada Brasil, ou melhor, a nação brasileira, em sua constituição, não tinha o espírito da república burguesa, mas o espírito da escravatura regida por homens da nobreza, quem como bons “brazileiros” (comerciantes) vieram lucrar com a exportação de açúcar e, mais tarde, com café, tendo como base os/as trabalhadores/as escravizados/as. Destarte, interpretando o autor, a palavra ‘empresa’ poderia ser, depois da independência, aplicada à fazenda cafeeira do oeste paulista, quando o cafeicultor se liga de forma dependente ao poder financeiro da burguesia urbana, não obstante, mesmo nesta modernização, que sem dúvida trouxe aspectos liberais, o passado escravista continuaria ideologicamente mais forte do que o dúbio presente. O autor ainda complementa esta linha de pensamento ao afirmar que “assim, a transição da economia agropecuária com a população rural ao capitalismo industrial com população urbana deixou parcialmente intacta a condição servil do negro, que era antes verdadeira moeda de troca [...]” (Sodré, 2023, p. 39-40), assim, a condição servil do negro, que permanece mesmo nas transições econômicas, esse corpo negro como moeda de troca para serviços extremamente precarizados e perigosos, segundo Sodré (2023, p. 40) “integra a história nacional, como vício de fundação” bem como o vício da “transmissão do poder e da riqueza concentrada entre família, compadres e aliados” (Sodré, 2023, p. 40). Exatamente por esse raciocínio, conclui-se que, no Brasil, “primeiramente a casa grande, com senzala e tudo, é o Estado” (Sodré, 2023, p. 40).

Em outras palavras, a independência do Brasil não foi uma independência que teve a intenção de alterar as relações de poder já existentes, visto que deixou inalterado os dominantes e seus espíritos escravistas, suas ideias ligadas à escravidão e a impregnada visão de ter o povo preto como servo. Sodré (2023, p. 40) pontua:

Com exceção da Bahia, a Independência transcorreu sem derramamento de sangue, deixando inalterada a composição colonial das elites dirigentes e o espírito escravista. Advinda a República, o Estado configura uma casa-grande sem senzala visível. Isto é o que tem se chamado de Patrimonialismo [...] O regime republicano foi instaurado para assegurar a continuidade do ciclo patrimonialista de apropriação de riquezas e poder sob novas condições do capitalismo industrial.

O patrimonialismo tem a característica de transformar o Estado em uma extensão da Casa Grande e o povo em seus “escravos”. Ainda que as nomenclaturas tenham mudado ao longo do tempo, as relações fundamentais permaneceram as mesmas. O Estado patrimonialista representa, assim, uma forma aparentemente nova, mas sustentada pelos mesmos métodos e estruturas antigas. Por essa razão, a república brasileira, ao ser proclamada, já nascera com seu funcionamento previamente combinado. Sodré (2023) observa que a Proclamação da República funcionou como uma espécie de maquiagem destinada a encobrir práticas antigas – velhos costumes, velhos sentimentos e velhas relações de poder. Dessa forma, a República nasceu velha, pois a recém-formada federação apenas consolidava os privilégios dos já conhecidos oligarcas e seus respectivos domínios regionais.

Em resumo, o Estado Patrimonialista nada mais é do que as oligarquias organizadas em forma de Estado e se portanto o Estado é oligarca as decisões e relações que nele se desenvolvem só atenderão a uma classe, no caso a dominante. Em vista disso, torna-se evidente a desconexão que os dominantes tinham/têm com o povo, e demonstra também que, independente da forma de governar, as decisões no Brasil são feitas sem pensar na população, apenas para estabelecer formas de poder e decidir qual grupo da elite domina no momento, ainda que nada mude para os/as governados/as. Portanto, nas palavras de Sodré, mesmo com a Proclamação, não voltamos ao modo de produção e estrutura escravocrata.

Aqui não se restaurou evidentemente essa forma de produção, mas se preservou um modelo duplo de dominação político-social, que combina o autoritarismo da custódia militar com o patrimonialismo ou sistema de poder baseado em relações da família e compadrio. Sem qualquer projeto político republicano igualitário, a Proclamação foi o passo formal para a apropriação do Estado pelos donos da terra, ou seja, para a certeza de continuidade do controle oligárquico das organizações estatais e instituições da sociedade civil (Sodré, 2023, p. 42).

Emergindo, desta maneira, a República no Brasil consolidou ainda mais relações que já ocorriam há séculos; a República nunca foi para o povo pobre, sempre foi para os proprietários de grandes terras e de muito dinheiro, que exerciam seu poder com auxílio da violência policial e das leis. Sempre baseado em relações de família e afilhamento, por meio de compadres e comadres, o que trouxe uma característica essencial para o funcionamento da então forma social escravista. Mediante o autoritarismo patrimonial e a violência estatal, sobre o domínio e influência dos grandes oligarcas que, outrora, já foram os grandes senhores de escravos, os chefes das Casas Grandes que detinham o poder senhorial, surge também o ‘mandonismo’ ou a senhorialidade. O que foi esse poder e como funcionava? Sodré responde:

O Primeiro Congresso Constituinte Republicano (1890/1891) acolhia retoricamente a ideia de que a igualdade cidadã deveria prevalecer sobre os privilégios sociais, porém isso era, uma vez mais na história, conversa liberal “pra inglês ouvir”. Aos negros já tinham sido negadas desde a Lei das Terras (1853) as possibilidades de acesso à lavoura autônoma, [...] uma vez que não interessava aos fazendeiros nem mesmo aos governantes a generalização da pequena propriedade. O poder senhorial continuou a ser exercido como uma herança de formas tradicionais de mando e privilégio. Disso, fenômeno marcante é a figura do “coronel” nordestino, um misto de autoritarismo com senhorialidade (ou ‘mandonismo’), que pode ser lido como um traço psicossocial da fusão imaginária da força armada com o poder fundiário, portanto, da permanência de um aspecto da forma escravista (Sodré, 2023, p. 42).

Sendo uma mistura de autoritarismo com poder econômico, na América do Sul, em um país colonizado por Portugal e seus Brasileiros (empresários) surgem, então, os coronéis; os grandes responsáveis por passar adiante e reproduzir a forma social escravista, por meio da senhorialidade e de uma certa cultura dominante que se propagará pela sociedade burguesa/agrária brasileira. Para Sodré (2023, p. 43) “a senhorialidade é a expressão externa da desigualdade racial e social, assegurada pela forma escravista” ela “é uma combinação que une a especificidade da dominação racial brasileira, ao capitalismo e o patriarcado patrimonialista”, essa combinação peculiar do Brasil – único país em que a independência não foi feita de forma violenta –, somada a algumas leis, como a já citada Lei de Terras (1853), que impedia o preto escravizado de ter sua própria propriedade, consequentemente, impede que haja mobilidade social ou que certos grupos étnicos tenham a oportunidade de mobilidade social. Exemplifica Sodré:

Em termos muito sumários, pode-se dizer que, até a Abolição, a sociedade brasileira era composta pelos protagonistas do ‘descobrimento’ (portugueses, africanos e indígenas, principalmente, além de outras eventuais nacionalidades), enquanto, após o fim da escravidão, se poderia chamá-la de sociedade do ‘encobrimento’, no sentido de formação social orientada para o apagamento do que houve antes (Sodré, 2023, p. 43).

De outro modo, é possível identificar no Brasil dois períodos distintos que marcaram a história do povo negro e o desenvolvimento do fenômeno racista. O primeiro corresponde à sociedade do período colonial, abertamente desigual, em que os brancos latifundiários utilizavam a mão de obra escravizada como principal fonte de riqueza. Nesse contexto, tanto a escravização quanto o racismo eram estruturais, constituindo a base de sustentação econômica e social do país. O segundo período se estabelece após a abolição, já sob a República, quando o Estado brasileiro empreendeu esforços consideráveis para promover o esquecimento histórico do passado escravocrata. Em seu projeto de formação nacional, buscou-se apagar as marcas da escravidão, erguendo a bandeira de uma suposta igualdade e de uma falsa

democracia. Nesse novo cenário, o racismo assume outra forma: deixa de ser apenas uma prática institucionalizada e passa a configurar-se como um modo de vida enraizado na organização social, perpetuando, sob novas aparências, a lógica herdada do sistema escravista.

Sodré (2023) descreve estes dois períodos distintos da formação social brasileira: primeiro a sociedade escravista, na qual o racismo era estrutural para o funcionamento da sociedade (economia, jurídico etc.) e um segundo momento da pós-abolição, da sociedade pós-abolicionista, sociedade em que “[...] o racismo passa funcionar como estratégia de hierarquização social dentro de uma cadeia de continuidade que se pauta por novas regras” (Sodré, 2023, p. 44). Sobre a primeira:

Na sociedade escravista, o racismo era uma tecnologia de poder declarada ou visível, cujo arcabouço consistia em tríptico de estigmatização/discriminação/segregação, estruturalmente ou sistemicamente inscrito em leis e fatos normativos. Ou seja, não era um fenômeno ideologicamente dependente apenas de doutrinas e discursos, uma vez que estava “naturalizado” pelo arcabouço colonial (Sodré, 2023, p. 43-44).

Durante o período de escravidão, o racismo funcionava de forma explícita, era uma ferramenta de poder que articulava por meio da condenação, marginalização e o isolamento a subjugação do povo africano, e essa subjugação e animalização era protegida por leis e normas. Era um racismo já naturalizado pelo esquema colonial para a própria sustentação do sistema colonial, era aparente e sempre presente de forma explícita. O que funciona de maneira diferente com o fim da exploração do trabalho escravo que empreende a transição para a modernidade e para o capitalismo industrial, que vai da Proclamação da República (1889) até a meia década posterior à Segunda Grande Guerra (1950), o que aborda novas configurações do fenômeno da discriminação racial. Nestas novas configurações de organização social, começa a já citada ‘hierarquização social’ por meio da:

racialização pós-abolicionistas como estratégia endocolonial de construção de fronteiras sociais internas, ideologicamente respaldadas por saberes pseudocientíficos sobre a inferioridade antropológica do negro, assim como o interesse econômico, de atribuir menor valor salarial a sua força de trabalho como homem livre (Sodré, 2023, p. 44).

Em outros termos, a época pós-abolicionista no Brasil, fez com que ocorresse então, a hierarquização social e essa hierarquização foi justificada mediante uma ciência racista (darwinismo social), que colocava o/a preto/a como inferior em todos os sentidos, principalmente intelectualmente, as pretas e os pretos começam a ser vistos como os/as indisciplinados/as, os que não conseguiriam trabalhar e nem ter responsabilidades devido a sua

raça, o que fez com que sua mão de obra – única coisa que lhes restava para a venda – fosse desvalorizada aos níveis mais baixos possíveis, fazendo com que, internamente, o Brasil se dividisse. Ou, de maneira geral, fez com que os/as negros/as ocupassem os piores tipos de postos de trabalho, as piores remunerações e sua imagem ou tudo que fosse de sua criação tivesse os piores estereótipos possíveis.

Em resumo, a construção do Brasil como Estado-Nação e as peculiaridades dessa construção trazem especificidades distintamente brasileiras sobre o fenômeno racial, tendo com uma das principais características a senhorialidade, que se configura na junção do patrimonialismo, com o coronelismo, mais o fundamentalismo religioso cristão, tudo isso em mistura com uma falta de noção de cidadania e não identificação com o verdadeiro espírito democrata de participação popular, que faz do Brasil uma república de interesses particulares ao invés do bem-comum (patrimonialista), isso tudo com forte influência estadunidense de sociedade. Este espírito senhorial, em nossas relações e afetos, dentro da forma de vida em que nos relacionamos e organizamos, é o que dá passe livre para o racismo morfológico e o cultural ultrapassarem as barreiras do tempo e se fazerem presentes na atualidade brasileira, usando a forma social escravista como ponte.

4.3 Forma social escravista: uma forma de vida com perspectiva sócio filosófica que usa da compreensão para interagir com a realidade

À medida que avançamos na análise de nossa formação nacional e já apresentamos alguns conceitos fundamentais para a compreensão do fenômeno do racismo — como hierarquização social, patrimonialismo, senhorialidade, poderes de dominação e forma social —, torna-se necessário compreender os componentes que constituem essa forma social escravista, a qual atua como gestora e propulsora do racismo no interior de nossa organização social.

Entretanto, antes de demonstrar os componentes da forma social escravista, precisamos aprofundar um pouco no que seria forma para o autor e no que configura o jogo de linguagens dentro dela. Podem existir diversificados modelos de formas de vida, explicando, diversos tipos e maneiras de pessoas viverem e se organizarem, cada organização possui suas regras e significados, através de uma comunicação linguística, por intermédio da linguagem — seja corporal, verbal, intelectual ou cultural — é que é possível estabelecer as regras de determinada forma de vida, porém, há algumas formas que são mais contundentes em suas regras dentro dessas variações de linguagens existentes, como o fascismo e o racismo, que estabelecem

algumas regras nas relações intersubjetivas que não conseguem ser captadas com o que Sodré chama de meta-explicações, ou macroexplicações, ou de outro modo o jeito racionalista de pensar. Em concordância:

Trata-se, assim, de não se pautar exclusivamente pelas leis, nem pelas causalidades absolutas da ciência. ‘as leis não bastam. Os lírios não nascem da lei’ (nosso tempo, de Carlos Drummond de Andrade). É que as explicações apenas racionalistas da história se apoiam na exclusividade das determinações materiais para fenômenos intelectuais, culturais e morais de um período qualquer. Os casos de natureza subjetiva - os lírios do poeta - são deslocados para as lentes de uma visão atomística dos fatos, tidos como desvios individuais ou subjetivos de uma regra determinista (Sodré, 2023, p. 67).

Ou seja, para Sodré (2023), o racismo, visto pelas lentes do racionalismo, deve ser deslocado de sua real posição, pois o fenômeno racista não se encaixa em regras e leis materiais; ele é subjetivo e intelectual e funciona como um ‘espírito’ invisível nas transformações e passagens. Parafraseando o autor, as análises sobre a formação da classe média no início do século XX apresentam uma falha crucial: não elucidam o porquê, mesmo em contextos de coabitação entre brancos e negros em situação de pobreza, apenas a classe média branca surgiu. Essa lacuna evidencia a necessidade de considerar elementos que transcendem as explicações científico-tradicionais, como a presença de uma “sensibilidade difusa” ou “espírito” que molda as dinâmicas sociais e os comportamentos de cada grupo. A busca por novas perspectivas que considerem essa complexa teia de fatores é essencial para compreendermos de forma mais completa a disparidade racial na formação da classe média. Dizendo de outra forma, aos métodos materialistas e racionalistas falta uma sensibilidade e capacidade de escutar e compreender o fenômeno racista e seu funcionamento, falta compreender e sentir como funciona esse espírito.

O espírito a ser apreendido ou escutado não procede de arquétipos inconscientes nem supostas epistemes intertemporais. É algo que se faz presente tanto na consciência discriminatória dos ‘senhores’ quanto eventualmente na consciência discriminada dos supostos servos que, ao modo do fenômeno da servidão voluntária (La Boétie), ‘transcrevem’ existencialmente as prescrições racistas, seja reproduzindo-as ativamente, seja aceitando-as dentro do curso inercial dos fatos sociais (Sodré, 2023, p. 68).

Por isso, esse espírito, que é o racismo fazendo-se presente não só nos padrões de comportamento inconscientes, ou em supostos conhecimentos verdadeiros intertemporais, é algo que se faz presente tanto na consciência segregatória dos senhores, tanto na consciência segregada dos que seguem alguém ou alguma ideia em efeito manada, de modo a fazer com

que aceitem ou reproduzam o racismo existencialmente dentro da movimentação dos fatos sociais.

Ao trazer o racismo para esse campo do espírito que paira sobre o social, o autor o compara ao fascismo, afirmando que pensar o fascismo como uma forma de vida o aproxima das chamadas protoformas – instituições sociais a serviço da classe dominante – ainda presentes na atualidade, como as minorias abomináveis da extrema-direita nativista, os supremacistas brancos norte-americanos e as milícias armadas, enfurecidas diante das mutações culturais provocadas pela globalização. O autor também estabelece uma relação indireta entre o fascismo e o conservadorismo senhorial brasileiro, cujas dimensões mais sensíveis se cristalizaram no fascismo nacional, representado pelo integralismo. Conceber o fascismo como forma de vida permite associá-lo diretamente à forma social escravista, pois ambas se expandem e ganham força por meio de afetos, emoções e reações culturais diante de transformações profundas em nível mundial.

Essas mudanças confrontam o espírito do conservadorismo senhorial, que busca preservar antigas ordens e hierarquias sociais, num movimento de retorno a um passado idealizado. Exemplos dessa lógica podem ser vistos no projeto de Hitler de restaurar a grande Alemanha ou no slogan de Donald Trump – herdado de Ronald Reagan – “Make America Great Again” (Torne a América grande novamente). Esse desejo de retorno a um passado considerado “melhor” – que teria sido corrompido pelo mundo moderno e por suas novas formas de expressão e sensibilidade – é justamente o que mantém a forma social escravista em funcionamento. Trata-se, portanto, de uma de suas principais características: uma forma de vida retrópica, anacrônica, que busca fundir passado e presente, reatualizando no mundo contemporâneo valores e estruturas conservadoras que já não lhe pertencem – como a ideia de inferioridade racial, seja do negro, do judeu ou de qualquer outro grupo historicamente marginalizado.

Especificamente sobre o racismo, uma movimentação sensível, humanamente negativa ou retrópica ressoa hoje em representações sociais (ideias, imagens, discursos, atitudes) anacrônicas, mas nada que se identifique como um sistema coerente - embora se possa vislumbrar uma coerência convergente quanto aos alvos da rejeição -, seja uma ideologia, uma religião ou pessoas de aparência socialmente desvalorizada. Em outras palavras, não predomina um discurso conceitualmente racista, entendido como unidade complexa de palavras e ações constitutiva do social, e sim uma zona fronteira da discursividade, que melhor se define como um sentimento de existência isolado ou fechado em si mesmo, como algo aquém de qualquer expressão conceitual ou de articulação lógica- um ponto de existência, um ponto de vida- ou seja, como resultante automática de reações emocionais enraizadas (Sodré, 2023, p. 70).

Destas reações emocionais enraizadas, brota o sentimento (racista) que, para Sodré (2023, p. 70, grifo meu), “no problema da compreensão global geral do mundo por uma sociedade, esse sentimento implica uma instituição de base que responderia pela *apreensão* da existência por parte dos membros de uma civilização determinada”. Nesse sentido, o sentimento resultante dessa movimentação sensível anacrônica não pode ser explicado somente por ideologias, crenças, filosofias; configura-se com o que Sodré (2023) chama de “sensório global”, por esse sensório é que podemos *apreender* no sentido de capturar esse sentimento, este ponto de vida e existência, que é o fenômeno do racismo. Em outros termos

[...] um sensório global, uma espécie de síntese afetiva da diversidade cultural que informa os esquemas existenciais, ordenadores da experiência comum. E em vez de um ponto de vista apenas racional seria mais adequado falar-se de um ‘ponto de vida’ ou de um ‘ponto de existência’. É precisamente esse sentimento isolado e apreendido pelo espírito colonialista que, sempre respaldado por abstrações humanistas, responde pela negação de igualdade ao diferente e pelas ações etnocidas. Pode-se detectá-lo no interior das formas de vida que caracterizamos como ‘retropias’ (idealizações ativas de um passado morto, mas confortável a um imaginário regressivo) ou então como protofascistas (Sodré, 2023, p. 70-71).

Este sensório global é o que permite apreender, no cotidiano, durante as relações intersubjetivas, um sentimento de aversão sobre determinadas etnias, é como se, por meio dos sentimentos e afetos, pudéssemos sentir esse ponto de existência, que é o racismo dentro do nosso cotidiano mediante a interação com outras pessoas. Esse espírito colonialista nega o/a outro/a, porque evoca sentimentos de um passado (período escravocrata) que já acabou, de uma estrutura que já terminou materialmente, porém se propaga pelo sensível e paira como um espírito anacrônico no presente. Esse é o racismo e essa é a função da forma social escravista, assim como formas fascistas, é a segregação e um imaginário regressivo que fazem com que se transformem as mentalidades de modo negativo. E, por essa transformação negativa é que se aumenta os níveis de intolerância, a qual mira sempre em uma determinada etnia. No caso brasileiro, os/as não-brancos/as (africanos/as, indígenas e seus/suas descendentes).

De fato, o racismo exacerba-se quando o dessemelhante (p. ex., o escravo, controlado como mero objeto e mantido à distância física e social pelo senhor) começa a tornar-se semelhante (o liberto, suscetível de assimilação ou de semelhança social com o antigo senhor) e, deste modo, passa a ser conotado existencialmente como *intruso* (Sodré, 2023, p. 71).

Em razão disso, está a semelhança entre as formas de vida, tanto o fascismo como o racismo, porque essa intrusão, esse fato do/a negro/a ser considerado/a intruso/a, tem muito a ver com circunstâncias sociais e históricas, assim como o/a judeu/judia ser considerado/a um/a

intruso/a também passa por relações de historicidade. As circunstâncias do mundo atual, um mundo ‘livre’ do neoliberalismo, começa, de certo modo, a aproximar os dessemelhantes dos que eram, então, semelhantes porém distintos de uma certa massa étnica, e aproximar, não economicamente, mas no sentido dos sentimentos e direitos, no que diz respeito à sensação de liberdade e igualdade, pois, se antes eram iguais e livres somente brancos, estes se sentiam iguais e livres, porém, quando o/a liberto/a negro/a começa a ser livre e igual, a senhorialidade existente nas relações da forma de vida social escravista ativa certas memórias; memórias coletivas escravocratas; a existência de uma memória coletiva escravista se faz necessária para a manutenção de uma hierarquia social dentro das interações sociais, que não deixa de trazer à tona um sistema inconfessável de classificação humana (Sodré, 2023).

Então, essa aversão coletiva ao/a negro/a, esse sentimento no imaginário racista de que ele/a é sempre um/a intruso/a gera uma classificação humana, uma noção de menos ou mais evolução dependendo da cor de pele, cultura ou etnia; tal aversão coletiva pode vir a alimentar textos extremistas ou doutrinas racistas de outros tempos históricos e nem precisa ser sistematizada e organizada, ela somente acontece. Em outras palavras, em certos casos ou ocasiões, configura-se como uma forma de vida integrista ou como uma entropia fascista que muitas das vezes se configura em um ‘sentimento inominável, mais forte do que palavras, um sentimento de aversão e ódio tão grande que não precisa ser dito, às vezes, o racismo é feito e assimilado por atos da vida cotidiana. Por isso, não é necessário ser ouvido para que seja racista, pois o racismo manifesta-se em sentimentos mais fortes do que palavras, por pontos de existência, e traz consigo um problema existencial. Logo, “no Brasil, é forte a memória escravista assestada sobre o fenótipo negro, mas igualmente sobre particularidades da forma de vida afro-brasileira” (Sodré, 2023, p. 72).

É justamente a partir desse incômodo com a existência étnica diferente da hegemônica dominante que surgem, no Brasil e no mundo, as perspectivas eugenistas. Essas ideias se baseavam na tentativa de “purificar” a espécie humana, eliminando, no sentido literal de extinguir, características étnicas e culturais consideradas indesejáveis pelos setores dominantes.

Interpretando Sodré (2023), as principais concepções eugenistas difundidas no Brasil giravam em torno da “miscigenação positiva” e do branqueamento sistemático, ambos orientados para o desaparecimento progressivo da população negra. Entre o final do século XIX e as primeiras décadas do XX, cerca de quatro milhões de imigrantes europeus foram trazidos ao Brasil com o objetivo explícito de “equilibrar” a composição racial do país, que contava, à época, com aproximadamente 60% de pessoas negras.

Todo esse movimento foi amplamente financiado e ideologicamente sustentado pela Inglaterra, grande difusora da eugenia e do racismo científico, que pretendia promover o embranquecimento global. Essas práticas e concepções acabaram por influenciar profundamente as formas de vida e as ideologias subsequentes, racistas, fascistas, nazistas e outras, que emergiriam ao longo da história.

[...] na passagem do totalitarismo despótico do senhor de escravos às formas ‘calmas’ ou perversas de hierarquização racial, a forma de vida afro passa por maiores foros de ameaça e, portanto, de rejeição. desde o começo, tudo o que culturalmente se relacionasse ao negro, ainda que de modo indireto, era socialmente estigmatizado. A rejeição ia desde a linguagem até as crenças e a música (Sodré, 2023, p. 73).

É isso, essa rejeição da linguagem, até as crenças e manifestações culturais de um sujeito, que configuram a forma de vida social escravista, e apresentam os já citados racismo morfológico e cultural. O que leva Sodré a configurar algumas exatidões sobre a forma, por exemplo, na forma escravista “a aparência (cor, cabelo, olhos, traços biométricos) avulta como um vetor antropológico decisivo para o fato discriminatório” (Sodré, 2023, p. 89). E mais

Em termos subjetivos, a perspectiva compreensiva evidencia a permanência em corações e mentes do velho sensorio do preconceito que estigmatiza não apenas a cor da pele, mas também as formas de crença ou de vida associadas à cultura africana, o que implica uma rejeição radical ao estatuto de pessoa do negro supostamente ‘livre’ (Sodré, 2023, p. 77-78).

A forma social escravista, por meio do racismo, pode até estar fora de sua época histórica, porém, agarrando-se a uma forma de sociedade como um parasita anacrônico, consegue deixar intacto o ideário escravista, o que gera, na sociedade parasitada, um campo fértil para florescer crenças sobre a inferioridade do/a ‘outro/a’. O que afeta o meio vital, o conjunto de condições necessárias para a sobrevivência e o bem-estar dos/as não-brancos/as (dos/as outros/as), meio vital este que inclui fatores físicos, como comida, água e abrigadouro, bem como fatores sociais e psicológicos, como comunidade, sentido de propósito e relacionamentos. Portanto,

Enunciamos, então, uma proposição básica: *A sociedade escravista foi extinta no Brasil pela Lei Áurea (1888), mas a forma social escravista permanece até os dias de hoje. Supomos, portanto, (1) uma diferença entre o conceito de sociedade e o de forma social, sustentando que (2) a forma ultrapassa a materialidade da sociedade escravista, ao mesmo tempo em que mantém culturalmente a sua substância hegemônica, que é a colonialidade* (Sodré, 2023, p. 91, grifos do autor).

Explicando, a forma social escravista sobrevive sem a materialidade do sistema econômico de produção da sociedade escravista, pois a forma não se agarra à materialidade dos modos de produção de uma sociedade, ela configura-se nas representações das ideias hegemônicas dominantes (racistas) de uma sociedade passada, que sobrevivem ao tempo e moldam relações de forma atemporal no presente. Assim, aborda-se pensamentos coloniais para a atualidade.

E, exatamente em razão disso, a forma social escravista é, de fato, o modo como a sociedade pós-abolicionista sonha com um “além” societário. “[...] Essas formas fazem parte, no limite, daquilo que o escritor Monteiro Lobato chamou de ‘processo indireto’ de recomposição da exclusão do ex-escravo” (Sodré, 2023). Em outras palavras, a forma social escravista é o modo como a elite racista, patronal e paternalista do Brasil encontrou para levar o Brasil de forma não-explicita a se livrar ou pelo menos tentar se livrar dos negros ex-escravos, para que segundo ideias eugenistas, o Brasil pudesse evoluir e limpar a mancha que não o deixa progredir. Essa mancha, no caso, seria o/a negro/a e tudo que se origina dele/a. Porém, em vez de externar ou segregar diretamente, é melhor fazer a limpeza eugenista de forma indireta, de modo a ser mais eficiente. Então, cria-se leis que proíbem manifestações culturais, leis que dificultem a circulação e o lazer de determinadas camadas sociais em que predomina uma específica etnia, como “Lei da Vadiagem, existe desde 1890, mas regularizada em 1942. A música negra era vadiagem algo a ser eugenicamente reprimido” (Sodré, 2023, p. 73). Então, segundo Sodré:

Como se fosse uma obra de arte perversa, a forma social escravista cria a ‘relação racial’ na esteira de uma histórica desconfiança residual ou uma aversão existencial ao indivíduo de pele escura, marcando espaços materiais e psíquicos nas relações intersubjetivas, embora gerando imagens convenientes de negação do racismo *stricto sensu* (Sodré, 2023, p. 86).

E aí está a grande sacada do autor em relação a essa forma social, ela, além de moldar uma repulsa pela existência da pessoa de pele escura e marcar espaços materiais e psicológicos nas relações entre as intersubjetividades em constante conflito e confluência no solo do cotidiano social, cria também imagens acerca das pessoas negras que geram impregnação, medo, ambiguidade, reflexividade social, transfigurações, negação, contradições e silenciamentos, tudo isso dentro de um jogo de linguagens específico da forma social escravista brasileira. Inclusive, “a forma reproduz-se, propaga-se no imaginário, ou melhor, consideramo-la como uma espécie de fissura através da qual podemos introduzir num reino incerto, que não é nem espaço, nem a razão, uma multiplicidade de imagens que aspiram a nascer” (Sodré, 2023,

p. 86). Ou seja, a forma social escravista faz o racismo ultrapassar essa fissura e pairar em um lugar no imaginário, ou nos sentimentos mais profundos das pessoas, um lugar nem físico (em relação a espaço), nem racional, porque “as formas que vivem no espaço e na matéria, vivem no espírito” (Sodré, 2023, p. 86) até porque o espírito e a forma na dimensão social não são separáveis. Inclusive

Essa particular compreensão da forma social escravista/racista parte da necessária distinção entre representação (maneira de conceber o mundo ou a realidade das coisas) e crença, ou seja, o fato de incorporar a realidade tal e qual, portanto, é um motor ou a energia das representações coletivas (Jeudy, 2003 *apud* Sodré, 2023, p. 92).

Então, para a compreensão maior, a forma social escravista cria representações de pessoas negras dentro dos signos, afetos, entra por brechas, em campos do imaginário que são ligados a emoções, invade o espírito dos sujeitos e tem reflexo nas relações intersubjetivas, de modo a criar representações coletivas acerca das pessoas não-brancas, porém, esta representação, para Jeudy (2003, p. 17), define-se como “um processo de significação que consiste em atribuir a um objeto, a um acontecimento ou a uma pessoa um sentido que não é inerente a eles em si mesmos”. Em outros moldes, a forma social escravista cria imagens e representações no imaginário das pessoas acerca de pessoas não-brancas que não correspondem a elas, criam imagens anacrônicas e fantasiosas sobre tudo o que envolve a cultura afro e suas ramificações, fazendo que se crie medos, estigmas, preconceitos e tudo de mais negativo; com base na cor da pele e na cultura de um povo, não por achismo, mas por imagens criadas mediante uma forma social escravista, que tem por principais características a deformação da imagem do sujeito de pele escura, pautados no espírito de senhorialidade, de tempos escravocratas.

Temos, então, que a forma social escravista se propaga por imagens, por representações de indivíduos. Com isso, Sodré elucida quais as melhores maneiras de perceber essa forma, porque percebendo-a, entendendo o campo em que se manifesta, e o porquê poderemos combatê-la, por conseguinte “se faz oportuna uma *perspectiva sócio filosófica*, como a de Simmel, que faz da *compreensão* – fenômeno original de vinculação do homem com o mundo – o instrumento metodológico não apenas do conhecimento histórico, mas também a base da interação subjetiva na vida social” (Sodré, 2023, p. 95).

Então, a melhor perspectiva de pensamento para compreender a forma social escravista é pensar na compreensão subjetiva dos fatos históricos, não de forma externa e macro explicativa dos fatos históricos, não de como aconteceram de forma externa, mas como afetou

os sujeitos de forma subjetiva. Assim, para compreender a socialização, é necessário tocar nas estruturas das ações recíprocas, que incluem processos mentais, processos subjetivos sobre determinados fatos históricos, com perspectivas diferentes, compreensões diferentes, pois existem múltiplas compreensões das consciências interpretando o mesmo fato. Adicionando ao raciocínio, Sodré (2023, p. 95) usa Simmel (1985) para dizer que, devido às múltiplas compreensões do mesmo fato se faz oportuna “uma Perspectiva Sociofilosófica, usando a *compreensão* (fenômeno original de vinculação do homem com o mundo), é um instrumento metodológico não apenas do conhecimento histórico, mas também a base da interação subjetiva na vida social”. Ainda, acrescenta que

A *socialização* é um fenômeno psíquico iniciado pela representação *a priori* de um indivíduo por outro (*tipificação* ou antecipação recíproca de caracteres pessoais), em que consiste basicamente à *compreensão*. Esta apoia-se na participação do indivíduo na experiência vivida, em que são fundamentais a empatia e a simpatia, de onde decorre o conceito de *forma social*, assumida por objeto e fenômenos experimentados tanto em nível individual como coletivo (Sodré, 2023, p. 95-96).

Em outras palavras, a ‘socialização’, para Sodré, em concordância com Simmel, só é possível pelas imagens que criamos primeiro em nossas consciências, das pessoas com quem interagimos antes mesmos de conhecê-las. Isso ocorre porque tipificamos as pessoas (processo de categorizar indivíduos baseados em características comuns) e fazemos antecipações recíprocas de caracteres pessoais (refere-se à capacidade dos indivíduos de antecipar as ações e reações dos outros com base em suas próprias experiências e expectativas), essas duas formas de representação *a priori*⁶ dentro da socialização fazem com que criemos expectativas, ou tentemos antecipar ações que o/a outro/a tomaria com base na experiência compartilhada ou atribuição de papéis que damos a outros/as.

Todo esse movimento é o que ajuda a socialização entre os indivíduos e suas subjetividades, que só é possível devido a *compreensão*, processo subjetivo utilizado pelo indivíduo para trazer sua própria perspectiva a um fato histórico ou fenômeno a partir de sua experiência vivida, e isso configura a forma social, o *modus operandi*, pois a forma social engloba os fenômenos experimentados em nível coletivo e individual por meio da compreensão que temos dos fatos maleáveis, unidades estáveis, e objetos no cotidiano. É aí que a forma social, com memórias escravistas, cria imagens negativas e representações *a priori* extremamente ruins **de determinados sujeitos étnicos**.

⁶ 1. Por dedução, partindo de elementos previamente estabelecidos. 2. De maneira intuitiva; intuitivamente. 3. Que se pressupõe, sem análise ou observação. (Michaelis, Dicionário brasileiro de Língua Portuguesa).

4.3.1 Componentes da forma social escravista: reflexividade social; exterioridade e a espacialidade; a impregnação e o medo; os discursos e os afetos; transfiguração e negação; ambiguidade e contradição

Esse mecanismo de funcionamento da forma social de criação e representação de imagens possibilita tratar sobre temáticas que compõem a forma social escravista e a fazem ser esse fantasma do anacronismo retrópico da escravatura; essa paraestrutura se entrelaça nas estruturas jurídicas e econômicas, e manifesta-se na forma do fenômeno racista, dentro das instituições que formam nossas vidas. Os componentes da forma social escravista não têm ordem de prioridade, por isso começaremos pelo conceito de **reflexividade social**.

Partindo desse conceito, o racismo, no Brasil, trata-se das representações, que causam reflexividade social na imagem que se quer ter – leia-se os dominantes e sua hegemonia – de população e nação, tanto externa quanto internamente, criando uma certa imagem de nação a ser seguida, o que leva à tentativa não escancarada (ou às vezes explícita) de apagamento ou negação de outro tipo de imagem, no caso a preta e tudo que é ligado à sua cultura. Reflexividade social é “a conceitualização da realidade social a partir do espelho em que o socius hegemônico pretende se reconhecer” (Sodré, 2023, p. 107) e mais “a sociedade captura a si mesma num espelho, que é o cenário desejado e supostamente capaz de garantir o seu desenvolvimento ou seu futuro inalterado” (Sodré, 2023, p. 108).

Ou seja, a reflexividade social cria as representações de imagens com que a hegemonia social dominante quer que a sociedade se pareça ou se sinta representada, e no caso da forma social escravista, que rege a nossa reflexividade social brasileira, a representação que a sociedade quer ver refletida são as imagens brancas leucocráticas. No Brasil, as classes dirigentes, que tem o intuito de manter um padrão branco da sociedade, tanto em imagem como em cultura, fazem com que, na forma social escravista, “não se representa aquilo em que se acredita, acredita-se naquilo que se representa, ou seja, nos sistemas de representações que se constroem como prevenção contra a diversidade e a instabilidade das crenças” (Sodré, 2023, p. 108).

Os grupos dominantes constroem, por meio de ações concretas do cotidiano e de suas ideologias, representações de si mesmos — uma espécie de autorreflexão editada, moldada conforme o modo como desejam ser vistos e reconhecidos no espaço social. A partir desse processo, e mediante uma forma sutil de alienação, induzem a população a internalizar esses mesmos padrões, levando-a a buscar representar-se segundo o modelo considerado “correto”.

Assim, no cotidiano, não expressamos necessariamente aquilo em que acreditamos, mas aquilo que nos é imposto como ideal de representação.

Esses padrões, por sua vez, operam contra a diversidade e a pluralidade de crenças, símbolos e modos de existência. O racismo, nesse contexto, manifesta-se como uma prática de representação reflexiva e homogeneizadora, tanto no plano interno — nas relações sociais dentro do Brasil — quanto na maneira como o país projeta sua imagem para o mundo. Daí “as representações são fundamentais para assegurar o poder reflexivo da sociedade, isto é, a conceitualização da realidade social a partir do espelho em que o socius hegemônico pretende se reconhecer” (Sodré, 2023, p. 107). Sodré coloca a imprensa e o Estado como grandes exemplos de propagadores de uma reflexividade social pós-abolição.

Sobre a imprensa, “em sua fase artesanal, era parte ativa do sistema escravagista, divulgando a compra e venda de cativos, notícias de fugas e informações de auxílio às capturas” (Sodré, 2023, p. 105), após, com a ascensão do movimento abolicionista, passou a “acolher titubeante o movimento abolicionista” (Sodré, 2023, p. 105) e, depois, com a abolição e o começo da indústria

[...] em plena república, pautou-se pela defesa da imigração europeia, implementando uma inconfessa política editorial de apagamento da cidadania negra tanto em suas páginas publicadas como no processo de produção jornalístico. Intelectuais coletivos das classes dirigentes, logotécnico da reflexividade social desejada, os meios de comunicação configuravam verdadeiras usinas de negação representacional do homem negro (Sodré, 2023, p. 105-106).

Como fica evidente na fala de Sodré, a imprensa foi uma grande aliada da forma social escravista, pois foi por seu papel que acabou exaltada a reflexividade social desejada pela classe hegemônica dominante; pessoas negras, longe das imagens de representação nacional, ou se representadas nos meios de comunicação, aparecem de forma tipificada e estereotipada.

Sobre o Estado como propagador da reflexividade social dentro da forma social, que acarreta o racismo morfológico, cultural e religioso, Sodré (2023) cita como exemplo a exposição de arte sacra negra, feita pelo artista plástico Deoscóredes M. dos Santos e pela antropóloga Juana Elbein dos Santos, na exposição em que foram exibidas esculturas, pinturas, joias, emblemas, vestuários, instrumentos musicais primeiro no Brasil e depois com o apoio do Itamaraty expostos em países e museus africanos. Porém, quando os artistas receberam o convite para apresentar a exposição em Paris, “o Itamaraty, na época, não só retirou seu apoio como ainda fez o possível para obstaculizar a sua realização” (Sodré, 2023, p. 107).

Por que este comportamento? “Em termos curtos, a exposição era oficialmente aceitável quando se trata de negros para negros. Mas deslocada dessa posição para outra destinada a brancos ou europeus, enfrentava o veto da difusão da imagem cultural negro-brasileiras” (Sodré, 2023, p. 107).

Portanto, a forma social escravista, a partir da reflexividade social, por meio do racismo, preocupa-se em modelar como uma nação vai ser vista, e como as culturas dentro dela serão expostas para o mundo e internamente também, no caso brasileiro, o importante é a negação de tudo que se relaciona com o/a negro/a e a exaltação de tudo que tenha semelhança com os “belos homens brancos”, e isso fica evidente exatamente pelos exemplos citados, especificamente o último, porque um/a negro/a apresentar sua cultura a outros/as negros/as tudo bem, agora querer apresentá-la para brancos europeus é como um crime; trazer seu reflexo social (negro), sua imagem e semelhança para os diferentes (nações brancas), é vetado.

Seguindo em frente, parafraseando a citação de Jeudy (2003, p. 111) citada por Sodré, “a realidade que construímos parece ser compreensível só sobre efeitos de uma representação sustentada e produzida por palavras, essas mesmas se repetem de forma encantatória e confirmam a nossa compreensão e legitimam as nossas ações”. No campo da linguagem, para o autor, são apreendidas as relações primordiais com todos os sujeitos, pela linguagem em seu sentido mais amplo é que construímos relações e aproximações tanto afetivas como físicas, porém, distanciamentos também, e é por este distanciamento social e afetivo que surgem as brechas que a forma social escravista precisa para gerar o racismo em nosso presente.

Dito isto, outros grandes componentes e aliados da forma social escravista são a exterioridade e a espacialidade. “A exterioridade é, de fato, uma categoria crucial na compreensão da forma escravista, porque assinala por diferença espacial um limite absoluto na relação existencial” (Sodré, 2023, p. 126) somada com “a espacialidade é entendida como um ‘estado de separação’, que pode ser abstrato nas artes, mas é bastante concreto no funcionamento da forma escravista” (Sodré, 2023, p. 127). Explicando, a existência de um sujeito na sociedade nada mais é do que a coexistência de várias espacialidades (espaço que esses sujeitos são e ocupam) no mesmo espaço (nação, por exemplo), que estão sempre em constante disputa; existir é, então, existir com o/a outro/a, é interagir com o/a outro/a e, assim, tomamos percepção daquilo que existe ou do que o/a outro/a é. E uma forma importante de interpretar o mundo é pela linguagem, porém, a forma escravista faz com que, na sociedade, exista uma ausência de representações do/a negro/a ou são criadas linguagens e imagens que acionam gatilhos de imagens negativas ou submissas das pessoas não brancas. O que leva à

falta de espaço para pessoas negras em instituições; a negação das existências negras em espaços institucionais é como a forma escravista aparece.

Outros dois componentes da forma escravista são *a impregnação e o medo*. “Impregnar-se significa apreender sinestesticamente (por consciência e por corporeidade os valores e as sensações partilhados num campo emocional predominante)” (Sodré, 2023, p. 136) e ele ainda acrescenta:

A impregnação produz subjetividades em instituições como a religião, a família e a escola, abertas à ‘cientificidade’ a academia que intensificou, com o advento da república, os discursos afins à política racista de embranquecimento da população, instilando a ideia de uma suposta aptidão superior do europeu para o trabalho industrial (Sodré, 2023, p. 136-137).

A impregnação dentro do campo emocional do racismo, que “não se trata efetivamente de considerar a rejeição ao outro apenas um ato individual ancorado em suposições anacrônicas e sim de considerar a forma, que se impõe coletivamente no interior de um campo emocional” (Sodré, 2023, p. 135), funciona com uma espécie de perfume no qual o indivíduo fica envolvido por uma capa de sentido intelectual e corporal, que o condiciona de forma coletivamente emotiva negativa em relação ao/a negro/a. Sodré (2023) usa Carlos Drummond de Andrade para definir o racismo como “O insuportável mau cheiro da memória” (Sodré, 2023, p. 137), é como algo que pode ser apreendido pelos sentidos e não analisado por números e contas. Essa sensação coletiva negativa em relação aos/as não-brancos/as dentro do campo dos sentimentos nacionais gera outro sentimento coletivo nas relações intersubjetivas: o medo. E, como caracteriza o escritor:

O medo, por sua vez, é a noção mais instintiva e primal. Não se pode infligir amor ou ódio, e sim medo. É normal e humano ser tomado por essa afecção, ao mesmo tempo corporal e mítica, que implica na prática a antecipação imaginária de um perigo. O medo puro e simples ocupa um conhecido lugar central na existência do homem, hibridizando ódio e amor, atração e repulsa e, deste modo, fazendo parte de essência perigosa da comunicação, quando esta é definida como aquilo que acontece no limite da morte do ser individual para dar lugar ao vínculo, *ao comum* (Sodré, 2023, p. 138).

O medo, como sentimento primal, é algo que, como mencionado na passagem acima, tanto pode unir os homens como separá-los; o medo pode trazer amor por algo que salve, e ódio e repulsa por aquilo que se considere ameaça; o medo é um sentimento comum à humanidade; pelo medo nos unimos ou separamos; o medo da morte, por exemplo, é um sentimento que ocupa todo o ser humano; o corpo luta com todas as suas células para estar

vivo, logo, quando nos deparamos com algo nocivo, ele é ativado para que possamos ficar em alerta e sobreviver. Com isso em questão, afirma Sodré:

O medo da morte é, na verdade, o mesmo que o desejo de preservar a vida, é a forma negativa do desejo. Atribuir-lhe um caráter de fundação é reconhecer também a sua ambivalência originária. Não se trata só de um investimento destrutivo e irracional, mas também racionalmente construtivo, no sentido de que determina agregação e união dos homens (Sodré, 2023, p. 139).

O medo faz com que os homens se organizem socialmente e criem imagens a serem temidas; um sentimento coletivo de medo, um sensorio global, cria uniões, que, por sua vez, geram organizações em grupos, clãs, exércitos, e até Estados. Na verdade, “o medo está na origem de formas tanto negativas quanto positivas de Estado” (Sodré, 2023, p. 139). Logo, é uma potência também política, porque consegue unir pessoas e fazê-las agir, e é exatamente esse o sentido da política, pessoas em prol de uma ideia agindo para modificar o que acreditam.

Daí, o medo como potência politicamente produtiva, sem a negatividade destrutiva do terror, mas como explicação e sustentação do pacto social. Ou então, a sustentação de uma **forma social, como a escravista**, que não é certamente um pacto, **e sim a unidade de elementos múltiplos, de natureza diversa**, que não pareceriam se a forma não se impusesse como a **unidade imanente** a seus elementos (Sodré, 2023, p. 139, grifos meus).

Então, a forma social escravista é uma unidade de elementos múltiplos de natureza diversa, uma unidade imanente, criada e sustentada exatamente pela união de elementos que o medo causa; ela guarda seus elementos dentro de si, mesmo que sejam muitos, tanto negativos quanto positivos, como o universo, por exemplo, que tem milhares de coisas em seu meio, porém não deixa de ser uma unidade. Inclusive, Sodré (2023) diz que os múltiplos elementos que integram a forma social escravista, são os **discursos e os afetos**, que compõem a vida social e são a semente do nascimento da forma social escravista, e é por meio deles que a forma propaga o medo e a impregnação, e ainda se camufla, de maneira que negue sua existência, porém, por meio dos mesmos discursos e afetos, retorna de forma reinterpretada.

Partindo desse pressuposto, em que o medo é usado como potência política moldadora dos afetos e dos discursos, unir e desunir pessoas, que época os discursos e afetos não foram mais usados para disseminar o ódio se não o período escravocrata e o pós-abolição? Neste período histórico em que surge a forma social escravista, é que, por meio do medo, os discursos começam a influenciar os afetos e vice-versa, porém, influenciar esses sentimentos em relação à pessoa negra, tanto que “os materiais” do medo coletivo ao negro confundiam-se inicialmente com a insurgência, que foi permanente ao longo do processo escravista, seja sob a forma dos

suicídios ou dos quilombos, que se espalhavam pelo território nacional” (Sodré, 2023, p. 139-140).

Exatamente por conta dessas insurgências e agrupamentos em prol da liberdade é que as instituições começam a fabricar discursos negativos sobre os/as negros/as. No livro, Sodré (2023, p.140-141) vai demonstrar que o medo ao/à negro/a e seu coletivo foi criado no universo do homem branco com os diversos processos de luta pela libertação dos/as negros/as nas Américas, que colocava em xeque todo o sistema escravista e seus ideais iluministas europeus. No Brasil, com os quilombos, criou-se o temor de um ‘reino negro-brasileiro’, no Haiti, houve vitória dos jacobinos negros, o que gerou um termo também temido pelo colonizador, chamado ‘Haitianismo’ (uma maneira de referir-se à influência da independência do Haiti a outras colônias), o que só aumentou o temor ao longo dos anos sobre insurgências. E essa é a palavra: temor; conforme surgem as insurgências, a classe dominante da época começou a agir pautada no temor aos/às negros/as ou que o Brasil e América se tornassem ‘reinos negros’ o que só aumentou a violência contra os/as não-brancos/as em solo continental americano. Segundo Sodré (2023, p. 141), “a brutalidade da tortura escravista (tronco, açoites, ferro ao pescoço e ao pé, máscara da folha de Flandres e outras formas de suplício) era uma estratégia de respostas a esse temor permanente desde séculos anteriores”. Em adição, explica:

A punição não era uma pena, no sentido jurídico do termo, mas um meio sistemático de infligir medo - o que significa ‘aterrorizar’ (do étimo latino ‘terreo/terrere’, ‘fazer tremer’). Na prática, torturar. Terror é medo exacerbado e intenso - aliás, figura do medo imaginário, em que sinais ameaçantes confundem-se com a realidade - com efeito reversivo: individualmente, o terrorista compraz-se em seu ato, mas não escapa ao temor sistemático da punição. No plano coletivo, o Estado escravagista, fundamentalmente terrorista, temia a latência das insurreições (Sodré, 2023, p. 141).

Em função desse terror ao/à escravizado/a, esse temor à sua revolta, é que surgem as mais diversas torturas e as mais temíveis representações no imaginário, da figura do/a negro/a, representações que se espalharam de forma sistemática pelos discursos, moldando os afetos, porém, diferente de como se configurou o processo de impregnação e medo nos EUA, que acarretou em uma segregação jurídica de pessoas, no Brasil o medo/temor sobre o/a negro/a foi espalhado em modulações diferentes das ações adotadas pela classe branca norte-americana, a segregação e o medo aqui tiveram suas peculiaridades. Sodré (2023) cita três exemplos: o primeiro é sobre a “**questão dos ludismos** (cânticos, danças, folguedos, celebrações etc.) que eram sempre reportados por autoridades e jornais como manifestações ‘barulhentas’ ou antitéticas à civilidade urbana” (Sodré, 2023, p. 142), as pessoas negras eram vistas como barulhentas e selvagens, como se suas manifestações não fizessem parte de uma

versão organizada da população civil, como se não fossem coisas de ‘gente civilizada’ dançar como os/as negros/as dançavam e celebravam, seja uma música ou uma manifestação do contato com o divino. Disto, temos o segundo item, que é “**a questão das crenças** que não coadunavam com os ritos cristãos e, por isso, tendiam a ser religiosamente classificadas com “feitiçarias”, senão como distúrbios mentais” (Sodré, 2023, p. 142).

Em relação às duas primeiras maneiras de impregnar medo na população por meio do racismo cultural/religioso, Sodré (2023) dá um exemplo que, no Rio de Janeiro, havia um museu chamado de “museu da magia negra”, com mais de 500 objetos sagrados da religião de matriz africana que foram apreendidos pela polícia carioca entre 1890 a 1946. Neste aspecto, acerca da crença, muitos cientistas, baseados em ideias eugenistas, tentaram enquadrar as religiões e cultos africanos à histeria, como se fosse um problema psicológico. Esse termo, “magia negra”, seguido da apreensão de instrumentos (de origem religiosa ou não) e essa associação com a loucura só demonstra como se quis moldar uma figura extremamente negativa não só relacionada a cor da pele dos indivíduos, mas a tudo que os constitui como seres humanos, tudo que os moldava, sua cultura, amor e contato com o divino. Adiciona Sodré:

Não se trata apenas de incompatibilidade de crenças (não se invadiram sinagogas, mesquitas ou templos budistas para apreender objetos de culto), e sim de um discriminação mais profunda, destinada a desqualificar a possível demonstração de coerência litúrgica dos afrodescendentes.[...] No ano de 2020 foram transferidos para o museu, por pressão de várias instâncias do movimento negro, depois de um demorado diálogo institucional entre representações do Estado e lideranças religiosas, com o intuito de reparar um dos afetos notórios da criminalização de crenças, alimentadas pelos diagnósticos da psiquiatria e pelos temores de ‘feitiçaria’ (Sodré, 2023, p. 143).

Em terceiro, mas não menos importante, o papel e a manipulação da mídia; a mídia, para Sodré, tem cargo importante na impregnação do medo em nosso cotidiano; as pessoas estereotipadas sendo mostradas na mídia o tempo todo, uma espécie de demonização da pobreza e do indivíduo negro que pratica algum tipo de delito etc. Para o autor:

Voluntária ou involuntariamente, esses temores são também hoje alimentados pela mídia. De um modo geral, os atuais meios de comunicação de massa, com suas elites logotécnicas (articulistas, editorialistas, cronistas, editores, publicitários), intelectuais coletivos do bloco dirigente, continuam atravessados pela consciência do bloco dirigente, continuam atravessados pela consciência eurocêntrica, negacionista da origem histórica dos afro-brasileiros (Sodré, 2023, p. 144).

Acerca das mídias, Sodré (2023) dá exemplo de mídias e jornais com discursos preconceituosos que silenciam e negam as condições negras como algo bom. Nos trechos, é

possível notar que tudo ligado ao negro ou indígena é ruim e atrasado, e o que é ligado aos europeus centrais é lindo e tecnológico, um ponto a se destacar é que a cultura anglo-saxônica é da racionalidade e da competição (liberal e capitalista), e a cultura indígena e negra da magia e da indolência. Em outros termos, é como se tudo que tivesse relação com o/a negro/a fosse caracterizado de maneira negativa, no caso, negativamente atrasado, e contra um certo ideal de progresso liberal e capitalista; a cultura foi silenciada, criminalizada e agredida, porque não ia de acordo com uma noção destrutiva de progresso, mas compactuava, e ainda o faz, com uma cultura de respeito à natureza e ao tempo das coisas, muito diferente do capitalismo e das ideologias europeias, que tem ideias de submissão da natureza e lucro exacerbado. A cultura africana (assim como a dos povos originários brasileiros), valoriza a natureza e se vê parte dela, o que contraria os ideais de nação liberalista que se configuram após o fim da escravatura.

Então, com os três exemplos de como o/a negro/a e tudo que o/a envolve foi demonizado, a partir do temor/medo e da impregnação, por meio do fenômeno do racismo, Sodré sintetiza este subcapítulo ao afirmar que

É como se a consciência elitista, até então convicta de seu pertencimento europeu, descobrisse por impregnação e medo o que as massas já sabiam há muito tempo, embora só o enunciassem na prática das liturgias cosmológicas, mitos, cânticos, danças, festas, jogos de continuidade simbólica: o país não tem uma, duas três ou quatro identidades (falsa a tese dos “dois Brasil”), mas uma dinâmica múltipla de identificações, evidências pela forte heterogeneidade sociocultural da realidade sul-americana (Sodré, 2023, p. 147).

Portanto, mesmo com tentativas de ver os africanos ex-escravizados e seus costumes como terroristas e ruins, usando o medo e a impregnação como transmissores sensíveis da forma social (Sodré, 2023), a elite brasileira não conseguiu esconder, devido às manifestações culturais e à luta negra, que o Brasil é multicultural e todos/as têm modos/manifestações heterogêneas de se representar e representar sua cultura.

Continuando com os componentes da forma social escravista, o que agora será apresentado é o conceito de **transfiguração**. Para avançar na explicação do que é a transfiguração, Sodré volta a falar sobre a forma social escravista e afirma que, nela, o que se perpetua é a realidade aparente de representações transfiguradas, moldadas no decorrer da história escravista com origem tanto na concretude da vida social como externamente, tendo sua introdução por meio de materiais acadêmicos e jornalísticos. Com o uso de jornais e de certos modos de pesquisa e opiniões acadêmicas, as representações das imagens do/a negro/a no imaginário popular foram transfiguradas, explicando, foram transformadas, de forma súbita, dentro do sensorio global da organização social brasileira, e essas mudanças, repletas de medo

e impregnação, fizeram a nossa forma social transformar as imagens para representações negativas que se espalham pela história e têm reflexos no cotidiano concreto. Assim,

Frisamos que a forma ‘nega’ a inteireza dos materiais acadêmicos ao absorvê-los e reinterpretá-los de acordo com a historicidade presente. Por exemplo, a naturalidade da exploração do trabalho do escravo por um senhor, legalmente justificada durante o regime escravista, é agora negada- e conotada como uma barbaridade supostamente superada - mas permanece reinterpretada a partir das múltiplas representações que se acumularam ao longo da história sobre os africanos e seus descendentes. Assim, uma atitude de rejeição ao trabalho assalariado - que sempre foi uma reação sistemática do negro ao trabalho não autônomo - é reinterpretada como ‘preguiça’. Ou então, acabado formalmente o terror infligido pela tortura física ao escravo, permanece a violência latente sobre o corpo do cidadão negro, a ser concretizada pela repressão policial (Sodré, 2023, p. 148).

Em concordância com o citado, esse é o poder de transfiguração, do racismo, por meio da forma social escravista: a transformação de algumas coisas em outras completamente opostas ou de forma negativa, alguns exemplos seriam a resistência dos/as negros/as em trabalhar novamente em plantações ou, como dito acima, em trabalhos não autônomos. Podemos interpretar como uma forma de resistência ao trauma que foi a escravização e o trabalho forçado por mais de 350 anos – de forma não oficial durou muito mais –, ou com atuação da forma escravista fica interpretado somente como preguiça. Outro exemplo que pode ser dado dessa transfiguração – transformação bruta de imagens – pode ser o que ocorre nas periferias com certos “enganos” por parte da polícia, como um homem que anda de moto na periferia e sua garupa levando um guarda-chuva, serem “confundidos” com traficantes levando um fuzil e serem alvejados, crianças “confundidas” com traficantes, mesmo de uniforme escolar etc. Estas exemplificações, mesmo parecendo que não, estão conectadas, como no exemplo, no qual, mesmo acabada a tortura da escravização e a mesma sendo proibida por lei, existem outras maneiras de torturar corpos negros ou outras instituições que os façam, como a instituição da polícia militar, que mesmo não sendo do período de escravização, atua com a memória deste período já passado, e carrega a forma social escravista em seus sentimentos e afetos, o que acarreta em determinados atos concretos racistas, com evidente influência de transfiguração de imagem por medo e impregnação.

Progredindo com as peças que modelam a forma social escravista, **a negação** se apresenta como um dos principais componentes da forma, diz Sodré (2023, p. 155): “A regra-básica desse jogo-forma é a negação, de origem simultânea à própria abolição, quando se escamoteou o protagonismo do negro na longa movimentação libertária”. No Brasil, por muito tempo, o dia 13 de maio de 1888 (dia oficial do fim da escravização), era celebrado e lembrado

como o dia em que a Princesa Isabel teria sido a “salvadora”, a “benevolente” pessoa que deu fim à escravidão no Brasil, quando, na verdade, foi todo um processo de luta por liberdade por parte dos/as escravizados/as, que, muitas vezes foram historicamente negadas todas as revoltas e lutas, houve também a negação de serem contempladas neste dia.

A forma social escravista nega e depois transfigura afetos e atos, levando a modulações racistas de diversos eventos concretos, e “isso teve continuidade histórica, pois toda forma ultrapassa ou ‘nega’ a matéria que a constitui, transfigurando-a. A forma social realiza essa operação sobre uma diversidade de elementos para então organizá-los numa unidade” (Sodré, 2023, p. 156). A negação é uma das maiores armas da forma social escravista, que molda o fenômeno do racismo, ela, primeiro, nega a linguagem dos/as negros/as, nega coisas feitas pelos/as negros/as ao longo da história e depois as transfigura (transforma abruptamente) moldando a história de maneira diferente para que o ator principal, o/a negro/a, seja excluído e/ou invisibilizado/a e/ou tenha seu protagonismo retirado em certas circunstâncias – como no dia 13 de maio que o protagonismo historicamente foi dado à Princesa Isabel –, o que, a longo prazo, desumaniza o/a negro/a, cria certos ‘mitos’ a seu respeito e muda determinados aspectos de sua vida. Sodré exemplifica

Um exemplo: a utilidade incontestável do trabalho escravo na agricultura cafeeira, na extração de metais preciosos, na construção civil, na ourivesaria, na culinária, no pequeno comércio de rua é transfigurada como ‘incapacidade técnica para atividade fabril’, até mesmo por um analista de peso da sociedade brasileira como Caio Prado, quando se tratou de explicar a recusa na contratação de negros para fábricas (Sodré, 2023, p. 156).

Sobre esse exemplo, Sodré (2023) complementa afirmando que, por trás de diagnósticos dessa natureza, o que existia, na realidade, era a dificuldade de submeter os escravizados às novas condições de exploração impostas pelo capitalismo em formação. O indivíduo do capitalismo rudimentar buscava romper com as barreiras do pré-industrialismo – sistema ainda voltado à manutenção da propriedade sobre bens e pessoas –, mas essa transição não representava, para a população negra, uma verdadeira ruptura. Tratava-se, antes, de uma conservação “renovada” da antiga relação entre senhor e escravizado.

Por meio desse exemplo, torna-se evidente o funcionamento da negação e da transfiguração ideológica: classificavam-se os negros como tecnicamente incapazes para o trabalho fabril, criando-se a falsa impressão de que não se adaptavam ao capitalismo nascente. Essa leitura distorcida, contudo, oculta o fato de que os/as negros/as já estavam amplamente inseridos/as em diversas atividades de caráter capitalista e exploratório. O que de fato ocorria

era a resistência em aceitar as novas formas de exploração impostas pelo sistema fabril, que pouco diferiam das relações escravocratas anteriores.

Assim, a questão não era de incapacidade técnica ou de falta de disposição para o trabalho, mas de recusa em se submeter novamente a condições degradantes de exploração que, sob a aparência de modernidade, mantinham o princípio: a posse e o controle sobre corpos e bens. É importante destacar, ainda, que outros modelos de trabalho existentes à época também configuravam formas de exploração – embora não no formato fabril –, revelando a continuidade estrutural da dominação econômica sobre a população negra.

Por conseguinte, a negação muda a visão societária acerca do/a negro/a, porém, o maior perigo, para Sodré (2023), é o fato de a negação esconder historicamente que as elites dominantes não queriam a presença dos/as negros/as no país, e essa negação escondida é perigosa, porque, por via de regra “a negação não é explicitada por discursos, pois está embutida em determinados aspectos da vida humana, que ficam mais nítidos como impressões tangíveis em comportamentos e instituições” (Sodré, 2023, p. 157). Para ilustrar essa afirmação, Sodré discorre sobre o culto às divindades de origem africana, que, no primeiro momento, são negadas como algo não civilizado, depois, sofrem transfiguração e vira feitiçaria ou histeria coletiva e, após uma transição de período histórico, é visto como manifestação folclórica, porém, nunca admitido como uma religião de origem africana em que os/as negros/as poderiam livremente professar sua fé.

Isso se configurou em uma visão e sentimento negativo no imaginário da sociedade (regida pela forma social escravista) sobre as práticas religiosas africanas. Gerando medo/temor/ódio, entre outros sentimentos negativos, bem como atos violentos contra terreiros. Assim, a negação desconfigura uma determinada coisa e a reconfigura de maneira diferente, negando o que ela era a princípio, e nesse movimento a negativiza de forma que gere medo e temor no imaginário social, a ponto de acarretar atos concretos de violência. Contudo, é interessante destacar que, mesmo com esses exemplos de negação prática, existe algo mais radical na negação sobre o/a negro/a que é **negar sua existência**:

Uma negação mais radical, porém, incide sobre o próprio estatuto humano da pessoa do negro. Esse estatuto é o que assegura ao indivíduo o seu invólucro moral [...], logo, a possibilidade ética de abertura de sua presença no mundo como sujeito de liberdade e de dignidade, no sentido aqui já levantado. A forma acomoda de maneira hesitante os discursos de discriminação racial, transfigurando-os como ‘acidentes’ de linguagem na avaliação das disparidades socioeconômicas entre os cidadãos de pele clara e os de pele escura (Sodré, 2023, p. 158).

Quando se nega o próprio estatuto humano da pessoa negra, é que a forma social escravista se revela como mais radical, ela inviabiliza a capacidade de (o/a negro/a) se fazer presente no mundo como alguém digno de liberdade e respeito. E, ainda por negação, a forma nega o racismo presente nas falas, o trata como acidente, ou como um pequeno equívoco por parte da pessoa racista em sua fala, o que pode ser contornado com um pedido de desculpas etc. Voltando à questão da negação da existência, Sodré (2023) comunica que negar a existência de ‘pessoa’ equivale a tornar invisível o indivíduo nas interações sociais. E, quando invisível nas interações sociais, como o indivíduo poderia requerer direitos, coisas básicas para sua existência digna? No caso, não poderia; pois se não existe, não tem fala; se não existe, não participa das relações democráticas e não tem voz para se auto representar; até porque não é possível interagir com o que não se vê. Acerca de algumas estratégias de negação existencial do/a negro/a, Sodré (2023) utiliza-se da seguinte argumentação:

São diversas as estratégias semióticas dessa negação. Na América escravista e mesmo depois da abolição, era habitual o senhor branco atribuir um nome latino (*cassius*, p.ex.) ao servo para identificá-lo exatamente pela estranheza onomástica. Ou então, depois, recusar títulos de cortesia como *mister/mistress* em favor de generalizações como ‘o negro tal, a negra tal’, assim como também interpelar apenas pelo pronome, negando a existência de qualquer sobrenome. No Brasil, a primeira mulher a escrever um romance, Maria Firmina dos Reis, era negra e nordestina. No livro (*‘Úrsula’*, 1859), entretanto, não aparece o seu nome e sim apenas ‘uma maranhense’ (Sodré, 2023, p. 158).

E adiciona outro exemplo usando um romance americano, Ralph Ellison em “Homem invisível” (1947), que diz:

No romance, reputado como obra-prima da literatura americana, a invisibilidade é uma metáfora da condição existencial do negro, ou seja, de seu apagamento como pessoa numa sociedade regida pelo paradigma da brancura. Da parte do estamento branco, a recusa de visibilização da cidadania escura é uma forma grupal de defesa do afastamento: Não se pode interagir com o que não se vê” (Ellsion, 1947 *apud* Sodré, 2023, p. 159).

Usando estes exemplos, inseridos em nosso cotidiano, podemos notar a invisibilização mediante a linguagem, a forma social escravista agindo no concreto e no sensível. Neste primeiro exemplo, em que fala sobre o/a servo/a receber um nome latino, é que se começa a ideia de nomes de negros, que diferem de nomes brancos, porque foram exatamente pensados para ser assim e até hoje isso acontece e é demonstrado em sátiras (“Todo mundo odeia o Chris” é um exemplo) em que os personagens têm nomes que seriam teoricamente de negros/as (Tasha, Kysha, Cassius, Latifa, Tonya, Wanessa etc.). Outro ponto é a recusa dos títulos de

cortesia como senhor e senhora, o que acarreta frases como: você conhece aquele cara ali, o negro que toca violão? Ou, ‘a tal negra de tranças’, ‘o tal preto da matemática’, ‘o tal neguinho que é advogado’, ‘o tal médico preto’ etc. Ou, como dito acima, o uso de tratamentos com pronomes, ou uso da palavra garoto, menino, ou, ainda, a definição pelo lugar de origem da pessoa de forma pejorativa, como baiano, ou nortista. Em todos esses casos, a palavra que não é o nome e nem um tratamento respeitoso se torna o ‘apelido’ da pessoa, tornando seu nome invisível; estes tratamentos inviabilizam ao utilizar um nome que se refere a um grupo de pessoas, porém de forma pejorativa, é a negação da existência por meio da linguagem. Usando como exemplo as relações norte-americanas, diz Sodré:

Formalmente, as instituições e os discurso intelectualistas podem negar o racismo, mas este é inerente ao pacto ancestral e incide sobre as comunidades imigratórias posteriores (italianos, gregos, latinos, asiáticos etc.) com intensidades discriminatórias variáveis. O racismo anti-negro é o mais antigo e o único cujo sentido se relaciona ao regime escravagista do passado. Num determinado momento cronológico, os indígenas americanos escaparam a discriminação e foram paradoxalmente classificados como um setor do grupo branco, uma vez que era necessário ao sistema republicano tratá-los como ‘livres’ (não escravos). Na verdade, o truque escondia o temor de possíveis alianças com negros (das quais, aliás, existem registros historiográficos). Progressivamente, na medida em que o extermínio das populações indígenas foi-se consolidando, restabeleceu-se a polaridade racial (Sodré, 2023, p. 159-160).

Em outros termos, mesmo havendo uma certa negação do racismo por parte de intelectuais, ele está inerente ao pacto ancestral da branquitude que fundou o país norte-americano e o nosso (Brasil), e mesmo que haja discriminação com outros imigrantes, sejam europeus, ou asiáticos, o racismo antinegro se dá de forma única e diferente dos demais, ele remete a um período de escravização dos/as negros/as e é mais agressivo e contundente para a raça negra. Está maior agressividade para com os negros, é amplificada pelo *soft power* (mídias e literaturas), até porque, como um país imperializado, ficamos à mercê da cultura estadunidense e de toda sua influência, pois os norte-americanos intitulam-se como uma sociedade modelo para o capitalismo e para um Estado de Direito perfeito. E, como essa idealização, esse imaginário social (racista) é transmitido por meio da literatura, novelas, e outras diversas narrativas que são consumidas pelas massas, assim é moldado o imaginário não só do próprio norte-americano, mas de todos que consomem sua cultura e produções.

Por fim, para definir a negação na forma social escravista brasileira, Sodré (2023) conceitua que, diferente do norte-americano, que escancara seu racismo, o típico racista brasileiro é um sujeito que tem a habilidade em manter dois tipos de conversa ao mesmo tempo: na primeira, em ambientes públicos, na rua, no trabalho, ele é um cristão disposto a abraçar a

diferença; já na segunda conversa, privada, em casa, longe de câmeras, ele deseja que o/a negro/a permaneça em seu lugar servil, não ascenda socialmente e nem ocupe determinados locais, sejam estes locais físicos ou no campo sensível. E isso se dá porque a Forma Social Escravista, não só nega o sujeito negro, seja cultural ou fisicamente, em forma de linguagem, como também nega o racismo. Resumidamente dizendo, o racismo não anuncia sua presença mesmo estando presente, ele existe, porém silencia sua própria existência de forma que passe despercebido nas relações. E, quando percebido, facilita a defesa do próprio racista, que se justifica com elementos do tipo: “até tenho amigos negros”; “tenho funcionários negros”; “como eu poderia ser racista, se meus antepassados são negros?” etc. No Brasil, a forma social escravista, através da negação, faz com que muitas vezes o próprio racista defina quando ofendeu ou não; a técnica usada é a de “*Tergiversar*” nas palavras de Sodré (2023, p. 166) “*Tergiversar* é palavra derivada do latim *tergeo*, que significa esfregar para limpar, mas *tergiversatio* já denota propriamente o ato de falar por evasivas ou de hesitar quanto à afirmação de algo”; e adiciona “*Tergiversava-se*, portanto, como efeito de uma negação, que seria a regra tacitamente pactuada pela classe senhorial”.

Enfim, negar o racismo, ser racista e tentar se evadir do assunto é uma regra na organização social brasileira herdada desde a escravatura e pactuada ao longo da história pela classe senhorial que se reflete na sociedade comum, ou seja, nas relações intersubjetivas do cotidiano. A forma social escravista faz com que o racismo esteja presente, porém não se assume de forma explícita; o que gera uma invisibilidade para o povo negro e acarreta um silenciamento em diversos âmbitos institucionais, seja por falta de representatividade, seja por não aderência a estudos relacionados à matriz africana (mesmo vigorando em lei), ou somente pela não aceitação de voz dos/as não-brancos/as dentro dos espaços institucionais. E, um povo sem voz, é um povo oprimido.

4.3.1 Fascismo da cor: explicando jogos de linguagem e semelhanças de família

Há, ainda dentro da forma de vida escravista, dois componentes importantes: a **ambiguidade** e a **contradição**, porém, antes de explicitá-los, será necessário explicar o que é o **jogo de linguagem** no qual se estabelece a forma e, por conseguinte, se estabelecem seus componentes. Bom, a forma, como já dito, não é uma estrutura que se enraíza no espaço e no tempo, no dizer de Sodré (2023), porque ela é uma, porém, dentro de uma relação em seu interior, que é ao mesmo tempo uma e múltipla, na forma as relações externas estão conectadas às internas e, juntas, moldam uma experiência como forma de vida, não somente individual ou

coletiva, mas enraizada no espaço e no tempo, a forma de vida que é criada pela fusão das relações internas (subjetivo) e externas (concretude do cotidiano) do indivíduo que, devido a vários fatores, como negação, reflexividade social, patrimonialismo e outros, por obviedade é afetado pela forma social escravista, na verdade a forma de vida se configura em uma forma de vida escravista. Porém, como o racismo se torna uma forma de vida que se enraíza no espaço e no tempo e age nas pessoas mesmo que elas não percebam e/ou naturalizam atos e pensamentos racistas? A resposta é: a linguagem, e é por meio dos jogos de linguagem que se estabelece as regras das formas de vida.

Para Sodré (2023), usando Wittgenstein (1987,) a forma de vida ou o conceito de mundo da vida, tem a ver com a linguagem e como ela impacta a realidade e suas peculiaridades. Sodré (2023) comunica que, desde Husserl, existe a ideia de que a língua seja uma maneira de conduta social e se tratando das formas “em *wittgenstein*, essas formas são mais restritas e dizem respeito a modos de agir ou atividades, o que permite relacioná-las a jogos de linguagem (*Sprachspielen*), por ele concebidos como o conjunto da linguagem e das atividades conexas” (Sodré, 2023, p. 150). Ou melhor, os jogos de linguagem indicam que, dependendo do contexto histórico, cultural ou social, certas linguagens, expressões ou palavras, mesmo tendo as mesmas características, podem vir a significar coisas diferentes, variando de acordo com o contexto, ou de acordo com o jogo de linguagem que estão inseridos, e essas linguagens moldam formas de vida que se inserem em um mundo da vida (forma como nos organizamos como humanidade/forma de vida).

Levando em consideração a linguagem e seus jogos que moldam a forma de vida, o autor define que “sob a ótica da filosofia analítica, que mais descreve do que define, a *fala* na língua é uma forma de vida”(Sodré, 2023, p. 150) e adiciona “Conceber uma linguagem é conceber uma forma de vida”; pela fala podemos identificar como as organizações sociais se configuram, pela linguagem (verbal ou não) de determinada sociedade, podemos identificar como se comportam e, mais a fundo, quais são as noções morais e éticas, as noções de certo e errado ou até do que é verdade ou mentira dentro de uma concordância social. Sobre isso, usando Wittgenstein (1987) Sodré (2023, p. 150-151) diz que “verdadeiro e falso é o que os homens dizem; e é a linguagem que as pessoas concordam. Não se trata de uma concordância de opiniões, mas de formas de vida”. Explicando, o mundo humano se expressa por meio da linguagem, e a linguagem tem seus significados que variam de acordo com a cultura, a sociedade e o período histórico em que essa sociedade se encontra, então, pela linguagem é que se formam não só opiniões, mas formas de vida, maneiras de viver a vida e, ainda, sobre diversas possibilidades, como cada indivíduo desenvolve sua forma de vida, sua subjetividade.

Cada indivíduo possui sua forma e, neste mundo que se faz linguagem, as formas de vida são feitas, então, quando há um consenso sobre algo ou algo tem uma imagem definida pelo imaginário dos sujeitos, pela comunidade daquela época, cultura e tempo histórico, que compartilham o significado das imagens e linguagens. Neste sentido, a forma social escravista a qual o fenômeno do racismo pertence, cria uma linguagem e uma forma de vida racista, que vê as cores e linguagens do negro como inferiores e desprovidas de racionalidade, o que gera medo e temor, e reforça preconceitos o que leva atos e ações racistas por parte de instituições e pessoas inseridas no contexto dessa forma de vida racista. Dito isso, como identificar, dentro das diversas formas de vida, os jogos de linguagem que as compõem? E, mais que isso, como funciona a forma de vida social escravista que é a genitora do racismo com a etnia negra?

Sobre os jogos de linguagem e as formas de vida, que se moldam a partir da concordância entre os homens, do consenso entre subjetividades, que moldam o que é verdadeiro ou falso, mal ou bom, perigoso ou inofensivo, Sodré (2023) relata que concordância entre os homens pode ser sobre coisas expressas em palavras, porém, podem, de forma idêntica, se referir a qualidades ou características que são comuns de forma diversa. E, utilizando-se da noção de Wittgenstein, sobre concordâncias, é que vem à tona o conceito de *semelhanças de família*, que expressa quais seriam os padrões complexos de semelhança dos fenômenos dentro de jogos de linguagem e não o que seria padrão em amontoados de fenômenos distintos. A semelhança de família indica que, mesmo o fenômeno do racismo se configurando com linguagens diferentes em determinadas culturas e épocas, não deixa de ter o mesmo DNA, pode até mudar características, mas a essência continua a mesma. Então, Sodré usa o exemplo de Wittgenstein de “jogo de linguagens”.

Quero com isto dizer os jogos de tabuleiros, os jogos de cartas, os jogos de bola, os jogos de combate etc. O que é comum a todos eles? [...] Quando olhares para eles não verás de fato o que todos têm em comum, mas verás semelhanças, parentescos, e em grande quantidade [...]. E o resultado desta investigação é o seguinte: vemos uma rede complicada de semelhanças que se cruzam e se sobrepõem umas às outras. Semelhanças de conjunto e de pormenor (Wittgenstein, 1987, S66 *apud* Sodré, 2023, p. 152).

E adiciona:

Não consigo caracterizar melhor estas semelhanças do que com a expressão ‘semelhanças de família’, porque as diversas semelhanças entre os membros de uma família, constituição, traços faciais, cor dos olhos, andar, temperamento etc. Sobrepõem-se e cruzam-se da mesma maneira. - E eu direi: os jogos constituem uma família (Wittgenstein, 1987, S67 *apud* Sodré, 2023, p. 152).

Dizendo de outro modo, as semelhanças de família nada mais são que conjuntos de características que moldam o DNA de um determinado fenômeno de maneira que ele se assemelhe a outros, o racismo, por exemplo, é um fenômeno que, na historicidade escravocrata e no pós-abolição, teve como alvo a pessoa negra, fazendo com que essa determinada etnia fosse racializada e perseguida, o que não difere do nazismo alemão, que também racializou a etnia judaica. O que se pode notar aqui é que, mesmo em tempos históricos diferentes, países diferentes e inúmeras peculiaridades que se restringem a cada país, sociedade e tempo histórico, é possível ver semelhanças entre os dois fenômenos, como a demonização de um determinado povo pela transfiguração, a negação da vida e existência etc. Em resumo, o racismo brasileiro pode não ser um nazismo alemão, pode não ser um fascismo nos moldes italianos ou espanhóis, porém, é um fascismo com pessoas de cor. Então, contextualizadas essas semelhanças que residem dentro das formas de vida compostas por jogos de linguagens, Sodré (2023) usa Umberto Eco (2020) para explicar o fascismo, que é uma forma de vida, uma forma social que, mesmo tendo configurações diferentes, em diferentes culturas e tempos históricos, ainda permanece com suas semelhanças de família e se espalha pelos jogos de linguagem.

Os jogos são uma série de atividades diversas que apresentam apenas alguma ‘semelhança de família’. Suponhamos que exista uma série de grupos políticos: 1-abc; 2-bcd; 3-cde; 4-def. O grupo 1 é caracterizado pelos aspectos abc, o grupo 2 pelos aspectos bcd, e assim por diante. O 2 é semelhante ao 1 na medida em que têm dois aspectos em comum. O grupo 3 é semelhante ao 2, e o 4 é semelhante ao 3 pela mesma razão. Note-se que o grupo 3 também é semelhante ao 1 (têm em comum o aspecto c). O caso mais curioso é dado pelo 4, obviamente semelhante ao 3 e ao 2, mas sem nenhuma característica em comum com o 1. Contudo, em virtude da ininterrupta série de decrescentes similares entre os grupos 1 e 4, permanece, por uma espécie de transitoriedade ilusória, um ar de família entre o 4 e o 1 (Eco, 2020, p. 40-41).

Como explicita Humberto Eco (2020), as semelhanças de família acontecem no cotidiano e são identificadas ao observar certas semelhanças nos jogos de linguagem, é possível identificar formas fascistas analisando seus componentes e vendo como se desenvolvem perante a relação intersubjetiva de uma determinada organização social. Para Sodré:

Eco quer mostrar que nas variações do fascismo (franquista, salazarista, italiano, balcânico etc.) permanece um mesmo ‘jogo’, capaz de adaptar-se historicamente, mas sem destoar, por suas ‘semelhanças de família’, de uma forma de vida caracterizadamente fascista. **O racismo brasileiro está genealogicamente próximo desta forma de vida: é um fascismo da cor** (Sodré, 2023, p. 152, grifos meus).

Melhor dizendo, o racismo, como um fascismo de cor, indica que o fenômeno do racismo brasileiro, se dá de forma muito semelhante a todas as formas sociais fascistas, pois

no fascismo, se tem a distorção de imagens e símbolos, a imposição do medo e insegurança de uma determinada parcela da população sobre algo ou alguém (no caso o negro ou não-branco), a impregnação de estigmas sobre símbolos e religiões diferentes das que se considera em determinada cultura e tempo e histórico como principais, há sempre uma extrema exaltação da violência e de seu uso, uma negação histórica de fatos importantes do passado e uma repressão muito grande sobre a linguagem (leia aqui, tudo que envolve linguagem, seja movimentos corporais, danças, crenças, músicas, língua, dialetos etc.) daquele que é considerado fora do padrão imposto. E isso tudo é o que o fenômeno do racismo faz em território brasileiro, o que o coloca então em semelhança familiar com os outros tipos de fascismo já existentes. Porém, a forma social escravista tem mais alcance do que uma simples forma de vida, exatamente pelo fato de se infiltrar de modo mais complexificado na sociedade, se trata de uma modificação ou rearranjo completo de um aspecto significativo da sociedade. Em outros termos, carrega uma certa ‘naturalidade’ da vida social, implícita na forma. Frisamos inclusive que as formas sociais abordadas não são tipo-ideias nem tipologias lógicas, não são abstratas e não são gerais, são na verdade o vivido concreto que transparece sensivelmente (Sodré, 2023).

Em outras palavras, são as relações que naturalizamos no cotidiano e que podemos perceber através dos sentidos e dos sentimentos, o **fascismo da cor** se espalha pelo sensório global e deixa marcas concretas nas pessoas e nas relações intersubjetivas entre elas, seja as que sofrem com o racismo, seja nas que o fazem de forma consciente ou não, e por isso é mais complexo que os demais tipos de fascismo, a forma social escravista, como caracteriza Sodré carrega

o fato de que o conjunto de elementos múltiplos, denominado forma social, não é uma estrutura que possa ser integralmente assimilada a um sistema social, e sim uma totalidade concreta, de natureza orgânica, com um funcionamento regido por regras, a exemplo de um jogo de linguagem. Trata-se mesmo de mostrar que a forma social escravista não constitui uma estrutura assimilável ao sistema social que aboliu a escravidão e, no entanto, se enraíza espaçotemporalmente no vivido concreto dos cidadãos como um jogo levado a cabo por elites nacionais de longa data, que remontam ao período escravocrata. Um jogo que se propaga, quase como um ‘mecanismo espiritual’, por hábitos pessoais e institucionais, de modo penetrante e transversal (Sodré, 2023, p. 155).

Nesse jogo de linguagens racistas, regido por uma elite nacional que relembra o período escravocrata, os discursos e afetos (materiais dentro da forma social) constituem elementos que se fixam nas instituições e atos individuais do cotidiano, como o medo e a impregnação, que geram transfigurações do/a negro/a na linguagem da sociedade em que este está inserido e, neste jogo-forma, a principal regra é a negação, a qual já foi explicitada anteriormente.

Agora que já se compreendeu o funcionamento das formas e de seus jogos de linguagem, e que se explicitou como o racismo se configura no fascismo da cor — fenômeno que se propaga de maneira complexa pelo socius cotidiano por meio da forma social escravista, moldando as relações intersubjetivas —, é possível avançar para a discussão sobre ambiguidade e contradição, outros elementos fundamentais dessa mesma forma social. Para abordar esses dois componentes, Sodré (2023) recorre a diferentes autores consagrados, de modo que, a partir de suas obras, seja possível analisar situações racistas marcadas pela presença da ambiguidade e da contradição. E, ainda, deixa claro que só é possível haver ambiguidade no fenômeno do racismo (fascismo da cor) por conta da forma social escravista.

Segundo o autor, nota-se que a resistência da forma social escravista é assegurada por uma evidente ambiguidade que carrega, em seu interior, local onde é possível anotar o encontro de opostos ou a relação de pequenos enunciados aproximativos e se consolida uma *unicidade* de fragmentos diversos, essa unicidade de fragmentos diversos que existem dentro da forma social é explicada por Sodré (2023, p. 177) usando Maffesoli (2012) “pela categoria do *contraditório*, que seria a lógica do terceiro dado e, em vez do terceiro excluído”, que significa que, dentro da forma a diversos materiais contraditórios dentro de uma só unidade, unicidade, e que a forma social escravista e o fenômeno do racismo não podem ser enxergadas somente com dualidade ou com um ponto de vista, há de serem vistas de múltiplos ângulos diferentes, olhar por uma terceira via, ter um terceiro dado, perceber “o fenômeno do equilíbrio conflitual como ‘característica essencial do gênero humano’ em oposição a epistemologia monista, que concebe o conhecimento a partir de modelos verticais e piramidais” (Sodré, 2023, p. 177).

Explicando, para entender a unicidade e o contraditório dentro da forma social escravista, a análise não pode ser feita de um ponto de vista positivista, ou somente de uma explicação materialista macro, há de ser observada com múltiplos olhares e maneiras de interpretação de pensamento; somente com epistemologias diversas seria possível desvendar as contradições dentro dessa unicidade contraditória da forma social escravista. Inclusive, para Sodré, unidade e unicidade são diferentes, porque unidade é “unidade enquanto estabilização universalista do ser” (Sodré, 2023, p. 177-178), já unicidade funciona como um alojamento dos particularismos e dos paradoxos.

É, portanto, dentro da unicidade da forma social escravista que se desenvolvem os paradoxos e peculiaridades do racismo. Uma dessas peculiaridades – marcada por um forte caráter paradoxal – manifesta-se na transfiguração ambígua da pessoa negra, que é submetida a um processo de infantilização. Nesse movimento, tanto o senhor de engenho quanto, posteriormente, o Estado senhorial, patrimonialista e coronelista, passam a tratar o/a

escravizado/a e o/a liberto/a como crianças (infantes) que necessitam de tutela e condução, negando-lhes a plena autonomia e racionalidade. Nas palavras de Sodré (2023, p. 178) “O infante (*infans*, aquele que não fala) escuta a estrutura, o mundo, sem realmente responder, pois é um interlocutor ambíguo ou instável”, é aquele/a que não tem voz, não tem nada a ensinar só a receber, não têm conhecimentos ‘maduros’, então precisa também receber informação como um infante. Sodré (2023) explica que o/a negro/a liberto/a foi induzido/a a uma espécie de vazio em sua personalidade, e, parafraseando Luiz Gama, afirma que “lhe falta a liberdade de ser infeliz onde e como queira”, dado que foi negado ao/a negro/a, sua firmeza (estabilidade) em termos de agir, pensar e sentir de maneira que fosse levada seriamente em consideração. Esta frase também denuncia o evidente processo de infantilização do/a negro/a livre, visto como um/a órfão/órfã solto/a no mundo, um ente sem voz própria (*infans*, aquele que não fala), devido a isso, tornar-se aquele/a a quem se nega a liberdade de decisão e de pensamento, impedindo que pense por si e sobre si. Isso faz com que a linguagem usada para com o/a negro/a seja transfigurada; uma linguagem perversamente vista como infantil porque, como constata Sodré (2023, p. 178), “A linguagem dirigida às crianças comporta o que se pode chamar de uma ‘ambiguidade interlocutiva’”. Em outras palavras, a ambiguidade interlocutiva seria uma imprecisão de conhecimento, um duplo sentido errôneo de uma conversação que ocorre entre indivíduos, entre duas subjetividades.

Pois bem, é essa ambiguidade que a forma escravista transfigura no modo de comunicação com o afrodescendente ao lhe atribuir uma falta de ser ou de uma autonomia enunciativa no plano das relações humanas, o que leva ao movimento instável de incluir, excluindo (Sodré, 2023, p. 178).

Quer dizer, o racismo faz com que os/as negros/as não sejam vistos/as como maduros/as ou adultos/as, no sentido de quem têm maturidade de pensamento; sempre são vistos como infantis ou destituídos/as de capacidades maduras de pensamento e relações, portanto, não precisam ter voz em instituições nem em decisões sociais; não precisam ser ouvidos, devido ao fato de não conseguirem criar propostas lógicas e racionais para qualquer coisa. Então, quando há o fim da escravatura e os/as negros/as são inseridos/as na sociedade, são incluídos/as, mas sempre excluídos/as na mesma medida, em uma relação de ambiguidade. Param de ser escravizados/as e apanhar, porém são fortemente reprimidos/as por suas linguagens e apanham por isso, são livres para vender sua mão de obra, porém não são instruídos; ou são livres para vender a força de trabalho, porém ninguém quer comprar a força de trabalho negra ou bem remunerá-la já que, antes, a senhorialidade recebia este trabalho de forma gratuita, sem falar

nas vindas de outras etnias (essas sim ‘adultas-brancas’) para ocupar os postos dos ‘homens de verdade’, que não seriam ‘meninos soltos’. Como diz Sodré

ou seja, o africano e seus filhos eram conotados como vazios de possibilidades quanto a construção de uma *Polis* aceitável ou de uma nova civilidade, por não serem percebidos como sujeitos de um valor absoluto com um fim em si mesmo (perspectiva kantiana para definição de pessoa) e sim como valor relativo ou valor de meio. O liberto, portanto, é conotado como sujeito de poder social zero (Sodré, 2023, p. 82).

Aqui fica claro o poder da transfiguração para gerar uma ambiguidade perversa, sobre a figura do/a negro/as. Carregada de contradições, a infantilização dos/as não-brancos/as estabelece uma relação de negação social, os tornam sujeitos de ideias infantis e poder social zero, o que silencia suas opiniões e cultura, seus sentimentos e ações, faz com que sejam incluídos/as na sociedade de forma excludente, Sodré toma a música para dar um exemplo desse racismo cultural fascista que assola os/as negros/as, ao afirmar que “o plano musical revela-se bastante propício a essa ambiguidade, que exclui, incluindo – propriamente, racismo cultural” (Sodré, 2023, p. 182), isto porque, de acordo com ele:

Não faltam interpretações acadêmicas ou jornalísticas que atribuam um peso elevado aos encontros entre membros da elite intelectual branca e artistas negros, no que se refere particularmente à história do samba carioca como gênero de síntese nacional. São pontos de vista que, por desconhecem a ambiguidade da forma social escravista, valorizam as idiossincrasias senhoriais como se fossem motores de desenvolvimento das formas populares. Desconhecem igualmente a autonomia resiliente das instituições afro-brasileiras (Sodré, 2023, p. 183).

E complementa “opressão sem racismo não há blues” (Sodré, 2023, p. 182), usando este exemplo da música dentro da forma social escravista, é historicamente notável a resistência das instituições e elites com músicas criadas por negros/as, até o ponto em que os dominantes possam se apropriar delas e transfigurá-las em algo vazio de significado e denúncia política, porém, enquanto os dominantes não conseguem fazer o movimento de transformação, discriminam e a proíbem de determinados movimentos, ou os preenchem com seus costumes particulares senhoriais (idiossincrasias) como o samba, por exemplo, que foi violentamente combatido pela polícia; o funk, que hoje é totalmente discriminado e estereotipado por algumas camadas sociais; o sertanejo, que deixou de lado a música contra o êxodo rural e a exaltação da vida pacata do campo para ostentar maquinários e ideias do agronegócio, inclusive apagando do cenário atual as origens negras e contribuição dos mesmos para a música dos interiores e etc. Esses gêneros musicais são incluídos no mercado musical; porém, excluídos em diversas coisas, no sentido de esvaziados de protesto caso apareçam no *mainstream* ou entrem em

instituições. Sobre o racismo cultural, que gera ambiguidade, Sodré (2023, p. 182) usa Fanon (s.d., p. 73):

[...] a preocupação constante reafirmada de ‘respeitar a cultura das populações autóctones’ não significa que se levem em consideração os valores veiculados pela cultura, encarnados pelos homens. Na verdade, percebe-se nessa empreitada uma vontade de objetificar, de encapsular, de aprisionar, de enquistar.

Complementa: “a estilização elitista da expressão cultural autóctone pode retornar à consciência racista como uma forma apenas estética, esvaziada de sua força de respostas simbólica ao opressor” (Sodré, 2023, p. 182). Aqui, o autor mostra como, no plano musical, é constante o movimento da forma social escravista ao incluir, excluindo.

A cultura negra, expressa não apenas pela música, mas por múltiplas manifestações artísticas, sempre emerge como forma de resistência e de enfrentamento ao racismo. Por essa razão, tende a exaltar as identidades e tradições dos povos não brancos, ao mesmo tempo em que denuncia as estruturas opressoras. No entanto, quando assume esse caráter crítico, raramente é aceita pela elite dominante, que a rejeita, criminaliza ou busca neutralizá-la. Nesse processo, manifesta-se o mecanismo de “incluir excluindo”: gêneros como o samba, o *jazz*, o *blues*, o rap, o funk ou mesmo o *rock* e o sertanejo são incorporados ao mercado cultural apenas quando esvaziados de seu valor simbólico e de suas dimensões políticas e sociais. Assim, a cultura negra é tolerada, mas sob a condição de ser desprovida de seu potencial de denúncia e de contestação – o que, em última instância, constitui uma forma de silenciamento. Um esvaziamento cultural torna as músicas não reflexivas e sem ideias de mudança e, sobre isso, dá outro exemplo, pois, nas comunidades e lugares não elitistas, o violão era criminoso, porém “O violão, passível de ser apreendido das mãos de um sambista pela polícia, transfigurava-se em instrumento artístico no espaço privado da elite” (Sodré, 2023, p. 183).

Logo, ao mesmo tempo em que se inclui objetos, imagens e coisas, exclui-se delas tudo que possa vir a fazer referência ao/à negro/à, mesmo sendo criações e linguagens negras. Então, em certos lugares é bonito; em certas circunstâncias é feio. “Mas, de qualquer modo, essa maleabilidade ideológica é característica da forma escravista, cujo contexto leva a ambiguidades e contradições” (Sodré, 2023, p. 183).

4.4 Verdade afetiva: uma mudança na racionalidade que busca a afinação das relações

Explicada a ambiguidade e suas contradições, é necessário apontar os caminhos possíveis para transformar a sociedade e, mais do que isso, modificar a racionalidade – ou seja, o modo de pensar – dos indivíduos que estabelecem as relações intersubjetivas no cotidiano. No entanto, para que se possa chegar a essa compreensão, é imprescindível entender primeiro como se configura a racionalidade dentro da forma social escravista. A racionalidade, nesse contexto, “nas ‘semelhanças de família’ reconhecidas e aceitas como regras de um jogo de linguagem, ou melhor, de uma forma de vida capaz de integrar uma realidade social num conjunto existencialmente funcional. O sentido da forma é dado por uma racionalidade de natureza cultural” (Sodré, 2023, p. 184).

Ou seja, a organização social brasileira, conduzida pela forma escravista, nos leva a pensar culturalmente sobre o outro, estereotipar o outro por sua cultura e linguagens. Porém, pensar culturalmente sobre o outro, já com um certo tipo de cultura tida como a certa, a honrosa, a adulta; e outra, oposta, estereotipada e atrasada. Isso ocorre porque é dentro dessa forma social escravista que o sentido cultural positivo e negativo é moldado por um determinado modo de pensar culturalmente, esse modo de pensar se configura em pensar dentro do parâmetro “luso-patrimonialista originário” (Sodré, 2023) é o “modo como os homens preferencialmente ordenam a sua experiência vivida – isto é, em formas narrativas de mitos, lendas, relatos históricos e obras literárias –, todos orientados para a maneira como a sociedade deseja representar-se – isto é, a reflexividade social” (Sodré, 2023, p. 184).

A forma social escravista contribui para a construção do sentido das representações sociais e culturais que as elites e seus seguidores desejam projetar sobre si. Se privilegiamos uma narrativa histórica de caráter luso-patrimonialista, passamos a representar as experiências vividas a partir dessa ótica, transformando ou marginalizando todas as linguagens que não se alinham a ela. Assim, se é uma cultura e uma imagem cultural luso-patrimonial que a classe dominante pretende ver refletidas na organização social brasileira, esse será, intersubjetivamente, o modo de pensar, a racionalidade, que orientará a sociedade.

Buscando fixar sua própria história e visão de mundo, a classe dominante impõe o seu jogo de linguagem, tecendo aquilo que Sodré denomina “fábulas”, ou seja, narrativas simbólicas que definem o que o brasileiro é ou deveria ser. Essas fábulas constroem uma identidade nacional idealizada, que reflete o desejo das elites de perpetuar sua hegemonia cultural e social. A identidade brasileira, portanto, foi moldada sob a influência dessa narrativa

patrimonialista, que contou – e continua a contar – a história do Brasil a partir do ponto de vista dos grupos dirigentes, da forma que mais lhes convém. Com base nisso, Sodré caracteriza:

As fábulas do ‘homem cordial’, da ‘convivialidade’, do ‘caráter pacífico’, da consciência não racista’ e do ‘jeitinho’ referem-se a representações sensíveis, imagens do mundo e de suas relações. Não são conceitos, e sim expressões de um *wishful thinking* intelectualista- a esperança de transformação do ‘homem cordial’, herdeiro do ‘complexo ibérico’, em cidadão - ou inscrições de comportamentos mais compatíveis com o aparecer do que com o ser; isto é, com a maneira de revelação da forma. Implica, portanto, como a dimensão da sensibilidade, uma escuta afetiva da fala do outro (Sodré, 2023, p. 185).

Todas essas fábulas e mitos, contados e reforçados cotidianamente pela classe dominante senhorial, por meio de pensamentos desejosos, ou seja, raciocínios moldados pelo *wishful thinking*, em que se tomam desejos por realidade, acabam por modelar não apenas o campo da razão e da psique dos indivíduos, mas também o sensorio global. Esse sensorio define os afetos, estabelece quais sentimentos são legitimados e orienta a forma como serão interpretados pelos sujeitos em suas relações intersubjetivas.

Desse modo, para resistirmos aos signos e imagens ilusórias produzidos pela Forma Social Escravista, é necessário buscarmos aquilo que Sodré chama de “verdade afetiva”, uma maneira de compreender a verdade a partir dos afetos, das sensibilidades e das experiências compartilhadas. Tal movimento requer uma aproximação entre os indivíduos, um processo de afinação e estreitamento das relações, de modo que possamos nos ver no lugar do/a outro/a, reconhecendo-nos como parte dele dentro de um sensorio comum de sentimentos. Somente por meio dessa verdade afetiva, dessa escuta sensível e empática da fala do/a outro/a, é que poderemos nos aproximar verdadeiramente como humanos, rompendo com as barreiras simbólicas e afetivas impostas pela racionalidade excludente da sociedade escravista.

Entrar no jogo do jeito sensível é prestar-se à interpretação daquilo que no outro se apresenta socialmente como indeterminado; isto é, como alguma coisa aquém e além das grades de sentido que a norma societária aplica à socialidade, ao que está a meio caminho entre infraestrutura e superestrutura (Sodré, 2023, p. 185).

Ao adentrarmos o jogo do sensível, situamo-nos em um espaço que se encontra entre a infraestrutura e a superestrutura do convívio social, um campo que poderíamos compreender como a atmosfera dos sentimentos. Para Sodré (2023), essa atmosfera afetiva, composta pelas relações e interações emocionais entre os sujeitos, expressa aquilo que ele denomina verdade afetiva, a compreensão da realidade a partir dos afetos. Contudo, Sodré observa que essa verdade afetiva seria incompatível com formas explícitas de segregação racial, como aquelas

institucionalizadas juridicamente nos Estados Unidos e na África do Sul, durante os regimes de *apartheid*. Nesses contextos, a estrutura de dominação se sustentava em uma separação legal e física entre os corpos e os afetos, impossibilitando qualquer construção intersubjetiva autêntica baseada na empatia ou na partilha sensível.

Porém, no Brasil, onde as relações raciais têm suas peculiaridades, a verdade afetiva “é perfeitamente compatível com o racismo mascarado, encoberto pela carnavalização das relações sociais. Silencioso, demanda perversamente como contrapartida o silêncio da vítima, portanto a sua ‘inocência’, no que diz respeito à dimensão racial das desigualdades sociais” (Sodré, 2023, p. 186).

A forma social escravista no Brasil configura-se de maneira silenciosa, o racismo brasileiro carrega uma ideologia peculiar, um modo de operar no pensamento alheio de forma controversa, ambígua, negacionista e silenciadora; porém não em qualquer pensamento, a forma racista de pensar faz sempre o movimento de cima para baixo, do topo da organização social, dos poderosos, das classes dominantes para a classe dominada, e esses pensamentos surgem na forma de uma espécie de reflexo, a, por meio da reflexividade social é que os patrimonialistas senhoriais disseminam suas ideias, suas maneiras de pensar para a população, para as massas, que, com certa naturalidade, vão assimilando na correria do cotidiano o jeito de pensar da elite, como se fosse seu próprio modo de pensar. Este movimento ideológico afasta os sujeitos de uma aproximação afetiva, os faz não estreitar suas relações, mas competir ferozmente entre si, e colocar barreiras culturais e raciais que os impede de conviver em sociedade de forma pacífica. Por isso, é necessário combater a ideologia da forma social escravista, porém, para isso, primeiro, é preciso identificar seu funcionamento. Sobre a ideologia da forma social escravista,

Entendemos aqui *ideologia* - não apenas como um sistema consistente e dominante de representações - mas como a *forma* que determinados conteúdos assumem socialmente. A forma social escravista não configura propriamente uma ideologia - pois é forma de vida e não forma consistente de ideias - mas pode ser encarada como um ‘idioleto’ classista ou uma espécie de linguagem privada da elite dirigente - evidentemente, inculcada e repetida como câmara de eco por estratos subalternos das populações - em que vigem regras típicas dos jogos de linguagem. Só que, ao invés de articulações discursivas, os jogos da forma social instituem um campo de impressões ou sensações. A forma responde na prática à objeção que se faz logicamente a quem diz experimentar a sensação de outro (Sodré, 2023, p. 200-201).

De outro modo, a ideologia dentro da forma social escravista que molda jogos de linguagem, na verdade, cria para as elites dirigentes um idioma próprio (idioleto), um jeito único de se comunicar (um jeito elitista brasileiro senhorial escravista patrimonialista e

coronelistas), um jogo próprio de linguagens pautado em impressões ou sensações que são inculcados na população, moldando assim a forma de vida dos indivíduos presentes naquela sociedade em específico. O que molda também as sensações, afetos e sentimentos dentro de nossa sociabilidade brasileira, o modo de pensar dominante molda os afetos no sentido de determinar, ou melhor, condicionar o que será mais sentido ou menos, o que irá trazer mais sentimento de revolta ou menos, isto serve para a reflexão de quais mortes chocam mais, quais tipos de tratamento institucional causam mais revolta e outros não, no caso da forma de vida brasileira que é escravista, os corpos negros, geralmente despertam sentimentos negativos, seja o desprezo, seja o medo ou a raiva, então posicionados dentro do jogo de linguagem dessa maneira.

Esse idioleto, ideologia única na forma de se comunicar da classe dominante, além de condicionar os pensamentos também traz a sensação de distanciamento entre os sujeitos, no sentido de criar o discurso de que ninguém pode sentir o que os/as outros/as sentem dentro dessa atmosfera de sentimentos, dentro desse jogo de linguagem, especificamente nas sensações, há uma objeção que sempre se faz presente quando o assunto é sentir o que o/a outro/a sente e saber da sensação que o/a outro/a tem ou está sentindo, para alguns, isso seria impossível, porém, para Sodré, seria possível saber das sensações do/a outro/a:

Por causa da *afinação* entre os sujeitos de um jogo de linguagem ou de uma forma de vida *vinculativa*. Diferente da mera ‘relação social’, objeto exemplar da sociologia, a vinculação define-se como a radicalidade da diferenciação e da aproximação entre os seres humanos, e daí como *a estratégia sensível que institui a essência do processo comunicativo*, este que John Dewey chamava de ‘interação comunal’. Essa estratégia não está apenas na consciência do sujeito, mas também no jogo diferencial dos signos, ou seja, na linguagem e em seus jogos (Sodré, 2023, p. 201).

Em fluidez com essa ideia, se obtivemos uma interação comunal, ou seja, uma afinação das relações dentro da forma de vida (uma aproximação social), poderemos compreender as diferenças que temos e nos aproximar respeitando cada uma delas, aproximação não só presente nas relações intersubjetivas sensíveis mas nos jogos de linguagem que moldam ações, impressões e significações sobre o/a outro/a. Viver em aproximação, efetivamente, faria com que fosse possível entender a dor do/a outro/a mesmo não sentindo o que ele/a sente (verdade afetiva), porque estaríamos tão integrados/as uns/umas aos/às outros/as que trabalharíamos em prol do bem-comum, com respeito mútuo, uma escuta empática e ativa dos sentimentos do/a outro/a, realizaríamos cooperativamente trabalhos em comunidade para a melhoria de nossa organização como sociedade, sempre visando o melhor para todos. Com a afinação e o estreitamento das relações, perceberíamos mais o/a outro/a e o impacto que temos na

comunidade e vice-versa, inclusive a percepção é outro elemento que se faz necessário para a aproximação entre os sujeitos, além da afinação das relações.

A percepção (no sentido fenomenológico do termo, como o fundo sobre o qual os sujeitos se destacam e lhes permite afetar e serem afetados) cria uma *sintonia* garantida pela vinculação patrimonialista operante na forma de vida. A força principal do vínculo está não apenas na conexão radical e afetiva entre os vivos, mas também na conexão com os mortos, por meio da memória individual e coletiva. É a sintonia vinculativa que permite a alguém ter uma sensação análoga à de outra pessoa no interior da forma social escravista e que alimenta por coexistência um saber sem palavras (Sodré, 2023, p. 201).

A percepção, dentro da forma de vida social escravista, é determinada pelo patrimonialismo. Sodré (2023, p. 202) afirma que, para que as pessoas possam se sentir mais próximas e compreendam o sentimento uma das outras, é preciso que haja uma “afinação entre os sujeitos de um jogo de linguagem ou de forma de vida vinculativa”. Porém, no Brasil, devido ao patrimonialismo e às ideias e hábitos de senhorialidade – que são passados de forma geracional dentro do sensório global – que condicionam nossas relações como dominados/as, e fazem com que assimilamos esses costumes da elite, os quais, por consequência, levam a uma hierarquização racial e social por atos e palavras às vezes não ditos; um saber sem palavras nos aproxima afetivamente de forma negativa em oposto ao que o autor propõe como forma de vida vinculativa.

Sobre esses vínculos negativos reflexionados pela forma social escravista, há uma classe privilegiada pelo patrimonialismo, que de latifundiários foram passando a empresários nos dias atuais, que carrega um jogo de linguagem com sensações privadas, que são racistas e ainda servem de espelho para as classes não-elitizadas para as massas subalternas que “transcrevem por palavras e atos as prescrições raciais das elites dirigentes, não raro por uma obliqua cumplicidade, análoga aquela historicamente registrada entre sequestrado e sequestrador ou entre torturador e torturado” (Sodré, 2023, p. 202), sobre o patrimonialismo e esses sentimentos que o envolvem, o autor relata:

O Patrimonialismo constitui uma linha de sentido- o destino privilegiado de uma linhagem- que parte dos latifundiários do Império e é passada como uma espécie de bastão olímpico pelos grandes fazendeiros da Primeira República até o empresariado predatório de hoje. No imaginário patrimonial, o país é um latifúndio. No círculo existencialmente traçado por essa linha, as sensações continuam a ser privadas - e podem eventualmente exteriorizar-se na passagem ao ato racista- mas o jogo de linguagem que lhes provê a regra constitutiva é comum, ou seja, é praticado por um segmento de classe social dirigente, que funciona como espelho para as massas subalternas (Sodré, 2023, p. 202).

Em confluência com o trecho citado, é possível identificar como o patrimonialismo interfere brutalmente nas sensações e afetos que desenvolvemos no cotidiano de nossa organização social brasileira, ele cria através do tempo relações que hierarquização dentro da forma de vida, e traz do passado o sentimento senhorial para os dias atuais, pois os costumes privados de uma elite dominante foram preservados e passados através do tempo, mantendo-se intactos, e assim é formado o anacronismo e a retropia dentro da forma social escravista. Por isso, Sodré evidencia novamente uma das regras da forma social escravista, para poder exemplificar melhor como funciona a relação hierarquizada entre a elite senhorial e as classes não elitizadas.

Escudados na regra básica da forma social escravista, que é a negação, os sujeitos da cidadania privilegiada podem entregar-se ao esquivo jogo das ambiguidades, em que se é racista sem ter de admiti-lo ou então fingir que concorda com o movimento de emancipação cidadã do descendente de escravo, sem na realidade aceitá-lo (Sodré, 2023, p. 202).

É da negação e da ambiguidade que surge a senhorialidade que também é uma característica da forma social escravista, a senhorialidade envolve: “relações de família marcadas por uma hierarquização senhorial em que prevalece o espírito da velha ordem imperial; isto é, o sistema patriarcal” (Sodré, 2023, p. 203). Devido a este fato, parafraseando Sodré (2023), é que ocorre uma rígida hierarquização entre as relações intersubjetivas, que fazem parte da configuração de um comportamento humano obsessivo e doentio que recai sobre escravos e senhores. Como uma herança perversa que sobreviveu a época escravista, a hierarquização social afeta as relações, sentimentos e afetos dentro da forma de vida.

No fundo da senhorialidade escravista se entrevê um passionalismo agônico (resíduo mítico da luta de vida e morte entre senhor e escravo), não muito distante da doutrina do Marquês de Sade, em que o libertino nega ao outro qualquer acesso à soberania, não mais sob a égide da violência física (como na sociedade escravista), mas sim sob a égide de uma suposta posição de autoridade e de um princípio de luxúria afim ao sadiano princípio da delicadeza (Sodré, 2023, p. 204).

Em outras palavras, no Brasil, essa forma dolorosa em que se nega ao/à outro/a qualquer acesso à soberania não se faz mais pela violência, se faz sobre a imposição de autoridade e pelo princípio da delicadeza, que se configura como matar abraçando, silenciar falando, o jeito de tratar determinada pessoa que a coloca em um lugar de subalternidade sem que seja visto como agressivo ou preconceituoso.

O princípio da delicadeza é exatamente como funciona a forma social escravista dentro das relações afetivas, é exatamente o princípio da delicadeza que atrapalha os indivíduos a chegarem na ‘verdade afetiva’, pois ele é o que, na visão de Sodré (2023, p. 204), utilizando Sade (2007, p. 125): “Tolera, sem dizer uma palavra, tudo o que eu te impuser, porque preciso gozar, e só consigo gozar se te atormentar, se vir tuas lágrimas se derramando”. No caso, esse gozar estaria diretamente relacionado ao sofrimento do/a outro/a; o/a racista é aquele/a que, ao causar sofrimento alheio, ao causar emoções e reações de sua vítima, delicia-se. Porém, se delicia exatamente devido a todos processos de desumanização realizados com etnias não-brancas, o que faz com que, dentro da forma de vida brasileira, os/as negros/as sejam afetivamente assimilados de forma negativa, o que seria o exato oposto da afinação de sentimentos e de uma forma de vida vinculativa. Para fechar o entendimento sobre o princípio da delicadeza e como ele hierarquiza racial e socialmente os indivíduos dentro da forma de vida social escravista, que assimila os/as negros/as negativamente no sensório global, Sodré relata:

No caso da forma escravista, é preciso acrescentar a cor da pele a essas ‘posições de autoridade’ e particularizar os emocionalismo com os objetos de gozo por meio de inflexões de linguagem (diminutivos afetivos, votos efêmeros de fraternidade e etc.) e de atitudes paternalistas. De modo geral, sem a posse da terra, abandonado à sua sorte pelo Estado e, no entanto, um ‘intruso’ perversamente assimilado, o afrodescendente é percebido como uma espécie de ‘símbolo do fluxo da circulação pulsional’ (expressão de Eugene Enriquez para referir-se ao nômade); isto é, como um portador de pulsões eróticas ou destruição (Sodré, 2023, p. 205).

Ou seja, o/a negro/a sempre foi visto/a como um/a intruso/a, o/a negro/a, na América, foi transfigurado/a e estereotipado/a de tal forma que, é visto, mesmo no pós-abolição, como nômade, alguém sem lar, que vaga, e ainda carrega consigo a violência e a destruição por onde passa ou se estabelece. Tudo isso, acompanhado de ser incapaz de controlar suas pulsões e desejos, leva a uma imagem dentro do imaginário elitizado patrimonialista e senhorial de um estuprador em potencial, um potencial suspeito/a ou uma grande máquina sexual, que são fetiches e estereótipos dentro do fenômeno racista herdados e mantidos desde a época da comercialização cruel e forçada de corpos negros. Assim é o jeito de agir da forma social escravista, que mesmo quando se faz presente, nega sua presença, e se espalha por palavras, comportamentos, fetiches, ‘piadas’, ‘brincadeiras’, tratamentos ‘carinhosos’ etc.

Em resumo, buscar uma verdade afetiva é buscar reconhecer-se no/a outro/a, é estar tão ciente e envolvido das dificuldades, da história e cultura do diferente, a ponto de desmistificar, e refazer a imagem daqueles/as que foram estereotipados através da reflexividade social.

4.4.1 O racismo em dois tipos e funcionamento da forma de vida escravista que configura um fascismo da cor

Após a exposição dos componentes da Forma Social Escravista e da explicação acerca do modo como cada um deles opera – o que, por consequência, também esclarece o funcionamento da Forma de Vida Escravista –, torna-se necessário compreender como se estrutura o racismo brasileiro, entendido aqui como um fascismo direcionado às pessoas de cor. É preciso examinar de que modo ele atua na organização social, infiltrando-se nas dinâmicas do *socius* e nas pulsações do cotidiano. Em Sodré (2023), o racismo é identificado sob duas modalidades fundamentais: o racismo de dominação e o racismo de exclusão.

O racismo de dominação corresponde àquele exercido de forma institucional e jurídica, sustentado pelo Estado como instrumento de controle e subjugação. Esse tipo de racismo foi característico do período escravocrata, quando a condição de escravizado era imposta por lei, legitimando a exploração e a desumanização do negro como parte da ordem social. No entanto, com o fim formal da escravidão, o racismo no Brasil não desapareceu — ele se transfigurou. O racismo de dominação cedeu lugar ao que Sodré (2023) denomina racismo de exclusão, um tipo de racismo que não se manifesta mais através de dispositivos legais explícitos, mas por meio de práticas sociais, simbólicas e afetivas que mantêm o negro à margem.

Assim, o controle jurídico deu lugar a uma lógica de exclusão estrutural, que opera nas relações cotidianas, nas representações culturais e nas formas de acesso à cidadania. “O racismo de dominação, que assegurava a segregação do negro no regime escravista, transfigura-se em racismo de exclusão, destinado a garantir com outra aparência tanto a irrelevância do negro como a senhoriaidade escravista” (Sodré, 2023, p. 187). Irrelevância essa que vai fazer com que o/a negro/a não seja visto como um sujeito inteiro, seria uma espécie de meio humano, Sodré (2023) exemplifica o racismo de exclusão e essa ideia que ele carrega usando um exemplo histórico:

É algo como fazer uma conta com números negativos aplicados à categoria de pessoa. Sabidamente, esses números fracionários podem contar coisas (meio pão, meio quilo etc.), mas não pessoas, pois não existe meia pessoa. No entanto, para efeito de contagem da população sulista (Estados Unidos) em 1787, os constituintes americanos baseiam-se na fórmula abstrusa de que cada escravo valia 3/5 partes de um branco. Igualmente na forma social escravista, a pessoa é existencialmente aferida como ‘meia’, inferior ao sujeito ‘inteiro’ (Sodré, 2023, p. 187).

Dito isto, o racismo de exclusão não segrega o/a negro só geograficamente, também o exclui da capacidade ser, de ser inteiro, de ter seus pensamentos levados em consideração e

mais: “na forma social escravista que estamos buscando descrever, esse outro-afrodescendente, negro- é basicamente negado, ou seja, tergiversa-se sobre a sua presença singular, para afirmar implicitamente a sua irrelevância humana” (Sodré, 2023, p. 186), no caso, no Brasil, o/a negro/a não é só excluído/a, mesmo ‘incluso/a’ na sociedade, ele/a é negado/a de forma ambígua em diversos setores pelo princípio da delicadeza e, caso isso não funcione pelos atos concretos de racismo, que seria “a discriminação concretizada em agressão física ou xingamento” (Sodré, 2023, p. 223). Para explicar como funciona essa dualidade ambígua do racismo, Sodré usa um exemplo figurativo de linguagem, ao dizer que o fascismo da cor é como um ‘quiasmo’:

[...] o quiasmo que significa literalmente ‘disposição verbal em cruz’. Trata-se do aforismo com uma estrutura antitética, em que as palavras da primeira frase são repetidas, na segunda, mas com a ordem inversa. Assim é que Camões verseja ‘melhor é merecê-los sem os ter/ que possuí-los sem os merecer’ (*Lusíadas XI*, 93). Ou então Marx: ‘[...] , pois os que trabalham nada possuem, e os que possuem nada trabalham’ (*Manifesto do Partido Comunista*). Para maior inteligibilidade da forma escravista, a aplicação do processo ‘quiasmático’ de comunicação resultaria num aforismo do tipo ‘não existe racismo no Brasil, no Brasil os negros conhecem o seu lugar’ (Sodré, 2023, p. 187).

Ou seja, dessa frase podemos notar que o racismo de exclusão no Brasil existe, ele se nega, *a priori*, como se não existisse, porém, na própria frase, já mostra sua existência quando direciona o/a negro/a para um lugar específico, o que indica que ele exclui o/a negro/a de determinados lugares que, em tese, não seriam seus, e ainda o coloca em uma situação de que, caso saia de seu lugar, com certeza, o racismo ocorrerá, como uma forma de manter a ordem social senhorialista e patrimonialista. Seria como uma justificativa para ser racista, pois não existe racismo no Brasil, visto que os/as negros/as conhecem seu lugar, porém se quiserem conhecer outros, não poderão ou então sofrerão racismo para poder lembrar qual o lugar que devem estar e qual não é feito para acessarem. Lugar, este, que, para a classe elitista, é sempre um lugar de submissão e precariedade.

Todo esse contexto mostra ambiguidade da forma social escravista e como forma a base para o racismo de exclusão que deixa determinados lugares para negros/as e determinados lugares para brancos, mesmo que não esteja especificado em lei e não haja interferência estatal, pois o fenômeno do racismo não atua somente no espaço físico, atua também no imaginário, dentro das relações e interações de intersubjetividades em contato no cotidiano.

Esse contato entre as intersubjetividades no cotidiano gera, por meio da linguagem, o que chamamos de “sentenças de atitude (*attitude statements*) e sentenças de valor (*value*

statements)” (Sodré, 2023, p. 188)⁷, e é por meio das sentenças de valor que são disseminados os conceitos negativos em relação às pessoas negras pois, dentro da forma social escravista, “[...] as sentenças de valor relativas à diferença epidérmica, que são basicamente negativas, permanecem no foro íntimo, ou seja, podem ser silenciadas. Mas também podem circular em âmbito institucional, como na família ou na escola” (Sodré, 2023, p. 188-189).

Para o autor, essa reprodução de discursos negativos sobre as diferenças epidérmicas (cor da pele) nas discussões institucionais, baseadas em sentenças de valor, geram o que ela chama de “*argumentum ad nauseam*” que seria uma coisa repetida tantas vezes que causa náuseas, como o racismo não existir ou o clássico discurso de que somos todos/as iguais, e complementa dizendo que é exatamente pelas múltiplas exposições negativas de diferenças entre cores de pele que a pessoa de pele negra se encontra em uma realidade paralela, fica em uma realidade a parte da realidade branca, parece que é sempre um conhecido que se desconhece. “Este é, aliás, o princípio do monstro” (Sodré, 2023, p. 189).

O gene do racismo está exatamente em ver o/a outro/a como um/a desconhecido/a, mesmo estando cotidianamente se relacionando e interagindo com ele/a. Essa atuação do racismo, de exclusão mediante reforços negativos da imagem do/a negro/a e seus costumes, torna-o um/a conhecido/a que é necessário desconfiar, e gera frases como ‘ela é muito boazinha, apesar de negra’ ou ‘apesar de negro, é muito inteligente’. Essas sentenças e afirmações transformam o indivíduo negro e, aos poucos, o silenciam e impedem que reclamem direitos e acusar preconceitos, o que gera um misto de sentimentos negativos nas vítimas do racismo, “esse misto de tristeza, vergonha e mágoa é fruto de um trauma antropológico (ou ético), capaz de levar à discriminação do ventre materno” (Sodré, 2023, p. 198), pois o racismo tenta eliminar não só a pessoa de pele escura, mas sua cultura; as marcas que deixam são psicológicas e físicas, porém, não deixam de criar distâncias afetivas entre as pessoas. Por isso, em Sodré, encontramos a seguinte fala sobre o racismo nacional:

Em princípio, não ousa confessar o seu nome. Abrigado em um sensorio global, uma espécie de síntese emocional que informa os esquemas existenciais, ordenadores da experiência comum, o nacional-racismo é o estado latente da violência física, ao modo de uma ‘necropolítica’ à espera de ocasião. Esse é o mesmo esquema em que o indivíduo confunde o vizinho negro com um assaltante e o mata a tiros; ou então um casal ataca a pontapés um jovem negro-pardo que tentava abrir a porta de seu próprio carro na frente da residência; ou ainda, os seguranças de um supermercado

⁷ As sentenças de atitude exprimem uma expressão de comando ou de sentimentos, por exemplo ‘racista não passarão!’, ou ‘todos os homens são iguais’, não declaram fatos (sentenças empíricas), nem frases baseadas em regras lógicas (sentenças analíticas), na verdade expressam uma atitude, em razão disso, não são argumentativas nem valorativas diferente das sentenças de valor que ou valoram ou recomendam (Sodré, 2023).

de grande porte, variações do guarda da esquina ou de policias militares nas favelas espancam e sufocam até a morte um homem negro-pardo, desarmado que apenas fazia compras ao lado da esposa, mas tinha tido uma pequena discussão com a funcionária do caixa. Prendem-se os autores do homicídio, mas a delegacia de polícia responsável pela investigação conclui pela inexistência de qualquer motivação racial no crime (Sodré, 2023, p. 208-209).

O racismo brasileiro já sentencia negativamente a pessoa negra desde o ventre, ele é uma espécie de fantasma que regula as relações sociais e raciais, é por ele que acontecem ‘erros’ fatais de determinadas instituições ou pessoas, que cometem um ato violento por simples ‘confusão’ e negam relação com a raça. Usando um exemplo da imprensa, que também é uma instituição, Sodré (2023) reforça o funcionamento dessa necropolítica à espera da ocasião que é o racismo:

Ou seja, as instituições tentam negar, os discursos públicos negam igualmente. A imprensa brasileira foi mais conservadora, senão reacionária, do que o Supremo Tribunal Federal no problema do racismo: fechou questão editorial contra as cotas raciais, embora deixando transparecer na historiografia do cotidiano as provas circunstanciais do racismo ambíguo. Na cobertura jornalística diária, modelo de informação que costuma individualizar os fatos noticiosos como ruptura do ordenamento cotidiano, segundo os velhos ditames da noticiabilidade, **ajusta-se à negação enquanto regra constitutiva da forma social escravista e, no limite, contribui para escamoteá-la ou torná-la invisível. A cobertura apenas factual do fenômeno racista é um modo indireto de inviabilizá-lo. A medida da desigualdade social intrínseca aos modos variados de hierarquização racial não pode ser aferida pelo jogo de linguagem da informação pública, cujos eventuais tons de indignação, com honrosa exceção, apenas encobrem o quadro maior da forma social discriminatória** (Sodré, 2023, p. 209, grifos meus).

Em resumo, o autor exemplifica e explica como funciona o racismo nacional brasileiro, que é aquele que se nega mesmo estando presente, e sua presença é extremamente violenta. O racismo, no Brasil, é negado mesmo quando está explicitamente acontecendo e, ainda, para invisibilizá-lo com mais veemência, quando se chega a um veredito sobre atos violentos que envolvem o fenômeno, o veredito seja fechado, sem mencionar a motivação racial; bem como faz a imprensa que, ao mostrar atos violentos explícitos, reporta para quem ouve e/ou assiste como se fossem exceções do cotidiano e não a regra (famosa frase sempre usada em assassinatos cometidos pela Polícia Militar ou Exército, ‘foi somente um caso isolado’), casos e mais casos são individualizados, fazendo parecer para o/a telespectador/a comum que o racismo brasileiro é uma exceção que ocorre em alguns atos isolados, quando, na verdade, é a regra da nossa forma de vida, da nossa forma social escravista, que é violentamente presente no cotidiano, ao mesmo tempo que constantemente negada e invisibilizada como efeito da negação e ambiguidade que a constituem.

A forma social escravista nacional, portadora do racismo, é como um jogo de linguagem que redefine as semelhanças de família com o *apartheid*, deixa um vazio existencial no convívio entre as intersubjetividades de diversas etnias:

Ou seja, do significante vazio do regime escravista, emerge uma forma social que reconfigura o sentido abolido - o *apartheid* subsiste em maneiras mais brandas de se evitar a proximidade convivial- porém com nova matéria e novo jogo de linguagem. Essa, como toda e qualquer forma, não é eterna nem imutável, mas pode desaparecer e reaparecer dentro de uma circularidade ensejada pela regra do jogo de linguagem. Seus ritos concretos e vivos não se encadeiam abertamente pelo sentido - seja econômico ou psicológico - e sim pela regra secreta de uma convenção de classe social, que é ao mesmo tempo inconsciente e cúmplice. Não se pode desnudá-la à luz da lei - seja jurídica ou representativa - porque a regra se situa num plano diverso da lei, esse é o plano das formas, como o da obra de arte, em que há algo de irredutível à razão do sujeito (Sodré, 2023, p. 211-212).

Dizendo de outro modo, a forma social escravista reconfigurou o *apartheid* em uma nova modalidade – um novo jogo de linguagem que, embora não estabeleça barreiras legais ou explícitas, impõe limites sutis de convívio e reconhecimento. Esse jogo de linguagem, no entanto, não é palpável e tampouco pode ser apreendido apenas por meio de análises econômicas ou psicológicas, pois pertence ao âmbito das formas, isto é, a uma dimensão simbólica e afetiva irredutível à razão do sujeito. Para distinguir e compreender essas formas, o pesquisador não pode se restringir apenas à teoria; é necessário recorrer também aos exemplos do cotidiano, às histórias de vida nas quais a forma social escravista se manifesta e ganha concretude. Somente por meio desse olhar sensível e situado é possível explicar a forma, revelando como ela se atualiza nas relações e práticas sociais contemporâneas. Com base nessa perspectiva e na importância de explicar as formas a partir de recortes do cotidiano, Sodré (2023) afirma que

O racismo é mobile. No passado brasileiro, quando ainda se punha a questão da escravização de indígenas, estes passaram a ser designados como ‘negros da terra’, ou seja, a impostura da raça era invocada para fins de legitimação da violência. Já na forma social escravista se tornou impossível a produção de um discurso racista determinado, daí a fluidez ou a ambiguidade da forma, cujos conteúdos se transfiguram indefinidamente (Sodré, 2023, p. 221).

Nos tempos atuais, findado o período escravocrata, o racismo brasileiro se torna móvel, mais fluido, se adapta a diversas situações, por delicadeza ou por violência, assim como água, adapta-se ao ambiente em que é colocado, consegue escapar muitas das vezes de situações apertadas e se fazer transparente (no sentido de invisível) em outras, sempre silencioso e esguio, infiltra-se em nossas vidas e em nossas instituições, segundo o autor, “na prática, a forma social

escravista ratifica o sétimo aforismo do *Tractatus*, de Wittgenstein: ‘sobre o que não se pode falar, deve-se calar’” (Sodré, 2023, p. 222). É por meio desse calar que vão acontecendo as confecções de ilusões ou inverdades a respeito das relações raciais brasileiras e, para o autor, o principal mito seria o propagado em todas as instituições da nossa organização social, e reforçado na escola – o famoso conto da ‘democracia racial’ – onde todas as etnias brasileiras são unidas e vivem de forma igualitária e harmoniosas, com um Estado laico e defensor dos direitos de todos, que não se influencia por classe social, coloração de pele ou gênero.

Em outras palavras, a gestão social da realidade pós-abolicionista da escravidão obedece a um imperativo intelectual que garante o trabalho *injuntivo* dos conceitos junto ao público nacional. Nos livros, nas escolas, nos meios de comunicação, nos espetáculos, os conceitos conciliatórios sobre a realidade nacional são de fato injuntivos, no sentido de que obrigam ou impõem, como se resultassem de procedimentos lógicos, uma representação coletiva do comum em que o vínculo se diz democrático não apenas socialmente, mas também racialmente (Sodré, 2023, p. 225).

No Brasil, o que aprendemos desde sempre é que vivemos em harmonia em um pacto social bom o suficiente para que não haja preconceitos e que a democracia tanto social como racial funcione perfeitamente. Entretanto, não é isso que ocorre, não há essa igualdade racial na sociedade brasileira devido ao fato de sermos regidos pela forma social escravista e de no passado termos abraçado certas ideias eugenistas⁸, inclusive “na eugenia brasileira prevaleceu a perspectiva de Lamarck, outro teórico importante, para quem políticas adequadas de saúde e de educação poderiam aperfeiçoar racialmente negros e mestiços” (Sodré, 2023, p. 76-77), por isso, somos praticamente obrigados a aceitar essa descrição da realidade que é imposta a nós. Realidade, esta, ilusória, que não funciona de verdade, pois o que rege nossa sociedade é uma forma social escravista. “Daí, no interior da forma social escravista, que sucede à escravidão propriamente dita, tem vigência o negacionismo da chaga racista, lastreado pela ambiguidade discursiva e por uma moralidade insincera” (Sodré, 2023, p. 225-226).

Essa falsa moralidade, esse mito de igualdade, foi gestado e planejado pela classe dominante, desde o período de transição da escravidão para o início de uma ‘sociedade livre’, Sodré (2023, p. 118) dá exemplos de como a educação, para os/as negros/as, acontecia durante e após o fim da escravidão: “Em torno das confrarias se desenvolviam formas de educação

⁸ Princípios da Eugenia: ‘miscigenação positiva’ e o branqueamento sistemático – aspirava ao desaparecimento progressivo do/a negro/a. Por isso entre o século XIX até 1930, quatro milhões de imigrantes europeus foram trazidos/as para o Brasil para contrabalançar a presença de 60% de negros/as na população brasileira e todo esse movimento financiado pela Inglaterra que queria o embranquecimento do mundo (Sodré, 2023).

heterodoxa, que contornavam a exclusão de negros forros por parte do sistema educativo oficial, afastado dos estratos pobres ou subalternos da população”. Os/as negros/as, por mais que não fizessem parte do plano educacional no período colonial e após, conseguiram educarem-se e desenvolverem-se na medida do possível, mesmo vivendo às margens, a cultura nunca deixou de existir e resistir, mesmo com as tentativas de apagamento pela forma social escravista, até porque a sociedade escravagista, como já citada, era extremamente organizada, e, segundo Sodré (2023, p. 167), “essa organização era naturalmente perversa”.

Assim, com essa afirmação, faz-se necessário mencionar como essa organização perversa (des)organizava a educação, levando em consideração a negação e o silenciamento, não só da pessoa negra, mas da negação do racismo. Isso porque a forma social escravista faz com que o racismo brasileiro aconteça sem ser falado, cria-se condições para que ele aconteça e negue-se que ele está acontecendo. Tanto que “O primeiro Reinado já revelava preocupação com a garantia de educação primária gratuita para todas as crianças *livres*; isto é, brancas - nada se previa para descendentes de escravos. A educação dos filhos de mãe escravizada não passava pela escola” (Sodré, 2023, p. 167).

É também no Segundo Reinado que os jesuítas, expulsos havia um século pelo Marquês de Pombal, recebem nova autorização para instalar-se no Brasil. E assim, sobre um pano de fundo histórico em que ideais jesuíticos de formação literária misturavam-se ao ideário cientificista do positivismo francês, desenvolveram-se as doutrinas pedagógicas brasileiras desde o Segundo reinado até o final da República Velha, quando a elite e a pequena burguesia urbana em ascensão ainda se situavam em margem oposta à dos trabalhadores manuais, basicamente ex-escravos e agricultores, classificados como cidadãos de segunda classe, impedidos de votar (Ghiraldelli Jr., 2006 *apud* Sodré, 2023, p. 167-168).

Aqui, voltamos à ideia já desenvolvida de o/a negro/a não ser visto como um ser humano inteiro/a, é visto como cidadão/cidadã de segunda classe e, assim, não precisa de muita educação, precisa somente de aprendizado mínimo para o trabalho, o que deixa explícito que, nos discursos sobre ‘educação para todos/as’, ecoados pelos abolicionistas, e depois liberais, a preocupação maior não era a ética, em defesa da educação e sim a preocupação em preparar mão de obra fabril. Para ilustrar isso, o autor dá um exemplo usando Ruy Barbosa⁹, ao afirmar que, “a educação primária e secundária não era um problema meramente pedagógico, mas principalmente político, por ser essencial ao exercício da cidadania, à abertura de novos horizontes sociais” (Sodré, 2023, p. 168), porém, para qual público seriam abertos novos horizontes sociais? A educação transformaria qual parte da nação? Para Sodré:

⁹ Brasileiro, jurista, diplomata, escritor etc.

O abolicionismo era em si mesmo um movimento educacional no sentido amplo da palavra, porque se tratava no limite de educar ou preparar elites dirigentes para o ingresso da nação brasileira no século XX sob o signo de uma modernidade (de inspiração liberal e europeia) incompatível com a escravidão e já, muito atrasada frente à conjuntura internacional. **Mas em termos práticos esse movimento educacional não chegava aos afrodescendentes. Basta ver que a Constituição de 1891 negava aos analfabetos o direito à educação pública primária e gratuita** (Sodré, 2023, p. 17, grifos meus).

Em outros termos, a citação evidencia a exclusão do/a negro/a sem que isso se manifeste de forma explícita. Não se proibia formalmente que negros/as estudassem ou votassem; no entanto, restringir o acesso à educação a analfabetos/as implicava, na prática, excluir a maioria da população negra, que se encontrava nessa condição. Esse é o funcionamento da Forma Social Escravista, que permite a presença do racismo de modo velado, sutil, mas eficaz. A educação implementada no período pós-escravocrata não tinha como objetivo atender à grande massa da população, majoritariamente negra. Seu foco era a formação das elites dirigentes, que moldaram a educação conforme seus próprios interesses e, ao se educarem, reforçaram a segregação social. Esse processo criou um distanciamento não apenas patrimonial e econômico, mas também no campo da linguagem, fazendo com que a falta de estudo se tornasse símbolo de subalternidade, enquanto o letramento e a intelectualidade se transformavam em símbolos da elite e do domínio.

No caso, se o indivíduo fala de forma culta, com todas as terminações corretas, plurais e concordâncias verbais em perfeita harmonia, já é visto como detentor/a de algum poder, “está mais próximo da elite”; já o oposto, quando não há o domínio da dita “linguagem correta” (não só na fala, mas em comportamentos, posturas e culturas), o indivíduo é visto como burro/a, vulgar, detentor/a de boçalidade, inclusive “A proposição (wittgensteiniana) da língua como forma de vida aplica-se perfeitamente à caracterização da *boçalidade* no grupo escravizado. Sem domínio da língua portuguesa, sem letramento, sem educação, portanto, quanto mais boçal, era fácil que um escravo fosse ‘seduzido’” (Sodré, 2023, p. 171). Ou seja, quanto maior a defasagem no ensino, mais fácil a manipulação de um grupo; a falta de educação para certas camadas e etnias dentro da forma de vida escravista é exatamente o resultado maligno da organização social perversa em que vivemos, organização essa em que

Não ver, não saber e não falar eram regras de um pertencimento social regido pela lógica patrimonial e culturalmente estruturado pelo bacharelismo, que entronizava o falar difícil dos doutores como dominação sobre as massas iletradas e, principalmente, como uma marcação discursiva da senhoralidade implícita no patrimonialismo dominante (Sodré, 2023, p. 171).

Então, essa santificação do falar culto, a postura/costume de colocar em um patamar diferenciado quem fala de forma extremamente culta, é uma herança da forma social escravista e do patrimonialismo; a linguagem culta é a forma como a elite dominante encontrou para se comunicar, para se diferenciar das massas e, conseqüentemente, se refletir sobre elas, ditar o que pertence à elite ou não, o que é e pode ser usado pela elite e o que é de uso e proveito das massas; assim, inicia-se toda uma elitização de certos tipos de músicas e manifestações culturais, como a música clássica, o balé etc. Em contrapartida, a devastação e a demonização de culturas que não pertencem ao mesmo círculo de linguagem (religiões, ideologias, músicas, danças, comportamentos) de uma certa elite senhorial patrimonial. Por isso, sobre o patrimonialismo e essa elitização, afirma Sodré:

O fator econômico é importante, mas a lógica patrimonialista é cultural: a manutenção daquele grupo específico, sua intrínseca familiaridade na circulação de riquezas e privilégios. Por trás dessa ‘família’ construída, acha-se a *linhagem*, ou seja, o conjunto das relações de ascendência e descendência, regido por uma ancestralidade que não se define apenas biologicamente, mas também política, mítica e ideologicamente (Sodré, 2023, p. 171-172).

Em outras palavras, um aspecto central da Forma Social Escravista é a questão da linhagem – a descendência de determinado lugar, família ou grupo social. Caso não se pertença a essa linhagem ou, ao menos, não se pareça com ela, é necessário que se assimile comportamentos e traços que remetam a essa suposta “nobreza” para ser aceito no grupo. Essa linhagem vem acompanhada de toda uma formação cultural e educacional, destinada a tornar os indivíduos compatíveis com os costumes e padrões da elite.

Em contrapartida, aqueles que não pertencem a esses grupos são afetados por uma espécie de “falta de educação”, um mal-educamento imposto simbolicamente e socialmente, que reforça sua exclusão. Um exemplo claro desse processo é a perseguição histórica às religiões de matriz africana, aos ritmos musicais periféricos e aos dialetos populares, práticas culturais que se situam fora dos padrões étnicos e sociais estabelecidos pelas camadas dominantes. Esses mecanismos de distinção cultural demonstram como a hegemonia social brasileira se mantém, reproduzindo hierarquias e exclusões de forma simbólica, afetiva e cotidiana.

Em resumo, ser branco, em um mundo pós escravatura, com forte influência patrimonialista/senhorialista em todos os âmbitos possíveis (relações intersubjetivas, instituições etc.), é levar em consideração as aparências, ter hábitos elitizados, e estar imerso na cultura dominante. O que impacta nas relações dentro da forma de vida, sobre isso, afirma Sodré (2023, p. 173, grifos meus): “a forma de vida sucedânea interpretaria como um bem

patrimonial a cor branca, aparência *princeps* de uma linhagem socialmente valorizada. A formulação resumida disso seria algo como **o negro não parece, logo não é um de nós**". Esse não parecer, no caso não parecer digno cultural e socialmente, impregna-se na imagem do/a negro/a, faz com que as aparências negras e suas linguagens não sejam socialmente valorizadas, o que os coloca em situação inferior a quem tem um bem patrimonial muito importante no jogo da forma de vida brasileira, **a cor branca**. Essa identificação com a brancura e a assimilação pela aparência da elite dominante dentro da forma de vida gera outra frase por parte da mesma **"assemelhamo-nos no silêncio para que a dominação continue"** (Sodré, 2023, p. 173, grifo meu).

No Brasil, quando há referências à escravidão e ao racismo em jornais, TV e outros aparelhos comunicativos, é dado como se tivesse sido algo superado, algo que definhou e faleceu no passado, porém, em casos excepcionais, reaparece. Dentro desse jogo de linguagem, o que chama atenção é, exatamente, que, falar do escravismo, utiliza-se as palavras no passado, mesmo que as ações representadas por elas ainda estejam acontecendo no presente. como por exemplo 'eles fizeram' 'eles construíram' como se não fossem ainda hoje os negros que fazem o trabalho pesado, os negros que trabalhando de baixo do sol, os negros que constroem casa e edifícios que nunca conseguirão pôr os pés. Essas linguagens são "o que implica recortes semânticos nos signos representacionais inerentes à consciência coletiva ou as bases do mundo cultural" (Sodré, 2023, p. 175).

Assim, vale presumir que um evento jurídico, político e histórico como a Abolição da Escravidão não suprima as condições culturais determinadas em que a historicidade da forma social escravista se manifeste. Isso configura certamente o caso do Brasil, onde o *ethos* autoritário da velha ordem senhorial permaneceu intacto na modernização conservadora e excludente que caracterizou a transição republicana (Sodré, 2023, p. 176).

Em outros termos, a interpretação possível é que, ao utilizar como exemplo a abolição, não importa se houve um evento político, jurídico e histórico para o fim da escravidão, porque a linguagem resiste à história e, por mais que se molde ao longo do tempo, se ressignifique e se transforme dentro do jogo das linguagens, ainda remete a uma historicidade do passado, que carrega semelhanças de família em seu interior, o que afeta o imaginário dos/as negros/as e dos/as brancos/as, transfigura o imaginário sobre os povos não-brancos na consciência coletiva, usando temor e impregnação para gerar atos e palavras racistas tanto nas relações individuais, quanto dentro das instituições (escola, religião, família, exército etc.). Forma organizacional de vida, esta, que nunca abandonou o *ethos* autoritário da velha ordem senhorial patrimonialista,

o que resulta em uma forma fascista que usa das memórias do escravismo para sobreviver ao longo do tempo. **Um fascismo da cor.**

Esse fascismo da cor, essa lógica que coloca o/a negro/a como uma subclasse, não o restringe apenas à exclusão cultural ou à transfiguração de sua identidade; ele também implica uma exclusão geográfica e espacial. Os povos não brancos tornam-se, nas palavras de Sodré, “exterritoriais” – ou seja, sem território próprio, sem espaços institucionais e sem lugares de representação social. Esses grupos, privados de territórios simbólicos e institucionais, sofrem com a falta de representatividade em todos os setores da sociedade e, ao longo da história brasileira, foram sistematicamente impedidos de se fortalecer ou ocupar espaços de poder. Esse cenário é tão estrutural que, mesmo aqueles que se autodenominam defensores da causa antirracista, frequentemente negligenciam o racismo real, por não considerarem a atuação da forma social escravista como matriz organizadora das desigualdades raciais e espaciais no Brasil.

Sobre isso, Sodré (2023, p. 229) aponta: “No romance, a questão aflorou porque a nacionalização no Brasil se fez por uma ética da mestiçagem: a diferenciação frente a Portugal consistia em incorporar peculiaridades territoriais sem descartar a assimilação de traços estrangeiros, europeus”. Em outros termos, para os despossuídos do espaço/território urbano ‘moderno’(exterritoriais), o que foi imposto perversamente pelo fascismo da cor foi a falácia da democracia racial, porém, democracia essa, que sempre leva mais em consideração e destaque os traços estrangeiros brancos europeus. Tanto que

Ao olhar eurocêntrico presente na forma social escravista, os exterritoriais são sintetizados pela imagem pessimista do caipira, o Jeca Tatu, até o Macunaíma. Este é figurado como o herói sem nenhum caráter, atravessado por uma espécie de pulsão de morte institucional, em que nada é regular, convencional, progressistas, em que tudo é preguiça, improvisação e anarquia. Falta-lhe a dimensão de permanência, imprescindível à definição de caráter, necessária a uma recuperação pela educação e pela saúde (Sodré, 2023, p. 229).

Esse olhar eurocêntrico persiste na forma social escravista até os tempos atuais, os exterritoriais, dia após dia continuam a ser sintetizados de forma pessimista, o que gera discursos de ódio como “o índio não quer trabalhar”, “quilombolas são vagabundos”, entre outras tantas maneiras racistas de se referir a povos não brancos; forma pessimista, essa, que gera também pulsão de morte institucional, fazendo certos lugares terem um tratamento mais hostilizado por parte das instituições de segurança do que outros, ou simplesmente não terem auxílio ou suporte dessa mesma segurança. Toda essa anarquia, preguiça e imprevisibilidade, ainda na visão dos racistas, pode ser vencida mediante a educação certa, a educação que

propunha Lamarck, que molde os/as negros/as para serem mais “gente”. Ou, pelo menos, ter a sensação de estar integrado à nossa organização social, e fazer parte de uma racial democracia.

4.4.2 Ecossistema de pensamentos; o duplo vínculo; e a quebra das paredes acadêmicas

Então, baseado em todas as informações que foram expostas até o momento sobre a forma social escravista, portadora do fenômeno do racismo que se configura na brasilidade como um fascismo da cor, é estritamente importante notar que ele se configura em uma relação que Sodré chama de “duplo vínculo”; ao mesmo tempo em que mata, estereotipa e destrói, também finge acolher (democracia racial), transfigura e assimila a figura do/a negro/a no *socius* do cotidiano, moldando as relações intersubjetivas. Do ponto de vista de Sodré, o fenômeno do racismo nacional:

Trata-se de um fenômeno que se desenvolve em dois planos: no primeiro, em nível macro, está o racismo propriamente dito, que tem fontes históricas e se reproduz institucionalmente no interior da forma social escravista; no segundo, no nível micro das relações intersubjetivas, está a discriminação com suas múltiplas faces, sobre o qual incide a legislação antirracista brasileira (Lei 7.716, de 1989), reduzindo a amplitude do fenômeno à pequena escala da ‘injúria racial’. Neste último plano, o fenômeno se torna mais visível pela passagem ao ato discriminatório, que é histórica e culturalmente autorizado pelos dispositivos da forma social escravista (Sodré, 2023, p. 232-233).

Inclusive, o foco talvez esteja exatamente nas relações intersubjetivas, pois é nela que ocorre o ato discriminatório que nas palavras de Sodré (2023, p.233) “tem a ver com algo que podemos chamar de metabolismo psíquico. Funciona como uma espécie de marcha-a-ré, que aciona o ‘motor’ do pior em termos existenciais.” Inclusive, essa marcha ré psíquica, esse retorno anacrônico ao passado, é o ponto chave do racismo no Brasil, como uma espécie de gatilho que faz com que o indivíduo se distancie do outro emocionalmente; o racismo é exatamente isso, um grande distanciamento em níveis cognitivos, emocionais e culturais com o que existe de diferente, permeados por uma forma social escravista senhorial carregada de retropias escravocratas de um período já passado. E, esse gatilho, esse metabolismo psíquico, pode acarretar atos explícitos ou disfarçados (mais perigosos e prejudiciais) de racismo (de fascismo da cor) Sodré (2023, p. 233) exemplifica: “No Brasil, é frequente no funcionamento institucional, mas de modo disfarçado, com óbvia exceção para o comportamento abusivo de policiais nos subúrbios e nas favelas. A tônica do metabolismo é a denegação como um mecanismo todo especial do ‘duplo vínculo’”. No tocante à questão do ‘duplo vínculo’, afirma que são:

[...] relações intersubjetivas contraditórias, em que rejeição e acolhimento estão simultaneamente expressados. Assim, uma mãe demanda ao filho um beijo, mas ao mesmo tempo o seu corpo expressa a silenciosa mensagem de um ‘não me toque’. Ou, então, o marido agride fisicamente a esposa, mas logo se desculpa com alegações de muito amor. São recorrentes os exemplos, que não comportam necessariamente uma relação traumática. Na maioria dos casos, entretanto, há corpos em confronto (Sodré, 2023, p. 234).

O racismo brasileiro traz uma relação de conflito permeado por ambiguidade, é um vínculo duplo que mistura amor e ódio de maneira traumática, tanto para a vítima como para o agressor, que também está inserido em relações de conflito. Relações conflituais estas que não surgiram naturalmente; esse conflito dos corpos, essa mistura de sentimentos, que chamamos de racismo, e possui conflitos de relação social e de duplo vínculo sentimental, tem sua base e seu início construído; inclusive, é por isso que Sodré (2023) afirma que a questão de classes, os estudos de classe, não conseguem esgotar as relações raciais; esse é o nome correto a ser dado para os estudos sobre a questão do/a negro/a: ‘relações raciais’. Para Sodré (2023), a palavra raça tem o conceito retrógrado independente do que falam os grupos políticos do colorismo. Para ele, a palavra raça deve ser retirada da consciência lúcida de quem quer estudar o racismo. Para ele, **“o que existe mesmo é a ‘relação racial’, quer dizer, a relação social atravessada pelo imaginário de raça, ancorado em diferenças de gradação de cor de pele”** (Sodré, 2023, p. 236). Isso porque o racismo é algo construído, assim como o termo raça, e entender essa construção se faz essencial para compreender o porquê desse duplo vínculo que paira nas relações individuais intersubjetivas e das relações raciais em modo macro subjugarem determinadas colorações de pele como subumanas. Para melhor entendimento, Sodré explica a origem do racismo:

Até o século XVI havia comunidades ou povos caracterizados por costumes e aparências distintas, mas não ‘gente de cor’ enquanto designação universalistas inerente aos posteriores sistemas classificatórios, elaborados pelos teóricos europeus que moldaram os contornos da biopolítica colonialista.

Por meio da disciplina da ‘história natural’, os sábios da época (Georges Buffon, Charles Lineu, Ernest Renan, Hyppolie Taine e Arthur de Gobineau) construíram os esquemas que sustentam o racismo vulgar e naturalizam as hierarquias existenciais. A fonte doutrinária dessa formação ideológica é a monopolização do ‘espírito’- portanto, a teologia cristã-, que buscava cavar uma distância entre os europeus como focos da espiritualização e os judeus/mouros como ‘raças infectas’. O antissemitismo cristão- que pretexta a diferença religiosa, mas visa realmente a raça- é a matriz do racismo (Sodré, 2023, p. 234).

E, usando as palavras de Murungi (2018) adiciona

No centro disso tudo, opera uma hermenêutica do corpo- sem o corpo, o racismo é inconcebível. Esta é, aliás, a posição do americano Murungi: ‘O racismo apoia-se numa versão da percepção e da interpretação do corpo humano. Ele equipara a interpretação do corpo àquilo que o corpo é’. Ou seja, confunde-se o corpo real com o espelhamento conceitual, guiado pelo paradigma da brancura. Dessa interpretação - narcisista e reduplicativa da própria imagem no espelho- advém emocionalmente a aversão à diferença cromática (Sodré, 2023, p. 235).

Então, colocada a origem da racialização dos indivíduos, não é somente a questão da hierarquização social, mas de hierarquização existencial e espiritual de corpos; mas não qualquer corpo... os corpos que têm seu significado modificado, que ganham outro significado, outra imagem, no caso do racismo uma imagem perversa, suja, hostil, animalizada. Não por coincidência, quando o ato discriminatório acontece, são usadas como xingamentos imagens de animais (ratos para judeus/macacos para negros), ou de seres que não evoluíram e têm sua existência ‘atrasada’ ou ‘subdesenvolvida’, tanto no campo físico, como mental e espiritual (religiões não-cristãs). Portanto, o corpo e o espírito são coisas que o racismo reinterpreta; o racismo ocorre porque nosso corpo não é visto com seu significado real, mas com seu significado reinterpretado por uma ideologia racista de segregação e hierarquização de raças. Não uma ideologia qualquer, mas eurocêntrica, pautada na divisão e classificação de existências, tendo como o topo e parâmetro de excelência **a cor branca**, a brancura e todos os signos que a ela se entrelaçam marcam biologicamente existências superiores e inferiores. Sobre a ideologia da brancura, Sodré afirma:

Ideologicamente convertida em paradigma biopolítico, a brancura foi administrada segundo as conveniências de cada potência colonial, **disseminando-se nas escolas** e no espírito das elites colonizadas. Assim, na incontestável igualdade material do corpo humano, o racismo infiltra-se sob forma de um valor eurocêntrico e pleno supostamente universal, que cria a falsa universalidade do inumano pleno, o diverso. Pelo paradigma da brancura, ser branco tornou-se modernamente uma injunção moral, e a segregação racial instituiu-se como fato civilizatório (Sodré, 2023, p. 235-236).

Em outras palavras, cada país colonizado, desenvolveu relações específicas com o paradigma da brancura, as relações raciais variam de caso em caso; o racismo, assim como o fascismo, se reconfigura, se constrói em determinada região de acordo com as especificidades das relações raciais que cada nação desenvolveu ao longo de sua história, as regras dos jogos de linguagem modificam-se; entretanto, as semelhanças de família continuam. No Brasil não seria diferente, aqui também desenvolvemos nossas especificidades em relação ao paradigma da brancura. Como lembra Sodré (2023), em terras brasileiras, devido à peculiar forma social de vida, inserimo-nos em um jogo hegemônico em que fica muito explícita nossa ligação com

a herança da memória senhorial escravista, o racismo nacional brasileiro pautado na democracia-racial tem suas peculiaridades. Entre elas, uma principal é que, com o fim da escravidão, “abole-se política e juridicamente o sistema de subordinação direta do corpo sequestrado, mas permanece a forma correspondente: a forma social escravista” (Sodré, 2023, p. 238). Em outros termos, abole-se o racismo pautado na economia e no Estado e inicia-se um racismo pautado nas relações intersubjetivas, moldadas por toda uma gama de dispositivos que validam seu funcionamento e fomentam sua existência (reflexividade social, negação, ambiguidade, duplo vínculo etc.)

Ou seja, foi-se a segregação explícita, porém ficou o horror ao outro, conotado como ‘raça’. Conhecem-se as variadas formas dessa aversão à diferença, definida como inimiga, em geral pelas guerras. Mas no interior de uma forma social escravista, o horror não tem a face do inimigo e sim daqueles mais próximos, cromaticamente demarcados e existencialmente colocados em posições subalternas (Sodré, 2023, p. 238).

A segregação que nos distancia agora é a segregação silenciosa, que se infiltra pela linguagem, pelas palavras, pela cultura, pela historicidade; define como inimigo/a aquele/a que está no mesmo país, na mesma cidade; traz a ideia de que o/a perigoso/a é aquele/a que convive entre nós; o horror se espalha de tal maneira que criamos, por exemplo, condomínios fechados afastados de cidades, ou dentro das mesmas como uma espécie de burgos, como se precisássemos nos proteger a todo o tempo de um potencial ‘bandido’, ‘terrorista’, ‘vagabundo’ ou ‘assaltante’ que pode surgir a qualquer momento e, geralmente, as características físicas desses substantivos citados, no imaginário retrógrado escravista, são sempre de pessoas não-brancas. Com a forma social escravista, o racismo causa horror; horror ao outro, ao diferente, tanto que “[...] categorias morfológicas ou *morfofenotípicas* como ‘homem negro’ ou ‘homem branco’ permanecem como marcações operativas de hegemonia dentro de um paradigma étnico que a cor clara, traço por excelência da diferença, conota primazia existencial” (Sodré, 2023, p. 238).

Esses sentimentos, esse horror, que criam preconceitos e afastamentos afetivos, não podem ser percebidos por uma mera investigação material e econômica que pega a visão macro das relações sociais e esquece de olhar as interações intersubjetivas no campo dos afetos; inclusive, para o autor, o jeito de analisar a questão racial no país não pode ser vista como algo a ser varrido para debaixo do tapete, uma anomia que pode ser ‘estudada em segundo plano’ ou ser vista apenas de um olhar de perspectivas de classe, **pois a classe não consegue sanar as questões relacionadas a raça. Usar a perspectiva de ‘situação de classe’ ou a ideia de**

um ‘preconceito social’ para dizer que se houvesse pessoas em situação igual ou comum o preconceito racial cessaria nada mais é do que uma miopia social, uma falha, um mascaramento intelectual da relação racial retrópica e anacronia que temos em nosso país. Até porque o racismo não surge somente como uma diferenciação de classes, mas como “[...] uma *forma de ignorância cognitiva* ao mesmo tempo racionalista e afetiva, que oscila entre a hipocrisia e a insensibilidade” (Sodré, 2023, p. 239).

Para superarmos o racismo, é preciso pensar de outra perspectiva, sair da visão classista, ‘progressista mascarada’, cultural da racial-democracia; é necessário dar ênfase não na relação social, mas no vínculo, no duplo vínculo, é preciso *apreender*, de outra maneira, o que a abolição significou para a nação brasileira. Afinal de contas, “a palavra ‘apreensão’ não diz respeito a concepções intelectuais, e sim à incorporação emocional ou afetiva do fenômeno em questão” (Sodré, 2023, p. 240). Até porque, em conformidade com Sodré (2023), no antro da forma social de vida determinada, apreende-se, por consciência e por costume, o seu *ethos*; melhor dizendo, a atmosfera no campo sensível da forma de vida que, desde a infância, ensina o que é para ser aceito e o que é para ser rejeitado cultural e existencialmente, essas incorporações emocionais, que permitem o duplo vínculo da forma social escravista e conta com a ignorância cognitiva, ao mesmo tempo racionalista e afetiva, encharcada em hipocrisia e insensibilidade.

É da forma de vida escravista que surge a possibilidade de defender intelectualmente uma causa, mesmo que seja contrária a ela no privado, como a relação que se deu entre os/as abolicionistas liberais e a monarquia com os/as escravizados/as. Os/as abolicionistas desejavam, assim como os/as escravizados/as, o fim do regime escravocrata, porém, ser a favor intelectualmente de uma causa não tornou os liberais abolicionistas vinculativamente ligados aos/às escravizados/as, não os deu vínculo afetivo de aproximação, apenas proporcionou relações sociais comuns; não chegaram a uma verdade afetiva, pelo contrário, após o fim da escravatura, se distanciaram novamente. No tocante a essa questão do duplo vínculo e o fenômeno do racismo, Muniz Sodré explica:

De modo geral, o racismo brasileiro é ao mesmo tempo aceitação e rejeição, daí a pertinência do conceito comunicacional do duplo vínculo (double bind). A *vinculação* é uma categoria muito pertinente, distinta do *social* (socius), que é uma noção histórica, moderna, desenvolvida no âmbito de relações jurídicas entre sujeitos. O social é diverso do que está implicado em noções como *ritual* ou *comunitário*, em que predomina uma vincularidade intersubjetiva, geralmente posta à margem da análise sociológica.

O termo *vinculação* pode ser lido como uma redescrição comunicacional do fenômeno compreensivo. Pelo vínculo, portanto, ou pelo entrelaçamento simbólico constitutivo do ser social é que surgem às instituições capazes de funcionar como

operadores da identidade humana. São vinculativos os discursos, as ficções e os mitos de fundação da comunidade histórica que presidem às identificações com o Estado-nação, como os valores (comunidade, família, trabalho etc.) e com o *ethos* ou atmosfera emocional coletiva (Sodré, 2023, p. 241).

Em outras palavras, o vínculo, o duplo vínculo, presente no fenômeno racista nacional é mais do que um vínculo entre pessoas é um vínculo que molda as relações entre subjetividades do cotidiano, não só cria as instituições como determina os valores e os conjuntos de costumes que serão espalhados no campo emocional coletivo, moldando assim, no sensorio global, o discernimento entre certo e errado; entre aceitável e inaceitável; o que pode ser moralmente aceito ou não dentro de todas as instituições que contemplam a vida de todos os indivíduos pertencentes ao mesmo Estado-Nação, ou até regiões específicas com historicidades diferenciadas dentro do mesmo território, da mesma nação.

Para entender melhor o autor, há um exemplo sobre o vínculo ao afirmar que as elites liberais, que forçaram o fim da escravidão no Brasil, não estavam se importando com a realidade social e humana da maioria da população negra, mas comprometidos com a missão de moldar o Brasil e seus ideais de acordo com o ideário culto da Europa; ideário este que frutificaria em progresso ou a uma boa materialidade econômica. Não era uma preocupação dos liberais criar vínculo existencial humano, com afrodescendentes, indígenas, sertanejos, populações ribeirinhas etc. Não tinham como missão o respeito à diversidade humana, mas uma manutenção das relações hierárquicas. O que, por consequência, acarretou a exclusão social e discriminação desses povos. Em razão disso, em Sodré (2023), vamos encontrar o seguinte esclarecimento sobre o vínculo e sobre o que significou a abolição da escravidão (marco histórico essencial para o nascimento da forma social escravista):

A abolição incidiu sobre a relação, e não sobre o vínculo. Para as elites dirigentes, era preciso ter um perfil identitário com alguma valorização frente à Europa e, ao mesmo tempo, manter nos lugares dominados os índios e os negros. Sobre estes últimos, existencialmente muito próximos, recaiu a barreira do racismo (Sodré, 2023, p. 242).

Com essa passagem, fica nítido que o fim da escravidão foi a marca de um término de relacionamento; um relacionamento de abuso explícito, com castigo físico, compra e venda de corpos, racismo escancarado; todas as coisas se modificaram, a materialidade das relações referentes ao sistema econômico mudou, porém, os vínculos que brancos senhores tinham com negros/as permaneceram e foram passados adiante com o passar do tempo, vínculos, estes, que criaram e ainda perpetuam a forma social escravista.

Forma de vida anacrônica, esta, que, como um fantasma, assombra nossa organização social, se infiltra e paira sobre nossas instituições e afeta nossas interações, carregando consigo suas peculiaridades nacionais distintas de outros lugares que passaram também pelo mesmo processo de escravização de corpos negros (jogos de linguagens distintos, mais semelhanças de família intactas). Isto explica o porquê, no Brasil, o preconceito alcança não só atos físicos, mas símbolos e de linguagens, muitas vezes passando despercebido pela análise econômica e social, mas notado por uma análise vinculativa afetiva do cotidiano. Aliás, é exatamente sobre esse rompimento de relações explícitas de exploração que a conhecida *ambiguidade* da forma social escravista age. Com a relação tóxica destruída e o relacionamento abusivo tendo seu fim por via jurídica (abolição da escravatura), o vínculo faz seu papel de agente duplo e transforma a relação já não existente, em nostalgia, uma espécie de saudade, a forma social escravista, o fascismo da cor, configura também uma saudade do período escravocrata, e é, basicamente, uma reinterpretação e resignificação dos sentimentos de uma época passada. Nas palavras de Muniz Sodré, eis a exposição dos elementos que constituem a tão falada e persistente forma de vida social escravista:

A persistência da forma social escravista consiste principalmente na reinterpretação social e afetiva da ‘saudade do escravo’, que envolve: (a) seleção de mão de obra ;(b) relações com empregadas domésticas e babás (sucedâneas das amas de leite); (b) formas culturais subestimadas como mero folclore, senão como objeto de ciência (para sociólogos e antropólogos); (c) imagens pasteurizadas da cidadania negra na mídia (Sodré, 2023, p. 242).

Por esses fatores, a forma social escravista resiste na atualidade, é uma espécie de **saudade negativa**, um sentimento perverso, que deixou a patrimonial e senhorial elite dominante com falta de antigos sentimentos; falta da sensação de poder sobre mão de obra gratuita, falta de relações abusivas com mulheres em posição de total submissão a uma estrutura patriarcal e espacial – ambiente das senzalas, grilhões, correntes, torturas, estupros. Isso tudo reforçado pelas mídias mediante os estereótipos, as transfigurações e as negações, e ainda com a folclorização de religiões e manifestações culturais relacionadas aos povos exterritoriais. Para Sodré (2023, p. 242), essa saudade “trata-se de uma saudade desrespeitosa. A palavra ‘respeito’ (do latim *respectus*, passado de *respicio*, que significa olhar novamente, contemplar) pertence ao campo semântico da aproximação ao outro, por meio de deferência e apreço” e, dentro da ambiguidade da forma de vida escravista, esse respeito e alto apreço e admiração pelo/a negro/a, se torna, na verdade, uma saudade, apreço e admiração pela **pessoa-objeto do/a negro/a, uma saudade pelo que ele/a representava, uma pessoa-coisa, um objeto a ser**

usado e facilmente descartado. No pós-abolição, ele/a (o/a negro/a), fica, nas palavras de Sodré (2023, p. 243), como alvo “[...] de uma saudade que olha o outro como um objeto em falta utilitária na trama das relações sociais”. Para a elite dominante, fica uma espécie de saudade e respeito saudosamente perverso, ao que o/a negro/a era, antes, no período escravocrata, **um/a escravizado/a, uma ferramenta tanto para trabalho como para a satisfação de fetiches sexuais perversos.** Ou seja, muito oposto ao que significa respeito de verdade, que “é uma abertura de um corpo para aceitação de outro como parceiro pleno na condição humana” (Sodré, 2023, p. 243). Sobre esse sentimento de saudade, é possível afirmar que ele ocorre de forma diferenciada da discriminação escancarada e sem limites do outro, ou do puro e genuíno racismo; a saudade, o sentimento de falta, sobre a figura do/a escravizado/a no Brasil, é um fator que predomina dentro da forma de vida como um padrão subconsciente; não há justificativas racionais, muito menos doutrinárias, porém, fica o sentimento de que os lugares dentro do *socius* já foram distribuídos ancestralmente (Sodré, 2023).

Em outras palavras, o racismo brasileiro carrega a peculiaridade de ser silencioso, de ter a autonegação, como dispositivo de defesa, e traz o sentimento existencial de que os lugares sociais já foram definidos ancestralmente, como se, no campo dos afetos, as relações de lugar e de existência já estivessem pré-definidas pela cor da pele, pelo nascimento em determinado local, fazendo com que vivamos em um sociedade leucocrática, que torna a brancura, a cor clara, uma vantagem natural que não pode ser perdida. Sobre isso, afirma:

A cor clara é, desde o nascimento, uma vantagem patrimonial que, na ótica dos beneficiários, não deve ser deslocada. Para o senso comum predominante, por que mexer com o que se eterniza como natureza? É imperativo que as posições adrede fixadas não se subvertam. E isso é paradoxalmente favorecido tanto pela ideologia da mestiçagem como aprimoramento racial quanto pela ambiguidade da forma social escravista pós-abolicionista (Sodré, 2023, p. 244).

Neste sentido, é como se a forma social escravista definisse os sentimentos; como se ela naturalizasse, de forma ambígua, os sentimentos e afetos em relação às cores de pele, ao mesmo tempo que apoia a ideia da mestiçagem, de que se misturar é bom, que vivemos em uma democracia racial, que, na verdade, surge da ideia de branqueamento e aprimoramento da “raça negra” a partir da miscigenação (ideia eugenista para limpeza); também não permite que certas posições dentro da hierarquia social/racial sejam alcançadas por quem tem a pele escura sem que o racismo ocorra.

O racismo é como um mecanismo de lembrete para o negro/exterritorial lembrar de que sua cor já tem definições espaciais ancestralmente estabelecidas dentro de uma hierarquia

racial. Basicamente, a forma social escravista naturaliza, na população, o sentimento de que brancos, em determinados espaços e cargos altos, são corretos, gera sentimentos afetivos positivos, porém, se um/a negro/a tenta ocupar ou chegar a esses postos, automaticamente gera um sentimento de estranhamento, ou até atos discriminatórios explícitos devido à revolta. O sentimento negativo é causado pela forma social escravista dentro das relações intersubjetivas. Então, da mesma maneira que a forma social escravista facilita casamentos, compadrios, e relações de amizade entre claros/as e escuros/as (mito das três raças/democracia racial), também carrega a estratégia de branqueamento eugenista, e colabora para estudos e ideologias que Sodré (2023) chama de monopólio oficial de ideias, conhecidos como ‘cultura-brasileira’, estudos que proclamam a não existência de uma divisão de brancos/as e negros/as, que afirmam não haver relação de discriminação pela cor da pele, visto que há múltiplas relações entre gente branca e gente negra.

Assim, a forma social escravista faz com que fique muito difícil identificar as relações de discriminação racial, porque já naturalizou-se, no povo brasileiro, a ideia de democracia racial, não só na racionalidade e nos sentimentos, mas nos atos físicos de miscigenação, porém, da mesma maneira, enraizou também o sentimento perverso de saudade do/a escravo/a, não só em quem domina, mas por reflexividade social também nos/as dominados/as, o que gera a hierarquização dos sujeitos mesmo dentro das relações afetivas. Portanto, define Sodré:

Assim, o racismo daqui melhor se define como *sentimento de existência* de um grupo isolado ou fechado em si mesmo, como algo aquém de qualquer expressão conceitual ou de articulação lógica, ou seja, como a resultante automática de reações emocionais enraizadas. Não se trata realmente de opiniões intelectualistas e abertas como no racismo doutrinário do passado eugenista. Ao contrário, é um racismo que não ousa confessar o seu nome (Sodré, 2023, p. 244).

E complementa

Desta maneira, com ou sem mestiçagem, à sombra transnacional do racismo como um mal-estar civilizatório, acontece o revelador fenômeno comunicacional do duplo vínculo. Ele pode ser assim formulado: ‘eu amo/gosto/aceito o sujeito da pele escura, mas ao mesmo tempo amo/gosto/aceito que permaneça afastado’. Não seria difícil traduzir topologicamente esta fórmula da moral insincera. O racismo brasileiro é mais uma lógica de lugar do que de sentido. É dela que de fato têm hoje saudade os que acham um escândalo liberal proteger as vítimas históricas da dominação racial (Sodré, 2023, p. 245).

Em outros termos, o racismo brasileiro se abriga em um “*sensório* global, uma espécie de síntese emocional que informa os esquemas existenciais, ordenadores da experiência comum, o *nacional-racismo* [...], é pura violência latente, necropolítica à espera de ocasião”

(Sodré, 2023, p. 244, grifo meu). O racismo brasileiro define-se como o duplo vínculo entre a saudade do que já foi vivido, do ponto de vista da elite branca; e a raiva, o ódio de não poder viver novamente a mesma época, no caso, da escravatura. Já com o/a negro/a, o fascismo da cor se instala de uma maneira em que, na expressão popular “se morde e depois assopra”, uma espécie de duplo vínculo em que só sua existência já ameaça toda uma hierarquização de pessoas; hierarquização criada pelas elites senhoriais.

Mais que isso, não só sua existência, mas seu movimento de ascender (no sentido de ascensão social, cultural etc.), ameaça lugares que o grupo fechado elitista patrimonial criou para si, o que faz com que ocorra a aceitação do/a negro/a dentro da organização social; porém, só até determinado ponto, pois existem barreiras já naturalizadas dentro dos signos globais de onde o negro pode chegar, o quanto é tolerável e se já avançou demais e precisa lembrar-se que “é inferior”. Daí surge o racismo e todos os seus componentes (negação, silenciamento, ambiguidade, duplo-vínculo, afastamento afetivo, transfiguração etc.). No campo sensitivo e afetivo do/a negro/a, o racismo serve como aquela voz que fala “você não é bem vindo aqui”, “este lugar não te pertence”, ou “você não pertence a esse lugar”; o racismo é um fantasma que corrói os sentimentos positivos do homem e da mulher negra, gera não aceitação do próprio corpo e cabelo, faz com que ocorra uma tentativa de branqueamento pelo próprio indivíduo ou por pessoas ao redor. O racismo é o que mata silenciosamente, traumatiza de forma abrupta ou delicadamente, é um fenômeno no Brasil não só explícito, mas violentamente pacífico! Está nas entrelinhas, nas letras miúdas, marca relações afetivas, destrói referências emocionais, objetifica corpos, mistifica religiões e transfigura negativamente culturas ou as torna esvaziadas de sentido; e a somatória de todos esses fatores é o distanciamento afetivo das pessoas. Isso tudo, no tecido do cotidiano da organização social brasileira, refletido nas instituições, afeta as relações intersubjetivas e, conseqüentemente, as relações e teorias criadas por indivíduos acerca do tema. Inclusive, são essas teorias que pairam no Brasil sobre racismo, que tem uma certa responsabilidade de não conseguir findá-lo ou explicar sua origem ou modo de operar.

Em resumo, o que impede a real compreensão do racismo são os enraizamentos em teorias acadêmicas que Sodré (2023) considera ‘hegemônicas’; para ele, é necessário pensar além da razão, quebrar a oposição entre a ciência e o sentido comum ou entre o racional e o sensível. É por meio das pequenas percepções, com um olhar do todo, que conseguiremos formular respostas às questões que não envolvem somente economia e política, mas sentimentos, sentidos, linguagens e representações. Ou seja, é preciso fazer com que não só teorias atuem mais que racionalidades, modos cognitivos de ver a vida conversem e se

entrelacem dentro de um grande e complexo ecossistema de pensamentos, para que se chegue realmente à verdade afetiva que respeita a historicidade e as peculiaridades de cada nação. Neste sentido, quais os caminhos que Sodré propõe para que todas essas ações aconteçam?

4.5 Caminhos para lutar contra a forma de vida escravista brasileira

Bom, primeiro, retomemos as questões de raça, que, para Sodré, perderam o sentido; como já dito, existem relações raciais, visto que, o racismo que é para Sodré (2023, p. 250) “[...] uma forma de imobilidade do pior. Não porque seja algo ‘natural’ no espírito humano, mas uma constante na consciência forjada pelos sistemas coloniais”, pode ser cometido não só com o/a negro/a, mas é um problema que afeta um indivíduo ou uma etnia; o racismo é o fenômeno da desumanização da etnia, que leva ao conceito de raça, afeta sempre o outro, sobre estas questões, Sodré empresta os conceitos de Tzvetan Todorov e de Octávio Paz para afirmar:

Raça perdeu força conceitual, porém a relação racial continua, porque ‘o racismo não precisa de raça para se manifestar’, como bem observou Tzvetan Todorov. Passou da biologia às formas de vida; portanto, ao que Octávio Paz chamava de *outridade*: em outras palavras, deslocou-se do confronto civilizatório com o *Outro*, como forma radical de alteridade, para o pequeno *outro*, político, estético, que demanda um modo novo de adaptar-se, para fazer perdurar a exploração do capital. No limite, esse ‘outro’ pode ser simplesmente a diferença sexual: o *apartheid* das mulheres nas ditaduras islâmicas e petrolíferas do Oriente Médio é um racismo de gênero (Sodré, 2023, p. 253).

Ou seja, um bom início para a aproximação efetiva para a verdade afetiva é começarmos a nos educar no sentido de que o termo raça é sempre negativo e, para as formas de vida, já se encontra ultrapassado, dentro de uma forma social escravista como a nossa; para identificar o fenômeno do fascismo da cor é preciso analisar as relações raciais e não a raça. Isso porque, seguindo o exemplo da citação sobre o racismo de gênero, “cada civilização faz sua raça (ao invés de ‘a raça faz a civilização’)” (Sodré, 2023, p. 255). Cada nação faz seu tipo de racialização, possui seu jeito de hierarquizar pessoas e isso vai variar de acordo com as especificidades que cada nação carrega; fato este importante para se analisar as especificidades e complexidades de cada país, o que torna o racismo brasileiro diferente de outros racismos construídos ao redor do globo terrestre, como o estrutural americano.

Partindo desse pensamento, Sodré (2023) explica que cada nação, então, por meio de mitos e histórias controversas contadas, cria sua própria identidade e isso afeta de forma grandiosa as condutas e crenças na história de um país, o autor usa o exemplo dos Estados Unidos e a corrida para o Oeste e depois fala sobre o caso brasileiro. No exemplo da corrida

para o Oeste, ele tenta evidenciar que até entre os brancos existem hierarquizações raciais, porque “um grupo humano dominante pode essencializar a sua claridade epidérmica” (Sodré, 202, p. 255). Essencializar sua claridade epidérmica significa tornar evidente quem são os verdadeiros detentores do poder e quais as supostas essências necessárias para pertencer ao grupo dos ‘realmente dominantes’, ou ‘realmente brancos’, dentro da reflexividade social imposta por essa elite que se fecha sobre si mesma. Sobre essa questão, Sodré afirma:

A ficção do *homo americanus* alimenta-se da suposição de uma brancura metafísica, que também se pode chamar de ‘branquitude’. Não apenas a pigmentação, mas também a hipostasia de um mito de origem que remete à fundação do país por colonos europeus com visão centrada no ‘Oeste’, em todos os sentidos do termo- império global do ocidente, desbravamento colonial de fronteiras internas e brancura da pele como Oeste absoluto (Sodré, 2023, p. 256).

Em outros termos, não se trata de somente ter a cor da pele clara, ser branco/a, assim como ser negro/a, não está arraigado somente à cor da pele, é muito mais complexo que isso; trata-se, na verdade, das especificidades presentes nas relações raciais construídas em cada país com base nas historicidades e peculiaridades, por isso, durante a dominação e colonização dos países da América pela Espanha, havia a diferenciação de “branco espanhol”, para distinguir de outras pessoas de pele clara; da mesma maneira, houve também diferenciação entre italianos, irlandeses e judeus que migraram para os Estados Unidos, porém não foram considerados como brancos plenos por uma elite dominante que tinha seus ideais de branquitude (Sodré, 2023).

Ao manter explícito o conceito de ‘branquitude’, acerca da forma como as relações raciais podem funcionar em outras organizações sociais com diferentes configurações e historicidades, Sodré (2023) adentra na perspectiva brasileira, que é também influenciada pela branquitude nas relações sociais; porém, no Brasil, há uma especificidade marcante, isto porque, segundo Sodré (2023, p. 256) “Na dialética do espaço social brasileiro, a brancura é negociável”. E, já que é negociável, como podemos identificar em nossa relação racial, essa negociação racial, que se complexifica muito dentro da forma de vida escravista brasileira, para nos aproximar da verdade afetiva? Eis a resposta:

No Brasil, a ‘verdade afetiva’ (espinosiana) para a conceitualização racialista deve ser pesquisada no mundo sensível - em outras palavras, na ‘realidade’ da vida comum, que se observa na rua, na escola e no mundo do trabalho - de onde provêm os elementos constitutivos da forma social já referida. Aqui se construiu uma armação original para *tergiversar*, por meio de uma razão ambígua, sobre a inserção dos ‘escuros’ na cidadania ‘clara’. A depender do *ponto de vida* ocupado pelo indivíduo

numa escala cromática idealizada, o ponto de vista racial pode alargar-se para afetiva e imaginariamente lhe ‘branquear’ a cor da pele (Sodré, 2023, p. 256).

Explicando de outra maneira, para identificar o racismo, para combatê-lo e chegar a uma real aproximação afetiva, é preciso observar o cotidiano das relações dos sujeitos de forma intersubjetiva e suas interações com as instituições (escola, trabalho etc.), pois nessas interações é quando a forma social escravista se revela; são nessas relações que, dependendo das opções que o indivíduo toma, pontos que defende ou pessoas que se relaciona, o sujeito pode ser uma pessoa negra que pensa como “elite branca”; no Brasil, ouvimos frases como “ele nem é tão negro assim” ou, devido as várias agressões raciais, a pessoa se identifica como “morena” para não ser tão associada à pele escura.

Essas relações e especificidades da forma social escravista, do nacional-racismo precisam ser observadas no cotidiano, porém pesquisadas de uma maneira que se possa levar em consideração outros modos de pensar, outras epistemes, e outros conhecimentos que não sejam só sociológicos-positivistas. Para Sodré (2023), é preciso “pensar nagô”, que seria uma maneira de estudar, de racionalizar a realidade de forma diferente da universal eurocêntrica, seria um estudo para reencontrar os pensamentos nativos com a questão socrático-platônica (*pos bioteon*, ‘como devemos viver?’), com base nas instâncias éticas, políticas, ontológicas, históricas e até cosmológicas, um estudo que seria uma espécie de troca fluída entre o sensível e a razão.

Este ensaio seria uma maneira de se opor a toda a sociologia positivista, a toda mentalidade colonial, seria uma forma introduzir academicamente os pensamentos que segundo Sodré (2023) muitos chamam de “pré-europeus”, pensamentos que são inerentemente ligados a povos nativos tradicionais, como africanos, indígenas e asiáticos. A proposta do autor para a aproximação afetiva dos sujeitos é a inclusão, por meio da ressignificação do que vemos como *universal*, do que vemos como pensamento universal, pois isto é criado dentro das universidades como o *universal eurocêntrico*, os povos indígenas, africanos e asiáticos, em seu ponto de vista, precisam ter seus pensamentos incluídos a isto. Inclusive, é preciso tomar cuidado com o que se chama de universal, pois, partindo de um pensamento europeu, o universal não abrange certos povos e culturas diferentes das hegemônicas dominantes que vieram antes das colonizações e dos genocídios em massa promovidos pela Europa e pelos Estados Unidos da América.

Por essa razão, na visão de Sodré (2023, p. 258) é preciso se pronunciar e enunciar quais os pensamentos dos exterritoriais, pois “a enunciação denuncia o lugar marcado do

enunciador”. E adiciona “assim, o ‘universalismo’ do pensamento social em determinados países, ainda que sob a bandeira da esquerda política, padece de miopia frente ao entorno imediato ou perde de vista a centralidade variável das lutas sociais” (Sodré, 2023, p. 258), ou seja, trazer luz às questões nativas que hoje se encontram fora do pensamento “universal” é o que falta para a academia brasileira curar sua miopia.

Aliás, sobre esta miopia, seguindo a perspectiva da crítica aos modos de pensamento intelectual eurocêntrico, Sodré (2023) tece críticas à Academia, que ao deixar de lado alguns tipos de teorias, ficou cega pelas mudanças sociais e da humanidade; ele afirma que a ciência ficou presa no rigor do método e não no rigor do pensamento, que em vez de densificar cientificamente o pensamento, a ossificação metodológica, tende à elaboração de uma teologia do social. E a saída para esse atraso que vai se formando nas Academias é observar o natural, sair do padrão de pesquisa, do macro, e pesquisar as micro relações presentes nas experiências do cotidiano. “Ou seja, observar os comportamentos e ações humanas ao longo do tempo para avaliar o impacto real de determinadas políticas públicas nos campos da educação e dos salários. Em outras palavras, trata-se de privilegiar a observação do que se passa na vida real” (Sodré, 2023, p. 260). Este pensamento aponta que é preciso levar em conta na investigação “um perspectivismo, que inclui a sensibilidade e o espírito como categorias políticas” (Sodré, 2023, p. 260).

Para que de fato haja mudanças no mundo, na maneira de pensar, é preciso olhar para as micro e sensíveis relações; é necessário, dentro dos modos de pensar já postos, das razões já estabelecidas, deixar outros tipos de pensamentos fazerem parte da pesquisa e do desenvolvimento da ciência, levando em conta os sentimentos e a espiritualidade, pois também são elementos a se considerar dentro da ciência; as micro relações e as intersubjetividades têm muito a mostrar e a se desvelar, pois “a razão é, no limite, um meio de organizar bons encontros” (Sodré, 2023, p. 261). “Bons encontros”, essa é a frase a se destacar, até porque o que é a ciência se não ótimos encontros entre pensamentos distintos que buscam, por meio das diferenciações de pensamentos, construir algo novo? Para que haja relevância, porém, a ciência não pode ser desenvolvida somente de determinadas perspectivas e métodos que predominam hegemonicamente, se faz necessária a introdução de um universo realmente inclusivo, um *universal* que seja diverso e contemplativo, considere saberes distintos e leve em consideração não só o pensamento positivo, mas a paixão, os signos, os sentimentos e a espiritualidade, só assim poderemos chegar à verdade afetiva, à aproximação afetiva.

Em outras palavras, a verdade afirma-se como espaço comum de um diálogo universal; portanto, de um encontro em que cada um é convidado. Claro, não são necessariamente harmônicos os encontros, mas entre diferentes linhagens de pensamento, que variam do racionalismo acadêmico até a dimensão do sentir ou das ‘verdades afetivas’, em que estratos de composição étnica diversa possam buscar condições de possibilidade de um conhecimento inclusivo. Gramsci é taxativo: ‘o erro do intelectual consiste em acreditar que se possa *saber* sem compreender e, especialmente, sem sentir e ser apaixonado [...] não se faz história-política sem paixão; isto é, sem estar sentimentalmente unido ao povo’ (Sodré, 2023, p. 262).

Para formular realmente uma análise completa dos fenômenos estudados, no caso, aqui, o racismo, é necessário que o/a pesquisador/a, o/a cientista, atente-se ao mundo da razão e não deixe de se conectar com o mundo do espírito, o mundo do sensível, pois é esse mundo que determina muitas relações e ações que os indivíduos tomam no cotidiano. O/a cientista erra ao não se conectar ao que é estudado, ao não se aproximar afetivamente daquilo que pesquisa, daquilo que escreve, daquilo com que trabalha.

Para quebrar esse ciclo vicioso que se instala nas universidades e aproximar mais o conhecimento das pessoas, é preciso uma maneira nova de pensar. Na opinião de Sodré (2023, p. 263), é preciso “uma via filosófica capaz de contornar a dicotomia entre a lógica e o espírito”. Para alcançarmos a compreensão total dos fatos do cotidiano, é necessário que se construa uma via de pensamento que poderia ser resumida como rapsódica (do grego *raptein*, *coser*) no caso, como uma espécie de costura sensível que amarra fragmentos epistêmicos (Sodré, 2023). E, nessas costuras de pensamentos, além das epistemes já citadas, para que todas as etnias possam se sentir incluídas, é preciso também incorporar o místico aos saberes, não desconsiderar o que é sentido; é preciso ponderar o fato e o valor, é importante que se analise o que um fato, ou um ato, significam, porém, é de igual importância que se pesquise o que esse fato causa, como afeta os valores, ou quais foram os valores que levaram a determinado fato, e esses questionamentos se fazem no campo do místico, do espírito, do sentimento. Do ponto de vista de Sodré (2023, p. 264) “Em termos epistemológicos, trata-se da instauração de uma compreensiva ecologia cognitiva, em que os diversos saberes, letrados ou iletrados, dão-se as mãos para conhecer racional e afetivamente”.

É isso, para que haja a possibilidade de superar, ou pelo menos iniciar estudos que visem a resolução do racismo, da forma social escravista, do fascismo da cor, é necessário conhecer real e afetivamente, quebrar o distanciamento da lógica e do espírito, costurar de maneira universal todos os jeitos de interpretar o mundo de todas as etnias envolvidas no processo brasileiro de escravização. Porém, para que isso ocorra, é preciso romper com o pensamento positivista conservador e engessado da Academia, até porque, devido a esse engessamento, as universidades criaram paredes entre os conhecimentos, paredes, estas, sem

portas, criaram e ainda criam bloqueios que fragmentam conhecimentos que deveriam estar juntos como um organismo cognitivo vivo (ecologia cognitiva) para esclarecer melhor a forma social escravista e seu fenômeno problemático: o fascismo da cor (o racismo).

Logo, para que o racismo não escape, não seja analisado de maneira ineficaz, para entender essa forma social escravista e esse fenômeno que é o racismo, precisamos de uma abordagem transcultural, de uma configuração cognitiva plural nas racionalidades, para que possamos apreender de maneira perspicaz a verdade do/a outro/a, a verdade do etnicamente diferente. Nas palavras de Sodré:

O apelo a uma ecologia cognitiva para a abordagem da questão implica um procedimento transcultural, mobilizador de uma prática hermenêutica que entendemos como abolição de fronteiras e como *atitude compreensiva*; isto é, racionalmente sensível frente à dispersão do fenômeno no espaço e no tempo das disciplinas. *Campo emocional, afeto e ponto de vida* são categorias de que lançamos mão para trazer à luz a forma social escravista (Sodré, 2023, p. 266).

Em termos distintos, só é possível estudar o fenômeno do racismo brasileiro se houver uma ecologia de pensamentos, uma junção de razões e modos de pensar que transicionem entre si e incluam não só a história e as teorias já estabelecidas nas Academias, mas, como cita Sodré (2023, p. 266), “a *historicidade*, entendida como o vivido e o concreto de uma realidade social ou, em termos fenomenológicos, como a capacidade de afetar e ser afetado na experiência da *percepção*”. Precisamos de uma formação cognitiva que possa entrar no campo do sentido, dos signos, sentimentos e linguagens, que estude as relações místicas e os sentimentos formados por aquilo que a ciência de origem europeia não leva em consideração. É preciso colocar também a maneira de fazer ciência de outros povos dentro das perspectivas acadêmicas, e levar em conta a historicidade dos fatos do cotidiano, o que acontece nas relações em nível micro, em que há a interação das subjetividades e dos afetos. Só expandindo as formas de razão é que compreenderemos fenômenos complexos do cotidiano, que também podem ser observados e captados em reportagens, artigos de jornais, textos literários ou poéticos etc. Dessa forma, considerando todos esses fatores, poderemos evidenciar a forma social escravista tão persistente em nossa sociedade; ela, que se mascara, se esconde e se esquia, por meio de falácias e construções de mitos e ideias. Inclusive, como última descrição do que é a forma social escravista e para deixar claro a maneira de erradicá-la, sempre levando em consideração suas características únicas, Sodré escreve:

Dessa ordem é a ‘racial democracia’ brasileira, descontínua e qualitativamente diferente da discriminação na sociedade imperial-escravista, mas responsável pela

dinâmica subjacente à exclusão social ou pelo sentido de senhoralidade anacrônica, baseada em aparências residuais do caos teórico da ideia de raça. Um fenômeno fuzzy, análogo ao fascismo, assim caracterizado por Umberto Eco - portanto, o fascismo da cor. A isso, opomos a ideia de outramento (existe no português de Fernando Pessoa/Bernardo Soares o verbo outra-se), que significa, em vez da mera contemplação intelectual da diferença, a aceitação afetiva e existencial da copresença da alteridade (Sodré, 2023, p. 266-267).

Desse modo, para superar o fascismo da cor, é necessário se ver como o/a outro/a, se entender como o/a outro/a, para que, por meio de um sentimento verdadeiro de afetividade, os indivíduos, em suas relações intersubjetivas, possam aceitar afetivamente que estão todos/as presentes existencialmente na Terra e que, mesmo sendo de lugares e culturas diferentes, todos/as têm muito em comum. E assim, mediante essa apreensão da realidade, dessa percepção da copresença da alteridade, se faz possível respeitar o/a outro/a verdadeiramente, compreendendo os signos, sentimentos, e jogos linguísticos do/a outro/a, poderemos não só tolerar ou contemplar as diferenças, iremos entender as especificidades dos diferentes e viver uma verdade afetiva entre as intersubjetividades. O que, conseqüentemente, modela as instituições e transforma o sensorio global da gigante organização social em que vivemos, causando impacto em muitos fatores presentes no *socius*, entre eles a educação.

Em resumo, para superar essa forma de vida fascista que assola somente a pessoas de cor (não-brancas) – por isso o fascismo da cor –, é preciso combater a **forma de vida social escravista**, a qual se infiltra nas instituições, trazendo consigo anacronismos e retropias de um passado escravocrata, patrimonialista e senhorial que afeta a compreensão e apreensão das pessoas brancas sobre o/a negro/a por meio do medo, da ambiguidade, da impregnação, da reflexividade social, das transfigurações, da negação, do jogo de linguagem, das contradições e silenciamentos, todas essas configurações dão origem ao fenômeno do racismo, e o racismo não é um problema somente epidérmico, não é só um fenômeno que afeta e se debruça sobre a cor da pele de um grupo de indivíduos; o racismo fere de morte a cultura, a história, a linguagem (seja corporal ou a fala), as crenças, e o espírito de um grupo de indivíduos, o que causa danos físicos, psíquicos e espirituais nos povos afetados.

Para superar o fascismo da cor, é necessário que possamos nos aproximar dos povos racializados e estigmatizados como ‘o/a outro/a’, mediante uma aproximação afetiva, pois somente a **verdade afetiva** pode unir as intersubjetividades existentes no tecido social das relações humanas, só através da verdade e aproximação afetiva é possível enxergar a existência do outro como uma existência diferente com muitos pontos em comum. Descolonizando nossa maneira de pensar, para uma sociofilosofia diferente da imposta pelo colonialismo, é que conseguiremos nos desgarrar dos vícios e explicações hegemônicas dominantes de contar a

história; é preciso mudar o pensamento, mudar a episteme e aproximar-se de uma outra razão, uma razão não branca, não europeia e não escravista, é preciso **pensar nagô**¹⁰. Uma mudança na maneira de interpretar a existência é um caminho para acabar com o racismo. Mudar a racionalidade é uma maneira de avançar na luta contra o racismo.

Portanto, para que haja uma mudança significativa no campo educacional, ou de maneira mais ampla nesta instituição societária chamada escola, é necessário que seja ensinado aos/às profissionais uma outra racionalidade, não uma centralizada só nas macrointerpretações e fatos científicos/estatísticos, mas que seja pensada no campo dos afetos e sentimentos, que ressignifique os símbolos e signos já transfigurados e estereotipados pela forma social escravista, criando uma proximidade afetiva entre os indivíduos que estão no solo do cotidiano.

Para que se fuja da forma social escravista, é preciso pensar uma maneira de educar, que não tenha como foco um tipo de racionalidade e pensamento europeu colonizador, mas um que tenha um tipo de formação e pensamento voltado para a descolonização, que incentive mais o/a brasileiro/a a pensar sobre suas peculiaridades e especificidades. Se municiar com um pensamento não-branco (anticolonial, não eurocêntrico) é o caminho para a emancipação dos negros e brancos da forma social escravista, consequentemente do fenômeno do racismo, o que promoveria de forma real a afetividade multicultural, a aproximação afetiva, a verdade afetiva e a real aproximação dos sujeitos.

¹⁰ ‘Pensar nagô’ é uma atitude filosófica e rapsódica de mobilização, além da razão antropocêntrica, dos princípios cosmológicos que regem liturgicamente as ‘cabeças’ ou os modos de ser e pensar. Ao arripio dos *pundits* acadêmicos, pode-se ponderar a distinção entre o domínio do *fato* e o domínio do *valor*, que é central no pensamento wittgensteiniano do *Tractus*, e buscar na dimensão ‘mística’ princípios de inteligibilidade aplicáveis a impasses históricos. O princípio cosmológico chamado ‘Oxossi’, relativo à caça e à floresta, é principalmente aquele que responde pelo silêncio e pela atenção minuciosas aos elementos dispostos no mundo. É o princípio do cerco racional e afetivo, por todos os lados possíveis -portanto, sinóptico- a um objeto” (Sodré, 2023, p. 264, grifos meus).

5 RAP, EDUCAÇÃO, RAÇA E CLASSE: O RAP COMO INSTRUMENTO DE LEITURA CRÍTICA DA REALIDADE

De início, no Brasil, no decorrer da história brasileira, como apontado até o momento, foram moldadas diversas teorias raciais acerca do indivíduo brasileiro; a respeito da cor da pele brasileira; da “raça” e de seus malefícios e benefícios; de qual e como seria o futuro da nação etc. Com esses questionamentos, no século XIX, por volta da década de 1870 até o início do século XX (1930), surgiram diversas teorias que analisaram os/as não-brancos/as (pardos/as, pretos/as, asiáticos/as, nativos/as brasileiros/as etc.), como raças separadas, espécies semi-semelhantes, que geram, por conta da mistura, seres doentes e loucos (teorias poligenistas), ou até teorias que diziam que todos os homens teriam a mesma origem, mas não o mesmo valor genético (teorias monogenistas). Outras teorias, mais voltadas à conversão ao cristianismo, diziam que todos/as eram filhos/as de um único Deus, porém, curiosamente, um Deus branco. Já outras diziam que o problema que assolava a nação era a falta de higienização. De todo modo, existiram, nesse período, muitas outras maneiras de explicar as relações sociais brasileiras, tirando o foco dos políticos e empresários e jogando-o sobre a população vulnerável, pois era mais fácil culpabilizar os/as pobres e não-brancos/as pelas próprias mazelas do que sugerir e agir para gerar melhorias para esses grupos.

Em adição, quando passamos para o século XX, houve a introdução à discussão teórica racial de elementos como a antropologia, que mudou o conceito de raça para etnia, e do marxismo e suas diversas vertentes, que transformaram a culpabilização dos/as pobres/as e não-brancos/as dos séculos passados em luta de classes e disputas pela narrativa da história brasileira, não mais pelas elites, e sim pela população. Um elemento provou que não havia diferença genética ou superioridade de crenças e costumes, mas diferenças culturais; o outro mostrou que os problemas sociais, como pobreza, saúde e doenças, na realidade, eram gerados pela exploração e precarização do trabalho – a exploração de muitos/as por poucos –, que gerou um extremo acúmulo de riquezas por parte das elites, causando a extrema pobreza para grande parte da população. Esses dois elementos teóricos geraram diversos movimentos sociais e de resistência cultural, como as Greves Operárias da Primeira República (1917-1920), a criação da Consolidação das Leis do Trabalho (CLT) em 1943, o Teatro Experimental do Negro (1944), o Movimento Negro Unificado (1978), o Conselho Indigenista Missionário (1972), a União das Nações Indígenas (1980), a Central Única dos Trabalhadores (1983), a Força Sindical (1991) e muitos outros movimentos que, com a ajuda de grandes teóricos e o engajamento das massas oprimidas, puderam trazer à tona os problemas gritantes da população brasileira.

Problemas estes, que, por mais que tenham ocorrido grandes lutas e conquistas por parte dos povos marginalizados, não cessaram e muito menos diminuíram sua complexidade.

Então, como os problemas relacionados à questão étnico-racial permanecem também no século XXI, inspirados por todos os anos de luta anteriores, as escritas sobre etnia e classes continuam sendo feitas. Autores como Silvio Almeida, com “Racismo Estrutural” (2020), e Muniz Sodré, com “O Fascismo da Cor” (2023), representam alguns dos teóricos raciais contemporâneos que, em seus livros, tentam propor, cada um à sua maneira, formas de solucionar ou, pelo menos, levar à reflexão sobre quais os caminhos para formular uma proposta de solução para um dos grandes problemas da sociedade brasileira: o racismo.

Deste modo, Almeida (2019) e Sodré (2023), com suas teorias sobre o racismo brasileiro, fazem parte de movimentos sociais que, assim como os já citados, lutam para criar uma outra narrativa sobre os males que assolam a população periférica e marginalizada brasileira, por meio de livros e palestras demonstram a importância de uma formação humana antirracista; porém, quando pensamos em periferia e outras formas de luta que tem o intuito de educar ou levar a população a refletir é necessário falar também de um dos movimentos periféricos surgidos no século XX, que se faz ainda extremamente importante para a juventude periférica que é o Hip-Hop e, especificamente, um de seus elementos, *Rhythm and Poetry* (o ritmo e poesia), o RAP.

Assim como o Teatro Experimental do Negro e os sindicatos da classe trabalhadora foram formas de organização e denúncia no século XX, o rap nacional também assume esse papel. Muito mais do que música, o rap é um movimento social e político, que denuncia o racismo estrutural, a exclusão social e promove a valorização da identidade negra e periférica no Brasil. O Rap, principalmente os da década de 80, 90 e 2000, é o que dá continuidade às expressões de resistência das populações marginalizadas no Brasil. Em um contexto de altíssima violência periférica do Brasil, nas vésperas da virada do século XX para o XI, o rap nacional surge como uma poderosa ferramenta de denúncia social, cultural e política. Assim como os movimentos operários, o Movimento Negro Unificado e as organizações indígenas, o rap se consolidou no século XX como voz ativa da juventude periférica, especialmente a negra, reivindicando direitos, identidade e combatendo o racismo estrutural presente na sociedade brasileira.

Dentro do contexto de luta contra o racismo e de afirmação étnico-racial apresentado ao longo da história brasileira, o rap nacional, junto com o *Break* e o Grafite/Pixo, aparecem como uma das formas mais potentes de resistência cultural contemporânea. Por meio da música, do ritmo e da poesia marginal, da poesia daqueles/as que foram e são marginalizados/as

pelo sistema capitalista, os/as artistas, por meio dos elementos do movimento Hip-Hop (Mc's, Dj's, grafiteiros e *breakdancers*), dão voz às periferias, questionam o racismo, a violência policial, a desigualdade social e propõem a reinterpretação da história a partir da vivência dos/as oprimidos/as.

O rap nacional, especialmente a partir dos anos 1980, consolidou-se como um dos principais instrumentos de denúncia do racismo estrutural e das desigualdades sociais vividas pelas populações negras e periféricas. Grupos como Racionais Mc's, Defensores do Movimento Negro, Facção Central, entre outros, utilizaram a música como forma de escancarar a realidade violenta das favelas, a repressão policial, a ausência do Estado e o preconceito racial naturalizado no cotidiano. Assim como os movimentos sociais do século XX, o rap propõe uma leitura crítica da história e da sociedade brasileira, revelando como o racismo, longe de ser apenas um ato isolado, é parte de um sistema de opressão que se manifesta nas escolas, nas ruas, nos presídios, no mercado de trabalho, nas grandes mídias, na religião, na cultura e muitos outros lugares. As letras, repletas de vivências concretas, em experiências pautadas na materialidade, e na dialética presente no solo do cotidiano brasileiro, funcionam como registros históricos alternativos, uma espécie de crônicas da exclusão, mas da resistência e da esperança de um povo não-branco perseguido somente por ser por existir. Nesse sentido, o rap não apenas denuncia, como fortalece a identidade negra, promove consciência de classe e convoca a coletividade para a luta por direitos e justiça social.

Em outros termos, nas palavras de Edi Rock (2025), integrante do grupo Racionais Mc's, ao receber o título de *doutor honoris causa* pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), o Hip-Hop é “a voz ativa” da juventude negra periférica; pela mensagem crítica e bem escrita em cima das batidas, o rap, e mais precisamente o Mc, configura-se como um intelectual que tem algo a dizer, talvez não algo cômico ou comercial como o sistema espera, mas algo para que os ‘manos’ de todos os lugares se identifiquem, mesmo com problemas demais, com a desinformação e a falta de acesso ao conhecimento; o papel do rap político, rap crítico, sempre foi levar ao menos uma reflexão, seria como captar, por meio do ato de pensar, pelo ato de perceber o mundo, as mazelas sociais e questionar o porquê. O Hip-Hop como movimento social, como estilo de vida, pode ser considerado o movimento questionador, e o rap, quando feito neste sentido, como um elemento que faz questionar, se transforma em educador. Isto porque o rap, pelos Racionais Mc's, por exemplo, nas palavras de Nilma Lino Gomes (2025, n. p.) em discurso para o Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp:

A voz dos Racionais Mc's ecoa a luta por direitos. Com sua dura crítica ao poder e aos poderosos, o grupo resgata histórias silenciadas, as reinventa, trazendo legitimidade de forma insurgente. Abre mentes, propõe novas perspectivas estéticas e políticas sobre a realidade da população pobre no Brasil, capazes de provocar reflexões e questionamentos sobre as ciências e sobre as estruturas de opressão em que essa população vive — em especial a população negra. [...]. Este grupo tem transformado as epistemologias, porque tem tratado, lidado e construído uma produção de conhecimento que nasce e se alimenta da própria periferia. E de quem estou falando? Do rap. [...]. A Unicamp sairá engrandecida dessa cerimônia, ao fazer justiça aos saberes desse grupo forjados na luta, que produzem uma “cultura de resistência”, como dizia Amílcar Cabral. [...] Os Racionais MC's são um exemplo emblemático da força do movimento hip-hop — do rap, em especial. Sua música, fincada na realidade é repleta de uma análise fina do presente, é de uma potência incontestável. Por meio de uma crítica aguda e de uma comunicação sem igual, suas rimas apostam na capacidade de ir além, de não se dobrar. Anunciam futuros. [...] O sentimento que os moveu durante a carreira foi, como diz Mano Brown no documentário citado: “a raiva, não foi alegria, foi barriga vazia, ódio, ambição.” Mas os Racionais Mc's são mais que um famoso grupo de rap: são cronistas urbanos, porta-vozes da quebrada, filósofos, educadores sem diploma que transformaram a realidade de milhões com suas rimas afiadas e verdades incontestáveis. E agora, educadores diplomados com *Honoris Causa*!

Neste sentido, o rap, quando pensado como movimento educador, não é educador por si só, não sozinho, mas o é pelo fato de trazer junto dele a materialidade dos povos periféricos e das periferias; ele é educador quando ele transforma, por meio do Mestre de Cerimônias (Mc). O rap se transforma quando o Mc descreve a materialidade, quando apreende o cotidiano, o cotidiano que ele vive, a realidade daquele cotidiano, entende aquilo e transpassa para as letras. Por meio das suas palavras, ele mostra tudo aquilo que ele conseguiu criticamente apreender do cotidiano e das mazelas sociais. Cumprindo um papel intelectual, ele critica aquilo ou somente expõe aquela realidade material periférica, que pode ser, muitas vezes, difícil, outras vezes alegre, outras, sofrida. Sob esse pensamento, a “magia” do rap ou o rap como ferramenta de educação é exatamente expor as feridas sociais.

Baseado nesta ótica, o Mestre de Cerimônias consegue usar o rap como aliado na construção de uma consciência crítica, quando impõe sua perspectiva de uma maneira que explicita as feridas, as fraturas expostas da sociedade, de tal maneira que quando o som chega ao ouvinte, ele possa ser levado a uma realidade da qual ele não pertence ou pertenceu, porém independente de fazer parte da realidade cantada ou não; o som, ao chegar no indivíduo, faz com que ele minimamente pense e reflita sobre o conteúdo presente na letra, o intuito é que, entrando em contato com a letra, com as informações presentes e também com algumas teorias, a pessoa que escuta possa refletir ou pelo menos ser levada à curiosidade sobre o que foi escutado. Como diz Gomes (2025)

O rap traz consciência de si, de um coletivo, fortalece a autoestima, politiza e dá sentido às vidas desprezadas pelas elites e negligenciadas pelo Estado. Ressignifica a

experiência das periferias, ajudando a construir subjetividades que se enxergam também como potência e efervescência de vida. [...] Como diz Mano Brown no final do documentário Racionais Mc's: Das Ruas de São Paulo para o Mundo: “Os Racionais não inventaram isso. A causa é muito mais antiga. Muita gente veio antes. E essa causa é a luta histórica do movimento negro brasileiro por democracia e contra o racismo.” O movimento negro reeducou os Racionais Mc's a compreenderem a importância da demarcação explícita do posicionamento público antirracista. E esse aprendizado passou a fazer parte da história e da ação do grupo. [...] O contato com o movimento negro — e em especial com o movimento de mulheres negras — possibilitou aos Racionais a compreensão de que precisamos de uma articulação entre os diferentes movimentos sociais e culturais para alcançar a tão sonhada emancipação social (Gomes, 2025, n. p.).

Ou seja, o rap, mais que uma mera canção, quando bem-intencionado e embebido em teorias raciais e de movimentos sociais, pode também informar, ser um canal de informações, o que junto, com teorias também, o torna capaz de instruir criticamente o indivíduo. Se os Mestres de Cerimônias estão pautados naquela realidade, se entram em contato com certas teorias críticas, seu jeito de apreender a realidade também se torna mais crítico, o que reflete nas letras de rap, como dito por Mano Brown (2023) em entrevista ao *podcast* “AZ Ideias”, “a vida mudou depois que entrei em contato com Malcom X e seus escritos, foi o livro que virou nossa cabeça, se alguém duvida do poder de um livro, posso falar para você que é poderoso”. Isto vai demonstrar que a teoria pautada numa apreensão daquele cotidiano, da realidade da materialidade, faz com que a pessoa possa imprimir em suas letras um conteúdo crítico. E aí podemos nos perguntar: crítico ao que? Bom, crítico a realidade capitalista racista, crítico àquele modo de funcionar da sociedade, o *modus operandi* de funcionar da sociedade capitalista que joga em mazelas sociais todos aqueles pertencentes à classe trabalhadora em que põe as garras.

Sendo assim, o racismo e o rap têm se mostrado pertencentes a um mesmo contexto; o de serem criados dentro do sistema capitalista, um em resposta ao outro, o que faz com que, lutando contra o racismo, o rap possa criticar o capital. Dito isso, usando algumas músicas, podemos identificar como o capitalismo funciona para a classe trabalhadora, como as pessoas mais vulneráveis são afetadas pelo capital. Capital este, que não podemos esquecer, parafraseando Almeida (2019), foi o responsável por diversas crises, que geraram o imperialismo e, conseqüentemente, o neoliberalismo que resultou na divisão da África e América pela Europa, baseado ideologicamente em um discurso de inferioridade racial, que colocava os/as colonizados/as, tanto americanos/as como africanos/as, como inferiores politicamente e subdesenvolvidos.

Deste modo, um grande exemplo é a música “Expresso da Meia Noite” (2002) de Racionais Mc's, na qual podemos identificar diversas informações, que condizem com a

realidade e o período histórico daquele momento que estava sendo vivenciado pelos integrantes do grupo, que iam de acordo não somente com a realidade do grupo em específico, mas uma realidade periférica coletiva, Gomes (2025) deixa claro que o rap, por ser multifacetado em sua origem, reverbera diversas vozes, suas letras e músicas podem ser vistas como uma narrativa poética que retrata o cotidiano das populações que vivem nas margens das grandes cidades, do final do século XX e início do XXI. Por isso, a letra

Tô de rolê na quebrada, de Parati filmada, São 23 horas e a noite 'tá iluminada, acendo um cigarro, tô inspirado, ando sozinho? Não, não, Deus 'tá do lado, É sábado, a rua 'tá cheia, uma pá de gente (De gente) Delegacia 73, rebelião no pente No São Luís, alguém sangrando na fila de espera Enquanto, em alguma encruzilhada, se acende vela. Na igreja, os crente' faz vigília pra se salvar Ansiedade à espera de Jesus quando voltar Em frente um bar 'tá lotado Fim de carreira, vários tio' embriagado Talvez seja frustrado com a família Ou tenha espancado até a sua própria filha Que brilha naquela maldade com o próprio corpo 15 ano' de idade e já fez aborto O que não falta é louco e louca tem de sobra Periferia legião, mãos à obra Álcool e droga 'tá ali, corre junto A morte a foice atrás de mais um assunto É dois minuto' pra arrumar (Haha) Quem 'tá de luto aqui nem chega a respirar (Haha) Tem que pensar mais rápido, e puxar o gatilho Se não for ligeiro, parceiro, toma tiro. 'Tá no limite ('Tá), à flor da pele ('Tá) Quem é ferido com o mesmo ferro sempre fere A arma de fogo impõe respeito (É) No submundo da metrópole é desse jeito Não pense, não pisque, não dê um passo Quem se habilita (Falou), é um abraço. A paz é dichavada e fumada na seda Tranquilidade enquanto a brasa 'tá acesa. A cortina de fumaça sobre o holofote onde a aliada maior é a sorte. Em cada lote, uma viela Nas curvas' da nova Galvão, uma favela Que testemunha toda hora algum coitado Igual aquele que no meio foi rasgado Metralhado, vários tiros' de automática Pros covardes' é a forma que é mais prática eliminar e deixar para' traz uma mancha de sangue que não apaga nunca mais. Famílias destroçadas pela maldade Criança sem pai vai ser o que mais tarde? A vida não é um conto de fada' (Não) Principalmente na calada (Na quebrada) Onde a gente vê, registra várias fitas' O que ser humano é capaz, você não acredita (Racionais Mc's, 2002).

Em outros termos, no primeiro verso de “Expresso da Meia-Noite” (2002), apenas neste primeiro ato, Edi Rock (Racionais Mc's) já vai mostrando como a materialidade da favela se constrói, revelando o ambiente cotidiano das periferias. Em cada detalhe de seus versos, estão presentes elementos que podem ser identificados nas estatísticas da época. Por exemplo, ao dizer: “É dois minuto' pra arrumar (Haha)/Quem 'tá de luto aqui nem chega a respirar (Haha),/tem que pensar mais rápido e puxar o gatilho/se não for ligeiro parceiro, toma tiro”, ele faz referência ao alto índice de mortalidade entre jovens negros, especialmente nas periferias. Durante as décadas de 1980 e 1990, esses índices eram extremamente elevados, configurando a região onde o grupo vivia, zona sul de São Paulo, como uma das mais perigosas do mundo.

De acordo com Caldeira (1999), a taxa de homicídios na cidade de São Paulo passou por um crescimento significativo ao longo da segunda metade do século XX. Em 1960, o índice

era de 5,18 homicídios por 100 mil habitantes, aumentando para 9,35 em 1975. Esse crescimento se intensificou na década de 1980, atingindo 17,3 em 1980 e alcançando o patamar alarmante de 49,5 em 1995. Comparativamente, em 1998, enquanto cidades como Nova York apresentavam uma taxa de 18,4 homicídios por 100 mil habitantes, e Londres e Paris oscilavam em torno de 4,0, São Paulo registrava 55,6 e o Rio de Janeiro 59,4 homicídios por 100 mil habitantes, demonstrando a gravidade da violência urbana nas metrópoles brasileiras.

Em adição, segundo Suzart (2012), o Mapa da Violência IV, que continha os dados de violência dos períodos de 1993 a 2002, indicou que, na população geral brasileira deste período, subiu para 62,3%, índice quatro vezes maior que o aumento da população neste mesmo período. Além disso, o Mapa de Risco da Violência da Cidade de São Paulo demonstra que a taxa de homicídios de afrodescendentes era de 68,4 mortos por 100 mil habitantes, 74% maior do que a média de brancos com a mesma idade, que era de 39,3%. Durante o período citado, o Brasil tornou-se o campeão mundial isolado em número de homicídios e mortes por causa ligadas à violência, se destacando dos demais países globais com uma média de uma pessoa morta a cada 12 minutos, resultando em 43 a 45 mil ao ano. Neste caso, o Brasil, que correspondia a 3% da população mundial, correspondia a 13% dos assassinatos mundiais, o que elevou a taxa de homicídio em 230%. Consequentemente, com a violência se concentrando nas periferias, em 1996 o Jardim Ângela na zona sul de São Paulo, com sua população de 300 mil habitantes, foi considerada a região mais perigosa do mundo pela Organização das Nações Unidas para a Educação Ciência e Cultura (UNESCO), batendo uma média de 116 óbitos por 100 mil habitantes, de acordo com a Secretária de Segurança Pública de São Paulo. Dado este que fica ainda maior quando trazido para os bairros atrelados ao Jardim Ângela, como Capão Redondo, Campo Limpo e Jardim São Luís, totalizando 217 casos de homicídio por 100 mil habitantes.

Em outros termos, a mortalidade do/a negro/a no Brasil é altíssima, então quem compõe o grupo familiar desses indivíduos negros periféricos, como mães, irmãos/irmãs, tios/tias, pais e padrastos, não têm 1 minuto para respirar, como diz na música “quem tá de luto aqui não chega respirar” (Racionais, 2002), porque o capitalismo está esmagando constantemente, é uma máquina de moer gente. O capitalismo, pela exploração e pela força do Estado, faz com que as pessoas sejam eliminadas, destruídas; sejam, nas palavras de Sodré (2023), racialmente hierarquizadas, como se a vida de pessoas negras tivesse valores menores do que as pessoas brancas que gozam de um ‘*status* social/racial’ vantajoso.

Tal circunstância pode somar, de certa maneira, com o pensamento de Almeida (2019) que vai indicar que o racismo em sua forma estrutural que abarca as instituições, cria a condição de aceitabilidade de tirar vidas humanas, em uma sociedade que normaliza a violência. Quando

ocorre a normalização da morte de corpos periféricos pelo racismo, ficamos sobre a condição do Biopoder Estatal, que por meio das necropolíticas, ceifam a vida periférica e decidem quais serão os/as mais atingidos/as e os/as menos atingidos/as, quem precisa ser eliminado/a e quem precisa continuar trabalhando com condições mínimas de existência.

Em outras palavras, o capital mata a periferia de diversas formas, e uma das mais violentas, para além das próprias armas de fogo, são as drogas tanto lícitas quanto ilícitas. Podemos encontrar esclarecimento nas palavras de Suzart (2012, p. 11, grifos meus) que diz

A união de esforços de diferentes setores da comunidade resultou em um diagnóstico das causas da violência. A partir desse levantamento, constatou-se que cerca de 80% dos crimes estava relacionado, direta ou indiretamente, às drogas. Com isso, foi implantada na região, em parceria com a Escola Paulista de Medicina da Universidade Federal de São Paulo, uma Unidade Comunitária de Álcool e Drogas (UCAD) para auxiliar no tratamento e prevenção de dependência química. **A ação foi fundamental, já que uma pesquisa realizada em 1999 apontou que existia um bar para cada dez moradores do Jardim Ângela.**

Em outros termos, seguindo o contexto dos dados, a realidade retratada na música “Expresso da Meia-Noite” (2002), dos Racionais Mc’s, ganha ainda mais força, especialmente ao abordar temas como a violência contra a mulher, o abuso infantil e a maternidade precoce. Trechos como “brilha aquela maldade com o próprio corpo, 15 anos de idade já fez aborto, o que não falta é louco e louca tem de sobra periferia legião mãos à obra, álcool e droga tá ali corre junto, a morte e a foice atrás de mais um assunto”, denunciam a brutalidade cotidiana vivida por muitos moradores das periferias, em especial jovens e mulheres negras, que, inclusive, segundo o Conselho Federal de Assistência Social (2020), pautado no Dossiê de Feminicídio da Agência Patrícia Galvão, constata que as mulheres negras são 56,8% das vítimas de estupros, 58,86% das vítimas de violência doméstica; 53,6% das vítimas de mortalidade materna; 65,9% das vítimas de violência obstétrica; e 68,8% das mulheres são mortas por agressão. Em adição, o álcool, citado tanto na música quanto nos dados, revela-se como um elemento chave nesse ciclo de vulnerabilidade, não apenas como substância legalizada, mas como um veneno silencioso que alimenta as engrenagens da violência sistêmica que atinge a materialidade cotidiana periférica. Assim, a canção não apenas traduz artisticamente a realidade vivida, como também reafirma, de forma sensível e contundente, o que já foi demonstrado em diagnósticos sociais: que o álcool e outras drogas estão diretamente ligados à perpetuação de diversos tipos de violência na periferia.

Por isso, como em “Expresso da Meia-Noite” (2002), é dito que “no fim de carreira vários tio embriagado”, porque certos indivíduos periféricos não têm mais pra onde ou a quem

recorrer, a falta de emprego, lazer, educação e demais direitos básicos gera desemprego, aumento de violência e alcoolismo, as pessoas periféricas, quando chegam em uma estágio da vida que já não tem mais utilidade para o capital, se tornam descartáveis, ficam jogados ao léu, o que faz com que muitos entrem no uso abusivo de substâncias ou em outras atividades clandestinas. Isto fica explícito quando se observa uma das matérias da “Folha de São Paulo” escrita por Toledo (1996) que diz

As estatísticas e os estudos médicos mostram, porém, que o álcool tem peso muito maior sobre a ocorrência de homicídios do que drogas ilegais como o crack. Cerca de 35% dos assassinatos registrados nos distritos mais violentos de São Paulo ocorreram em circunstâncias nas quais a ingestão de bebidas alcoólicas tem grande influência: brigas. Mais de 20% das quais ocorreram dentro de bares. A maioria dos assassinatos ocorre durante o fim-de-semana e na periferia da cidade. Não por acaso, são distritos onde não há nenhuma opção de lazer como cinemas, teatros e parques. Só bares. As vítimas, na maioria das vezes, são jovens de menos de 24 anos. Na opinião de policiais que investigam esses assassinatos, a falta de "elevadores sociais" é uma das explicações para esse ambiente violento nas periferias.

Em outros termos, a violência urbana, a negligência estatal e a ampla disponibilidade de substâncias entorpecentes contribuem para o cenário retratado na música “Expresso da Meia-Noite” (Racionais Mc’s, 2002), na qual os sujeitos vivem “no limite, à flor da pele”, o que fomenta conflitos e reações violentas, pois “quem é ferido com o mesmo ferro sempre fere”. A ausência de alternativas seguras de lazer e a constante sensação de insegurança, especialmente nas periferias, são refletidas na letra: “a arma de fogo impõe respeito/No submundo da metrópole é desse jeito/Não pense, não pisque, não dê um passo/Quem se habilita (falou), é um abraço” (Racionais Mc’s, 2002). Não apenas nessa canção, mas em “Vida Loka Parte 2”, é possível perceber o impacto do álcool e da crise social sobre os indivíduos em situação de vulnerabilidade. Um dos versos destaca: “dinheiro é foda, na mão de favelado, é mó guela, na crise, vários Pedra 90 esfarela” (Racionais Mc's, 2002). A expressão “Pedra 90” refere-se a uma das bebidas alcoólicas mais baratas e potentes do mercado brasileiro, frequentemente consumida em contextos de extrema pobreza. No entanto, há também uma conotação simbólica: no jogo Tombola, a pedra 90 representa o número mais alto e valioso, sugerindo que, mesmo os melhores indivíduos, quando submetidos às mazelas sociais e à precarização da vida nas periferias, podem “se esfarelar”, ou seja, perder-se em meio à exclusão e à violência.

Ou seja, parafraseando Drummond Junior (1999), a violência nas grandes cidades, como São Paulo, está profundamente ligada às desigualdades sociais, ao desemprego e à falta de políticas públicas adequadas. Fatores como o aumento da posse de armas, o consumo de

substâncias lícitas e ilícitas, como o álcool; a carência de espaços de lazer e a alta concentração de jovens em situação de vulnerabilidade se somam de forma explosiva, agravando ainda mais as vulnerabilidades sociais postas. Assim como disputas entre facções, milícias e matadores de aluguel que estavam em alta na época relatada.

Em adição, de acordo com Suzart (2012), o aumento nos índices de violência nas metrópoles nas últimas décadas, resultam do impacto das políticas neoliberais em países da América Latina que por sua vez faz aumentar todos os processos estruturais de exclusão social. Exclusão estrutural esta que tem como efeito principal o desemprego e a escassez de possibilidades de todos os gêneros, principalmente para jovens e homens, que devido a discriminação racial e o modelo político das elites, ainda muito autoritário, têm seu acesso universal à educação, cultura e lazer negados.

Neste sentido, o processo neoliberal de exploração suga as periferias, tenta retirar da classe trabalhadora, toda a esperança de mudança e revolução. As comunidades espalhadas pelo Brasil sofrem materialmente uma espécie de ilhamento, ocorre um distanciamento da cultura, lazer, educação e qualidade de vida, que fica somente para o burguês e seus aliados em locais mais próximos ao centro da cidade ou condomínios fechados de luxo. Como descrito na música “Fim de Semana no Parque” dos Racionais Mc’s (1993), na periferia é onde habita a baixa renda da cidade, onde os corpos ficam no escadão, e o Estado representa a morte; não há clube poliesportivo, não há para a molecada nenhum incentivo, o investimento no lazer é muito escasso; o centro comunitário é um fracasso, porém, se quiser se destruir está no lugar certo, tem bebida e cocaína sempre por perto, a cada esquina 100, 200 metros, diversas marcas de bebidas e armas (*Schmidt, Taurus, Rossi, Dreher ou Campari*) de nome bonito e agradável que fazem, no entanto, um estrago inevitável, nomes estrangeiros que vêm para matar, o que, para a periferia, é uma m-e-r-d-a. Em adição a essas questões, ainda na mesma canção, é nítido o distanciamento da vida da periferia para outro determinado tipo de realidade material

Olha só aquele clube que da hora, Olha aquela quadra, olha aquele campo, olha, Olha quanta gente, Tem sorveteria, cinema, piscina quente, Olha quanto boy, olha quanta mina, Afoga essa vaca dentro da piscina Tem corrida de kart dá pra ver, É igualzinho o que eu vi ontem na TV, Olha só aquele clube que da hora, Olha o pretinho vendo tudo do lado de fora, Nem se lembra do dinheiro que tem que levar, Do seu pai bem louco gritando dentro do bar, Nem se lembra de ontem, de hoje e o futuro, Ele apenas sonha através do muro (Racionais Mc’s, 1993).

Em outras palavras, o capital, juntamente com o racismo estrutural, gera o desvalor da vida humana e o distanciamento social, nas palavras de Marx (2004, p. 81) “O operário torna-se tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, [...] O operário torna-se uma mercadoria tanto

mais barata quanto mais mercadorias produz”. Na sociedade capitalista, aquele que mais produz, mais trabalha é consequentemente, o mais explorado. Assim, não possui acesso a muitos bens de consumo e muito menos oportunidades de lazer, a não ser que seja para alienação ou para a demonstração daquilo que lhe foge à realidade material, que torna certas coisas inalcançáveis o que deixa um jovem pobre periférico somente com a capacidade de sonhar sobre algo do lado de fora dos muros sociais, visto a dureza da realidade que o atinge. Somado a isso, na visão de Almeida (2019), o racismo estrutural é uma teoria social presente no âmago da vida material brasileira e naturalizado no pensamento social da nação brasileira, de forma que integra a organização da sociedade tanto na política quanto na economia, além de se manter, mesmo que de forma disfarçada, dentro da filosofia, da ciência política, do direito e da economia.

E, complementa, o capitalismo, quando se junta ao seu irmão racismo, “[...] fornece o sentido, a lógica e a tecnologia para a reprodução das formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea” (Almeida, 2019, p. 15). Deste modo, a discriminação racial não só interfere nas relações intersubjetivas como molda a maneira de viver; na realidade, aprimora, de um jeito negativo, o modo já condicionado pelo capital de viver. O capitalismo se apropria do racismo para modular uma sociedade de concorrência, criando classes e, dentro delas, a hierarquização dos seres humanos. Nas palavras de Fanon (1980, p. 36)

[...] a evolução das técnicas de produção, a industrialização, aliás limitada, dos países escravizados, a existência cada vez mais necessária de colaboradores impõem ao ocupante uma nova atitude. A complexidade dos meios de produção, a evolução das relações econômicas, que, quer se queira quer não, arrasta consigo a das ideologias, desequilibram o sistema. O racismo vulgar na sua forma biológica corresponde ao período de exploração brutal dos braços e pernas do homem. A perfeição dos meios de produção provoca fatalmente a camuflagem das técnicas de exploração do homem, logo, das formas de racismo.

Em outros termos, o racismo assim como o capitalismo, complexificam-se por meio do tempo; juntos, modulam a sociedade e configuram-se no cotidiano de maneiras violentamente sutis, de forma a naturalizar, no pensamento da classe trabalhadora, toda a exploração e preconceitos que passam, fazendo com que pensem que isso é normal, que vender a força de trabalho de maneira obrigatória à sobrevivência é normal; que estar à margem da sociedade é natural; que é o lugar ao qual pertencem ou, também, acreditar na falsa visão de que somente com o esforço se pode subir de classe e se tornar um detentor dos meios de produção, como se a vida fosse uma corrida da qual todos saem do mesmo ponto de partida. Essas narrativas meritocráticas vão em contramão ao que ocorre na realidade, porém são aceitas e só são aceitas

porque como nos elucida Marx e Engels (2007, p. 47) “As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante”.

Neste caso, a luta do rap, somada às teorias raciais, não tem apenas o objetivo de informar, mas de deixar explícito aos que o ouvem que ele pode evidenciar os conflitos raciais e de classe de maneira sofisticada. Assim como o capital se complexifica e torna mais difícil a identificação de suas contradições e das ideologias dominantes, a música, especialmente o rap, atua como denúncia de forma ao mesmo tempo elaborada e acessível, alcançando o público não apenas em momentos de revolta, mas também durante o lazer. Além disso, o rap consciente não serve somente para escancarar as deficiências materiais nos lugares mais vulneráveis, serve também de bateria para a força de vontade, ele também serve como fonte de força de vontade e combustível para o debate sobre a luta na superestrutura no mundo das ideias e do espírito. Isso porque as elites dominantes não almejam apenas o controle dos corpos: a dominação mais sofisticada é aquela que controla corpo e mente. Inclusive:

A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual (Marx, 2007, p. 47).

Explicando com outras palavras, a classe que detém o controle dos meios de produção econômica, exerce também influência sobre os meios de produção espiritual, simbólica e cultural, tem poder sobre as mídias, a educação e a religião. Devido a este fato, tem o poder de moldar os valores, ideias e crenças que circulam socialmente, inclusive entre os grupos mais vulneráveis e excluídos, que não possuem acesso direto a esses instrumentos de formação de consciência. Dessa forma, os pensamentos, comportamentos e visões de mundo das classes subalternas acabam sendo influenciados, e muitas vezes determinados, pela lógica e pelos interesses da classe dominante mesmo que isso vá contra suas próprias condições e necessidades materiais de classe. Esse processo de dominação ideológica não acontece de forma explícita ou violenta, mas sim por meio de mecanismos sutis, como a naturalização das desigualdades e a aceitação passiva das estruturas sociais. Assim, a ideologia funciona como um dispositivo de manutenção da ordem, sustentando as relações de exploração ao fazer com que elas pareçam legítimas, normais ou inquestionáveis.

Em confluência com esses fatos, outro fator a ser destacado que pode ser também escancarado por essa ferramenta de educação que se configura o Hip-Hop, aqui no elemento

rap, é exatamente a capacidade de demonstrar e debater também a questão do domínio espiritual e como a religião, sempre presente na periferia, pode ser usado não somente para dominar mais também para ser um acalanto diante dos males do capital que devido a ideologia dominante se fazem parecer indestrutíveis.

Neste sentido, voltando à letra de “Expresso da Meia-Noite” (2002), ela também fala sobre os “crentes que fazem vigília para se salvar, ansiedade à espera de Jesus quando voltar” e “No São Luís, alguém sangrando na fila de espera Enquanto, em alguma encruzilhada, se acende vela”, que vão de acordo com o cultural, religioso e/ou espiritual que habita e se estabelece na periferia e contrasta com a violência e a precariedade estatal na região. Esse religioso espiritual que reside na periferia está intimamente ligado ao modo de viver do/a negro/a no cotidiano, principalmente nas pessoas vulneráveis, que, além de apenas poderem contar com os seus iguais, contam muito com a fé, que, por sua vez, é propagada pela religião. Isto porque, segundo Marx (2013, p. 155): “A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. a religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. ela é o ópio do povo”.

De outra maneira, a religião, para os povos subjugados pela força do capital, torna-se não somente uma maneira de se conectar com o divino, mas um suspiro de esperança com vistas a um lugar melhor ao fim da vida e para além deste mundo, o que gera ânimo frente a um mundo em que a esperança se torna escassa devido a brutalidade em os indivíduos vulneráveis econômica-socialmente estão inseridos, ela se torna, assim como o álcool, um amortecedor da realidade, algo que te conforta com a situação real com uma promessa de vida eterna e boa para quem seguir as regras.

Este fato religioso relaciona-se com levantamento sobre a religião feito pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o qual demonstra que as igrejas evangélicas são as que mais crescem entre os/as negros/as; pessoas com cor ou raça indígena apresentaram a maior proporção de evangélicos (32,2%), desta proporção, é entre os jovens que a igreja se destaca, pois, a maior proporção (31,6%) se encontra no grupo mais jovem, de 10 a 14 anos. Em adição, fato interessante é que entre os/as evangélicos/as, a maioria era de cor ou raça parda (49,1%) e apenas 0,2% eram amarelas. Fato que se inverte justo nas religiões de matriz africana, em que os/as umbandistas e candomblecistas, surpreendentemente, por ser uma religião de cultura negra, têm um maior percentual de seguidores brancos/as, de 42,7%, seguido dos pardos, 26,3% (IBGE, 2022).

Este crescimento evangélico entre as pessoas de cor pode ser explicado por Fraga (2025) em uma matéria sobre o estudo de Jefferson Arantes, realizado pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, no qual explica que o crescimento das chamadas *igrejas de garagem*, pequenas congregações cristãs criadas por moradores locais em espaços improvisados, reflete o fenômeno da grande capilaridade urbana nas periferias que surge justamente pela ausência institucional e da precarização do trabalho, sendo este trabalho precarizado muito maior entre as pessoas negras.

Então, o que antes era do catolicismo ou de religião de matriz africana, agora é da igreja evangélica, por isso a música, no trecho citado, “os crentes fazem vigília para se salvar, ansiosos à espera de Jesus quando voltar”, exatamente porque, quando voltar, Jesus irá levar todos para uma terra prometida, uma terra bela, uma terra de paz longe da exploração do capitalismo, longe de toda a crueldade que o sistema capitalista lança nas pessoas. O capital faz com esses indivíduos adentrem a religião, pois ela promete algo distante de toda a exploração material que molda a realidade cotidiana, de todas as mazelas sociais. A fé promete a prosperidade e a paz e quem seguir fielmente as leis do espírito escapará, deixará de ser refém da exploração burguesa.

Por esse motivo, essa música “Expresso da Meia-Noite” (Racionais Mc’s, 2002), assim como outras (“Capítulo 4, versículo 3”, “Fórmula mágica da paz” etc.) vão trazer para o imaginário da pessoa que escuta a realidade descrita nas letras e, se pautado nas teorias, podem trazer diversas reflexões e aprendizados que podem ser aplicados no cotidiano, nas aulas como ferramenta transformadora de vidas mediante ao aprendizado. O rap, de maneira alguma, constrói sozinho uma consciência de classe, porém, se bem escrito por quem tem certa consciência, pelas teorias, ele funciona como ferramenta de identificação de questões étnico raciais, sociais e diversas outras expressões da questão social capital x trabalho.

Então, o Hip-Hop e o rap, como movimento educador, feito com compromisso e seriedade; a arte, quando feita com a intenção de passar a mensagem; o rap, quando feito com comprometimento com as causas sociais, ganha compromisso. Por isso, Sabotage (2000) dizia que “o rap é compromisso não é viagem”, pois o rap compromissado tem o intuito de despertar as mentes que escutam, sendo elas periféricas ou não, sendo os indivíduos negros ou não, a arte periférica carrega consigo a capacidade de despertar as pessoas para uma reflexão da realidade da qual elas já estão inseridas. É uma ferramenta para que se possa perceber e analisar determinados cotidianos, percebendo e demonstrando questões de classe, de cultura, de religião e de conhecimentos orais que foram passados de geração em geração sem registros em papel

ou em instituições de ensino. Talvez o rap seja o que possibilita uma “verdade afetiva” (Sodré, 2023) dentro da academia.

Isto porque, para Sodré (2023), é fundamental, dentro dos modos de pensamento já consolidados e das razões previamente estabelecidas, abrir espaço para outros tipos de saberes participarem da pesquisa e da produção científica. Elementos como os sentimentos e a espiritualidade também devem ser considerados como partes relevantes do processo científico. As micro relações e as intersubjetividades oferecem importantes contribuições e revelações que não podem ser ignoradas, pois a razão é, no limite, um meio de organizar bons encontros.

Em outras palavras, a verdade afirma-se como espaço comum de um diálogo universal; portanto, de um encontro em que cada um é convidado. Claro, não são necessariamente harmônicos os encontros, mas entre diferentes linhagens de pensamento, que variam do racionalismo acadêmico até a dimensão do sentir ou das ‘verdades afetivas’, em que estratos de composição étnica diversa possam buscar condições de possibilidade de um conhecimento inclusivo. Gramsci é taxativo: ‘o erro do intelectual consiste em acreditar que se possa saber sem compreender e, especialmente, sem sentir e ser apaixonado [...] não se faz história-política sem paixão; isto é, sem estar sentimentalmente unido ao povo’ (Sodré, 2023, p. 262).

Em outros termos, o rap pode ser ferramenta que ajuda na construção de teorias, de um ensino que se aproxime da realidade das pessoas e una o povo de maneira histórica, política e apaixonada; as uniões que o movimento Hip-Hop e seus elementos trazem por meio do sentir, por meio das relações de afeto dos eventos que ligam pessoas, pode ajudar no debate contra o racismo em âmbitos micro sociais e intersubjetivos, algo que pode ser capaz de se tornar “uma via filosófica capaz de contornar a dicotomia entre a Lógica e o Espírito” (Sodré, 2023).

Junto a isto, interpretando Sodré (2023), para combater o racismo, é preciso incorporar o místico aos saberes, não desconsiderar o que é sentido, pois o místico, os sentimentos presentes na arte e nas religiões, mesmo que tomados como algo inexprimível verbalmente ou indefinível, ainda podem ser identificados pela participação e observação. Em termo epistemológicos, a incorporação desses dois elementos do cotidiano, a ciência e análises científicas instauram uma ecologia cognitiva, em que os saberes letrados e iletrados dão as mãos para que se possa conhecer racional e afetivamente as coisas. E, quando se faz esse movimento de juntar o racional e o afetivo, quebra-se as paredes criadas entre os conhecimentos, pois somente com a totalidade da verdade afetiva, da ecologia de saberes, é que se pode solucionar os problemas humanos de fato e um deles é o racismo. Em suas palavras

O racismo ainda é um objeto a salvo de um perspectivismo dessa ordem, por estar confinado aos limites de uma racionalidade que o recorta segundo os parâmetros

disciplinares do pensamento social e o submete à estreiteza canônica dos métodos estabelecidos.

Disciplinas são geralmente marcações territoriais ou paredes sem portas, que encerram burocraticamente os departamentos universitários e definem a expedição de diplomas. Isso não quer dizer que não produzam conhecimento e sim que a realidade de determinados objetos pode revelar-se perversamente resistente à separação dos saberes e às certezas operacionais dos discursos científicos (Sodré, 2023, p. 265).

Em termo distintos, o racismo só será combatido, de fato, quando os métodos científicos tradicionais se juntarem com as linguagens orais, às fontes iletradas de conhecimento, quebrando as paredes burocráticas que o positivismo acadêmico cria, a divisão de conhecimentos em disciplinas fechadas torna mais difícil buscar soluções dos problemas como um todo, é mais complicado ainda enxergar as micro relações, as quais se estabelecem nas interações intersubjetivas, nos sentimentos e emoções, do não falado. E é exatamente aí que entra o movimento Hip-Hop, em específico aqui, por meio do Rap, quando é possível denunciar e transparecer dados materiais, por meio de sentimentos passados pela voz. Não somente pelo conhecimento de quem canta, mas pelo sentimento, a afetividade que se coloca no cantar, a arte-rap configura-se como uma aproximação afetiva entre o material e o lúdico criando um conhecimento que pode ser estudado e compreendido pelo sentimento de quem já viveu ou passou por alguma situação semelhante às crônicas contadas nas letras. O rap, nas palavras de Gomes (2025) “[...] é ritmo, poesia, música, resistência cultural e política”. E não só o rap é, também parafraseando Gomes (2025) um elemento que congrega os saberes produzidos no solo cotidiano da população periférica brasileira, majoritariamente negra, ele se configura em um elemento que faz ressoar a sabedoria ancestral dos antigos *griots*, dos antigos guardiões da memória de grupos étnicos do continente africano, que fortalecem identidades por meio da passagem oral e, muitas vezes iletrada da história de determinados grupos que não têm o espaço histórico e acadêmico contemplado.

Ou seja, o rap, se pautado em todos esses conhecimentos raciais já expostos, pode disputar visões de mundo e a ideia é fazer com que nessa disputa de visões de mundo que o capital traz, o rap seja ferramenta que auxilie na construção de uma outra ótica da realidade, que amplie vozes pouco audíveis ou silenciadas e crie por meio das palavras uma lente da realidade compromissada com as causas e mazelas sociais. E, com compromisso por essa realidade, com essa materialidade da favela ou comunidade onde ele é feito, mantendo um respeito por ela, possa levar à reflexão.

Portanto, de certa forma, ele educa ou, pelo menos, se não educa o indivíduo, pois cada um absorve a mensagem de maneira subjetiva, pelo menos levanta “uma pulga atrás da orelha”, incomoda com aquele pensamento diferente, acende uma lâmpada dentro do imaginário do

sujeito que está sendo exposto àquela música, através da audição, o rap leva e inquieta à reflexão.

Inclusive, outro trecho de “Expresso da Meia-Noite” (Racionais Mc’s, 2002) que merece destaque é: “onde a gente vê e registra várias fitas, o que o ser humano é capaz você não acredita” e “ninguém confia em ninguém, melhor assim, nem eu na minha sombra e nem ela em mim. Hoje qualquer moleque tá andando armado, puxa o cão sem pensar pra ser respeitado”. Esses versos evidenciam como o capitalismo e o neoliberalismo têm como intuito acentuar a individualização das relações, tornando-as cada vez mais centradas no indivíduo. Com isso, as pessoas tornam-se menos propensas ao convívio e à construção coletiva. O *modus operandi* neoliberal atua justamente nesse sentido: enfraquecer os laços comunitários e solidários, levar os sujeitos a perderem a noção e o ideal de coletividade. Isso resulta em uma sociedade marcada pela desconfiança generalizada, onde, como os próprios versos dizem, “ninguém confia em ninguém, nem na própria sombra”. Tal realidade não é acidental, ela decorre de um projeto ideológico que não busca aproximar, mas sim afastar e isolar os indivíduos, impedindo a formação de uma consciência de classe e, consequentemente, dificultando qualquer tipo de organização coletiva capaz de questionar o sistema vigente. Este fato nos é elucidado pelo professor Ricardo Antunes (2009, p. 47) que afirma

Opondo-se ao contrapoder que emergia das lutas sociais, o capital iniciou um processo de reorganização das suas formas de dominação societal, não só procurando reorganizar em termos capitalistas o processo produtivo, mas procurando gestar um projeto de recuperação da hegemonia nas mais diversas esferas da sociabilidade. Fez isso, por exemplo, no plano ideológico, por meio do culto de um subjetivismo e de um ideário fragmentador que faz apologia ao individualismo exacerbado contra as formas de solidariedade e de atuação coletiva e social.

Neste sentido, o modo de agir do capital carrega a ideia de distanciamento e valorização do dinheiro ao invés da valorização dos vínculos sociais, de tal maneira que os indivíduos não consigam se reunir e se reconhecer como comuns. O neoliberalismo surge para destruir as relações humanas em níveis não somente coletivos, mas individuais; para fazer do individualismo a única forma meritocrática de vencer e estabelecer relações. A individualidade é uma das coisas mais fortes que o capitalismo apresenta às pessoas, faz parte do pensamento de que você sozinho/a é responsável por tudo, você tem que “vencer” o/a outro/a, tem que se superar todos os dias para se adaptar às exigências do mercado sem contar com o próximo, porque não precisa da ajuda de ninguém. Este sistema carrega uma ideia de quem é ajudado/a é “fraco/a”. Esta ideia é a famosa meritocracia, na qual seu esforço vale muito e você tem que se esforçar sozinho/a e lucrar o máximo, causando o efeito de que, mesmo que outros/as te

ajudem, você somente veja a si como parte do processo de vitória. A meritocracia é a guerra de todos/as contra todos/as, onde não se pode confiar em ninguém pois todos/as são concorrentes; é isso que o neoliberalismo faz, transforma irmãos/irmãs em concorrentes, pessoas em rivais e propõe soluções individualistas para grandes problemas coletivos, esse é um dos males do capitalismo.

Isto porque, parafraseando Marx e Engels (2017), o processo de produção, o modo de produzir a vida, é transformado pelo processo capitalista, em um martírio para a classe trabalhadora; o meio de trabalho que edificava passa a ser meio de exploração, subjugação e empobrecimento; as relações capitalistas, para o/a trabalhador/a, para a classe trabalhadora, geram uma combinação social de processo de trabalho com uma opressão organizada de sua vida, o que molda negativamente os valores de sua liberdade e independência individual.

Por consequência, é nesse ponto que a letra dos Racionais toca, quando dizem: “ninguém confia em ninguém, melhor assim, nem eu na minha sombra e nem ela em mim”, porque, no mundo dos negócios, no mundo do capital, no qual o lucro rege a maneira de produzir a vida, não se pode confiar em ninguém. Neste contexto, a vida está sempre em risco, pois há uma concorrência, uma competição entre os indivíduos que faz com que não possam confiar uns/umas nos/as outros/as. É isso que o capital pretende: que os indivíduos, ao invés de se unirem, terem consciência de classe e se perguntarem o porquê de os problemas afetarem a todos/as, se desunam e apontem uns/umas aos/as outros/as como causa dos problemas. Isso retira do Estado burguês a culpa pelas mazelas sociais. Ao invés de fornecer ajuda, os burgueses, que ditam as regras do aparelho estatal, entregam aos povos periféricos as drogas, o álcool e a ausência de políticas públicas de seguridade social. Por isso, nas palavras dos Racionais Mc's, em “Expresso da Meia-Noite” (2002), na periferia: “Álcool e droga 'tá ali, corre junto/A morte, a foice atrás de mais um assunto”. Esses elementos fazem com que a desunião ocorra e, por isso, “os crentes vão na vigília pra se salvar/ansiedade à espera de Jesus quando voltar”, porque o capitalismo se faz presente como um organismo que não tem fim, como um sistema que não será superado. Por isso, as pessoas vão buscar alternativas que aliviam os males da alma e tragam respostas espirituais para questões materiais que as incomodam.

Outro fator de destaque também é a frase “o que os ser humano é capaz você não acredita”, isto porque o ser humano é capaz de coisas inimagináveis para sobreviver, assim como o capitalista, o burguês e o estado burguês, são capazes de fazer coisas inimagináveis para lucrar, porque acima de tudo, acima da vida, o capital quer o lucro. É por isso que, no trecho “o que o ser humano é capaz você não acredita”, da música “Expresso da Meia-Noite”

(Racionais Mc's, 2002), revela-se a crueldade desse sistema: pelo lucro, o capital é capaz de destruir famílias. Ainda na mesma faixa, é dito “famílias destruídas pela maldade, criança sem pai vai ser o que mais tarde” e “Famílias vem, famílias vão, fugindo da morte, fugindo da prisão, a vida do fundão é desequilibrada”, frases que evidenciam como essa lógica perversa atua diretamente sobre os vínculos familiares. E qual é essa maldade, qual essa lógica perversa? A maldade não se resume à violência física, direta ou pontual. Trata-se da violência estrutural produzida pelo próprio sistema capitalista, pela exploração burguesa da mão de obra do proletariado brasileiro. Essa é a verdadeira violência que dilacera famílias, essa violência gera pais esgotados física e emocionalmente, cheios de frustrações, que muitas vezes recorrem a entorpecentes para anestesiar a dor, cria crianças e jovens vulneráveis à ausência dos entes queridos em casa, produz vítimas de uma polícia violenta, que age seletivamente nas periferias. Essa violência sistêmica, disfarçada de normalidade, é contínua, silenciosa e devastadora. É essa realidade que o rap denuncia com complexidade e coragem. Algo que ilustra muito bem o dito acima, pode ser observado nas falas de Lowy (1999, p. 67), dentro do livro “Os sentidos do trabalho”, de Ricardo Antunes (2009, p. 172), neste mundo moderno opera-se a

[...] quantificação venal da vida social. O capitalismo, regulado pelo valor de troca, pelo cálculo dos lucros e pela acumulação de capital, tende a dissolver e a destruir todo valor qualitativo: valores de uso, valores éticos, relações humanas, sentimentos. O ter substitui o ser, e subsiste apenas o pagamento à vista – o cash nexus, segundo a célebre expressão de Carlyle que Marx utiliza.

Em outros termos, no sistema em que vivemos “A produção de mais-valor, ou criação de excedente, é a lei absoluta desse modo de produção” (Marx; Engels, 2017, p. 841), vivemos um mundo que tem a extração de mais valor como lei absoluta e assim sendo os valores começam a se modificar, o mundo passa a ser muito mais sobre a quantidade, o quanto custa, do que sobre a qualidade e o quanto algo pode ensinar. O poder começa surgir com a fortuna e a ganância e por consequência reger diversas relações e interações humanas. Pela primeira vez na história, parafraseando Ricardo Antunes (2009), o modo de produção capitalista foi o primeiro a estabelecer uma lógica de funcionamento que não tem como prioridade as necessidades reais da sociedade. Diferente dos sistemas anteriores, que estruturavam a produção com foco na manutenção e reprodução da vida humana, o capitalismo instituiu um modelo orientado para sua própria expansão e valorização, ignorando as demandas essenciais para a reprodução social da humanidade.

Desse modo, é necessário pensar em uma lógica social, em um modelo de sociedade que considere todos os saberes, sejam eles acadêmicos ou não e, munidos desses

conhecimentos, orientar o modo de produzir a vida para a satisfação das necessidades humanas coletivas. É preciso abandonar o apego absoluto ao acúmulo e ao lucro, que apenas individualiza e afasta os sujeitos. Torna-se urgente pensar um mundo “[...] além do capital como controle do metabolismo social [...]” (Mészáros, 1995, p. 492), um mundo em que as pessoas não tenham valor de uso e que sentimentos não possuam valor de troca, um mundo onde as conquistas medicinais e tecnológicas sejam socializadas e não vendidas a quem possa pagar, é preciso o fim da forma privada de produzir a vida.

Então, pensando em uma perspectiva educacional, o rap e outros saberes populares se fazem imprescindíveis para mudar o modelo neoliberal de pensar e se fazem imprescindíveis para o combate ao racismo, isto porque para Almeida (2019, p. 64) “[...] Raça e racismo são produtos do intercâmbio e do fluxo internacional de pessoas, de mercadorias e de ideias, o que engloba, necessariamente uma dimensão afro-diaspórica” e, assim, “não se esgota na racionalidade iluminista europeia, no Estado impessoal e nas trocas mercantis [...]”. Por isso, o combate ao racismo e a desnaturalização de certas teorias raciais que se fazem presentes desde o século XIX, passa pela abertura dos muros acadêmicos aos conhecimentos anticoloniais e antirracistas desenvolvidos por pessoas das mais diversas origens que devido exatamente a própria estrutura societal, não puderam se fazer ouvidos ou terem os conhecimentos registrados para as próximas gerações. Como demonstrado por Almeida (2019, p. 64)

A compreensão do mundo contemporâneo está ligada à compreensão da diáspora africana, ou seja, do modo com que a África se espalhou pelo mundo. De tal sorte que, no Brasil, a compreensão do racismo e a possível configuração de estratégias de luta antirracista dependem de um olhar para a América, para África e para a formação do fluxo de pessoas e ideias em âmbito internacional.

Em termos distintos, para combater o racismo, seja pela luta organizada ou pelos coletivos, pela música ou pela educação, é necessário estar atento, é “preciso se ligar”, para a maneira que o povo se expressa; isso porque, nas formas de se expressar, como no rap, por exemplo, estão ali expostas angústias, frustrações, dificuldades materiais e físicas. Pelo rap e demais conteúdos ligados à diáspora africana, é possível levar o próximo a aprender sobre si e sobre o mundo, pois a arte periférica é aquela que traz consigo coisas que a acadêmica não consegue, exatamente por não seguir certos protocolos que às vezes engessam o conhecimento. Como bem diz Gomes (2025)

[...] as músicas, letras e versos profundamente conectados ao mundo da periferia extrapolam seus limites. Chegaram até aqui — à Universidade Estadual de Campinas — e a muitas outras instituições. Reeducam a própria universidade e sua organização. Desafiam o conhecimento disciplinar de forma indisciplinada, promovendo a construção de uma consciência política entre adolescentes, jovens e adultos — negros e não negros — das camadas populares e médias da sociedade.

Ou seja, o rap é educador quando conectado ao mundo periférico, quando desafia os paradigmas já postos. O rap é educador quando usado como ferramenta didática para gerar o choque entre tese e antítese de maneira que construa novas sínteses que vão gerar consciência política, tanto dos/as jovens quanto dos/as adultos/as, tanto dos/as negros/as quanto dos/as brancos/as, tanto dos/as periféricos/as quanto de outros indivíduos fora das periferias.

Portanto, o rap é/pode ser ferramenta de educação porque, em suas canções, desvelam-se discursos ideológicos que sustentam falácias como a teoria das três raças, a harmonia racial brasileira e o ideal de branqueamento. Com letras potentes, traz conteúdo histórico e político que escancara o racismo, as contradições do capitalismo e sua violência, por meio de seus versos, o rap, quando consciente, questiona o papel do Estado, da política, do sistema jurídico, da cultura elitista, das mídias e da educação.

Em resumo, o movimento Hip-Hop, com todos os seus elementos, aqui em destaque o ritmo acompanhado de poesia, tem, por meio das denúncias à burguesia, ao Estado burguês e à ideologia burguesa dominante, o intuito não apenas de expor e informar sobre o cotidiano periférico e o sistema falido que os cerca. Na realidade, carrega consigo a ideia de manter a esperança em um mundo mais justo e igualitário. A denúncia, nesse contexto, não serve apenas para apontar os erros, mas também para indicar possibilidades de construção e transformação da sociedade, voltadas para o bem coletivo. O Hip-Hop acende fagulhas de ânimo e esperança ao mostrar que é possível transformar a realidade. Demonstra que é no solo do cotidiano que se constrói a resistência e, por consequência, a luta por uma sociedade pensada não nas elites ou no mercado, mas no povo.

Por fim, o rap é o que Gomes (2025) chama de “uma resistência transgeracional”. Seja nos palcos, nos morros, nos centros da burguesia ou nos bairros proletários, seja em manifestações políticas, com a intencionalidade certa, o R-A-P se manifesta e reverbera como um discurso informativo, transformador e emancipador.

Em síntese, assim como a educação, o rap, dentro de um sistema que não oferece escapatória nem perspectiva de vida aos/às mais vulneráveis, pode configurar-se como uma válvula de escape, capaz de não apenas expressar a realidade, mas transformá-la.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho foi construído levando em consideração as condições históricas, políticas, econômicas e sociais nas quais está inserido seu objeto de estudo. Nele, buscou-se apresentar diferentes compreensões sobre o fenômeno do racismo brasileiro, abordando tanto sua inserção em terras brasileiras quanto às formas pelas quais a população negra trabalhadora e periférica se organizou para combatê-lo. Destacam-se, nesse contexto, estratégias de luta baseadas em saberes ancestrais e materiais, que possibilitam, por meio de ferramentas desenvolvidas por esses mesmos povos, como o rap, uma contribuição significativa para a formação humana e o enfrentamento do racismo.

Ao longo deste trabalho, buscou-se compreender o racismo no Brasil a partir das teorias raciais desenvolvidas nos séculos XIX, XX e XXI, refletindo sobre suas implicações para os projetos de formação humana e as possibilidades de resistência. Partindo do reconhecimento de que os/as negros/as brasileiros/as foram historicamente privados de direitos fundamentais, como o acesso à educação, e foi possível evidenciar que, mesmo diante de um cenário de exclusão e violência, essa população construiu, ao longo do tempo, formas de enfrentamento, organização coletiva e produção de conhecimento, tanto nos espaços institucionais quanto fora deles.

O objetivo principal desta dissertação, que consistia em analisar as teorias raciais formuladas entre os séculos XIX e XXI, compreendendo suas implicações para os projetos de formação antirracista no Brasil contemporâneo, bem como investigar o papel do rap, enquanto expressão do movimento Hip-Hop, como instrumento pedagógico e de leitura crítica do cotidiano, foi plenamente alcançado. Para tanto, mobilizou-se um conjunto sólido de referências teóricas, como Lilia Schwarcz (1993), Silvio Almeida (2019), Muniz Sodré (2023), Nilma Lino Gomes (2025) e Racionais Mc's (2002), entre outros autores fundamentais. O trabalho também foi guiado por quatro objetivos específicos: o primeiro é realizar uma análise das principais teorias raciais elaboradas pela intelectualidade brasileira ao longo da história; o segundo é explicitar as convergências e divergências entre os/as autores/as quanto à luta antirracista; o terceiro é identificar o papel do rap na construção de uma leitura crítica da realidade e na articulação entre raça e classe; e o quarto é demonstrar como as narrativas do rap dialogam com as formulações teóricas de Silvio Almeida e Muniz Sodré sobre o racismo no Brasil.

O percurso desta dissertação permitiu a análise das principais teorias raciais elaboradas pela intelectualidade brasileira, com ênfase nas formulações dos séculos XIX ao XXI. A leitura

dessas teorias revelou como o pensamento racial brasileiro foi, historicamente, tensionado por projetos que reforçavam a inferiorização da população negra e nativa, como o darwinismo social, a medicina legal, a frenologia, entre outros. Esses projetos tratavam as pessoas negras como causadoras de doenças e os/as mestiços/as como um mal do país, tornando-os/as vilões/vilãs da vulnerabilidade social da nação, no sentido de o Estado, de forma direta e indireta, imputar à população negra a responsabilidade pela própria pobreza e miséria, ignorando séculos de escravização em território nacional.

Neste sentido, as teses raciais de Spencer, Gobineau, Cesare Lombroso, Francis Galton etc., baseados em teorias como o darwinismo social, criaram teses racistas sobre os/as negros/as, nativos/as e, principalmente, mestiços/as. A segregação racial passa a ter “embasamento científico”, ganha *status* de “ciência”, e a ideia de degeneração racial torna-se popular. Dizia-se que as pessoas estavam fadadas a se degenerar de acordo com os genes que carregavam, genes de pessoas negras e nativas eram vistos como ruins, que enlouqueciam ou levavam ao cometimento de crimes. O poligenismo e os determinismos sociais estavam em alta, sendo o caminho seguido por muitos cientistas. A medicina legal identificava problemas e deficiências a partir da raça.

Esse discurso contrastava, paralelamente, com outras iniciativas mais voltadas para o naturalismo e para a exaltação da “exoticidade” da população nativa, preta e mestiça. Essas abordagens, muitas vezes fetichistas e racistas, despertaram o interesse estrangeiro sobre o Brasil, ao mesmo tempo em que buscavam “valorizar” certas contribuições culturais, intelectuais e sociais desses grupos, ainda que de forma superficial e instrumentalizada. Outro fator que se soma a todo esse contexto, toda a luta empreendida pela população negra e suas resistências nos quilombos, nas favelas e nos morros, para continuar existindo em meio ao caos e à violência cotidiana. Como afirma Lilia Schwarcz (1993), tudo isso, essa mistura à maneira brasileira, contribuiu para o espetáculo racial brasileiro, para o país ser o espetáculo das raças.

Uma lição fundamental que os estudos sobre as questões raciais no Brasil do século XIX nos ensinam é que o racismo é, antes de tudo, uma teoria. Como toda teoria, ele passou por diversos refinamentos e reformulações, inclusive, e especialmente, dentro da própria academia e das instituições de poder. O racismo não surgiu apenas como prática social violenta, mas como uma construção teórica, com pretensão científica, que foi se aperfeiçoando ao longo do tempo até se tornar o fenômeno complexo e difícil de combater que conhecemos hoje.

A Academia brasileira, seja nos campos da medicina, do direito, da biologia, do jornalismo, da história, da geografia ou de outros domínios do saber, contribuiu significativamente para a super estruturação do racismo no campo ideológico nacional. No pós-

abolição, em especial, a universidade brasileira configurou-se como um verdadeiro berçário de experimentações e discursos que alimentaram e sofisticaram o pensamento racista. Funcionou, nesse sentido, como um laboratório ativo de legitimação do racismo, ajudando a consolidá-lo como base interpretativa da realidade brasileira.

Independentemente de se considerar o racismo, hoje, como uma “forma social escravista”, como propõe Muniz Sodré (2023), ou como uma “engrenagem do capital”, conforme defende Silvio Almeida (2019) ao falar de racismo estrutural, é importante reconhecer que ambos os modelos têm como fundamento ideias que foram gestadas no século XIX e, em alguns casos, até antes. Doutrinas como o determinismo biológico, o poligenismo e o evolucionismo racial forneceram o arcabouço teórico para a construção de uma lógica de exclusão que se atualiza continuamente, sustentando práticas discriminatórias até os dias de hoje.

De toda forma, os estudos raciais do século XIX, com todas as suas contradições, serviram como base teórica significativa para aquilo que viria a ser aprofundado nos séculos seguintes, especialmente nas formulações contemporâneas de Muniz Sodré (2023) e Silvio Almeida (2019). Embebidos nas fontes do passado, esses autores teceram reflexões profundamente assertivas sobre o fenômeno do racismo no Brasil, destacando, entre outros pontos, a importância dos saberes não institucionais e não formais como aliados fundamentais no combate ao racismo estrutural e institucional.

Tendo sido feita análise dos dois livros, “O Fascismo da Cor” e o “Racismo Estrutural”, foi possível notar que os autores têm visões distintas sobre o mesmo fenômeno social que é o racismo. Sodré (2023) acredita que o racismo não pode ser estudado por meio de uma perspectiva de classe, por isso propõe uma reflexão filosófica acerca do fenômeno, que abarca as questões culturalistas. Na realidade sócio filosófica epistemológica, propondo uma mudança na razão, na maneira de pensar o mundo e compreender a sociedade.

Na visão de Muniz Sodré (2023), para combater o racismo e criar soluções sobre as ações racistas, é necessário que o cientista se atente ao mundo da razão, mas não deixe de conectar com o mundo do espírito, o mundo do sensível. Para ele é neste campo, do místico e dos sentimentos que se definem muitas das ações dos indivíduos no cotidiano, para o Sodré é preciso criar “uma via filosófica capaz de contornar a dicotomia entre a Lógica e o Espírito”, o cientista não pode seguir as normas conservadoras do positivismo acadêmico, pois elas criam paredes entre os diversos tipos de conhecimento. É preciso se aproximar afetivamente daquilo que é pesquisado, criar uma espécie de “ecologia cognitiva” em que a mistura de saberes

iletrados e letrados possam se somar de maneira que nos aproximemos do fenômeno estudado de forma racional e afetiva.

Inclusive, Sodré (2023) afirma que a discriminação racial não é simplesmente um fenômeno, é uma forma; a forma social escravista, que age independentemente dos sistemas políticos e econômicos; a forma social escravista configura-se como um parente próximo dos fascismos, na realidade, ela é um tipo de fascismo, um fascismo com pessoas de cor. Fascismo de cor, este, que se infiltra nas instituições trazendo consigo anacronismos e retropias de um passado escravocrata, que afeta a compreensão das pessoas brancas sobre os/as negros/as, gerando medo, transfiguração, ambiguidade, negação, transfigurações e outros inúmeros sentimentos negativos.

Esta forma social escravista, esse fascismo da cor somente poderá ser superado quando o distanciamento entre lógica e espírito acabarem, quando costurarmos de maneira universal todas as maneiras de interpretar o mundo, respeitando os conhecimentos de povos colonizados, retirando o europeu e sua ciência da centralidade. Mediante uma abordagem transcultural, formaremos cognitivamente mentes que possam entrar no campo dos signos, sentimentos e linguagens, somente gerando indivíduos que estudem as relações místicas e os sentimentos formados por todas as coisas que a ciência europeia não leva em consideração, poderemos chegar à “verdade afetiva”. É preciso, nas escolas, ensinar além do estatístico e das macros interpretações, é preciso ensinar aos/às profissionais de ensino outras racionalidades voltadas para os afetos e sentimentos na intenção de ressignificar símbolos de culturas negras e nativas que já foram estereotipadas pelo racismo.

Já para Silvio Almeida (2019), não existe uma forma social escravista, que sobreviveu a escravização e hoje se instala nas instituições sociais, o que existe é um modo capitalista de produzir a vida que adaptou o racismo como ferramenta de poder para tornar possível explorar ainda mais determinados grupos sociais. Para ele, o racismo não está somente em atos individuais, ou institucionais, o racismo faz parte da estrutura social em que vivemos, o racismo e a racialização de indivíduos se dão através do poder do Estado, que por sua vez é pautado em uma racionalidade Neoliberal de superexploração, que faz com que o Estado se configure em um Estado racista que detém o poder por meio não somente da força, mas de maneira mais sofisticada: com a manutenção da vida, no caso um Estado biopolítico.

O Estado biopolítico surge com a complexidade que pede o sistema econômico vigente (o capitalismo) e tem por característica a manutenção da vida para poder explorá-la por mais tempo, então, a uma parte da classe trabalhadora é dado acesso à saúde, educação, alimentos e outras demais necessidades básicas, para que a elite dominante burguesa tenha condições de

usá-los como peças para gerar cada vez mais lucro e por mais tempo, já que, com necessidades básicas atendidas, a expectativa de vida dos/as trabalhadores/as aumenta, aumentando o seu tempo de validade para o capital. Entretanto, o sistema capitalista de produção não lucra somente com a manutenção da vida, como com a manutenção da morte; uma parte da classe trabalhadora é jogada constantemente para a morte, pelo abandono e pela violência estatal, que nega todos os requisitos básicos para uma determinada parcela da classe trabalhadora. Essas políticas de ausência e violência que geram a morte ou a exposição constante a ela são chamadas de necropolíticas.

As necropolíticas são utilizadas pela elite branca dominante como ferramenta para causar divisão dentro da classe trabalhadora e acirrar ainda mais a competição entre pobres, promovendo uma lógica de “pobres contra pobres”. Esse processo impede a organização de classe e dificulta qualquer reflexão coletiva voltada à transformação social ou à reivindicação de direitos. É exatamente nesse ponto que o racismo entra como peça central. O racismo, mais precisamente, a racialização dos indivíduos não brancos, opera como um mecanismo de desumanização, sua função é animalizar determinados grupos étnicos, de modo a justificar e intensificar a exploração de seus corpos e territórios com crueldade, sem gerar comoção ou repulsa significativa, nem mesmo entre os próprios oprimidos ou entre aqueles que se acham semelhantes à elite dominante. Segundo Almeida (2019), a racialização dos africanos, asiáticos, nativos americanos, dentre outros considerados como ‘minorias’, só ocorreu por conta do colonialismo, para que, através do racismo, o extermínio e a exploração de determinados povos fossem mais facilmente aceitos.

Portanto, o racismo estrutural, segundo Almeida (2019), caminha lado a lado, anda de mãos dadas, com o sistema capitalista. Trata-se de uma ferramenta política e histórica de dominação, cuja função é favorecer a exploração da força de trabalho racializada, contribuindo para a maximização da extração de mais-valia e, consequentemente, do lucro. Para combater o racismo estrutural, não basta apenas propor políticas públicas antirracistas ou se organizar em movimentos sociais, embora essas ações sejam fundamentais. É também necessário entrar em contato com os estudos anticolonialistas, sobretudo aqueles produzidos por grupos étnicos que foram historicamente racializados e explorados pelo sistema capitalista. Isso não implica desconsiderar os conhecimentos científicos anticolonialistas oriundos da tradição europeia, mas sim ampliar o campo de análise para incluir outras epistemologias, enraizadas em experiências concretas de opressão e resistência. Pensar um novo modelo de sociedade, que não tenha o lucro e a exploração como princípios organizadores, só se torna viável por meio de uma análise materialista, histórica e dialética da realidade cotidiana.

É por meio da apreensão dos conhecimentos anticolonialistas e antirracistas produzidos por povos historicamente colonizados que se torna possível imaginar e construir uma sociedade mais justa. Entre os elementos fundamentais para o enfrentamento do racismo estão a consciência de classe, a união da classe trabalhadora, o respeito às diferenças étnico-raciais e de gênero, bem como a valorização de saberes científicos não europeus. Acima de tudo, é imprescindível compreender o racismo como uma engrenagem inseparável do capitalismo, seus vínculos não são casuais, mas estruturais. Interpretar o racismo como “irmão siamês do capitalismo” é reconhecer que a luta antirracista também deve ser, necessariamente, anticolonialista.

Em síntese, ambos os autores escrevem com o mesmo propósito: a superação do racismo e a construção de um novo modelo de sociedade. Suas concepções aproximam-se ao compreenderem o racismo tanto em nível individual quanto institucional. Para ambos, esse fenômeno resulta na animalização de sujeitos racializados, na folclorização de suas culturas e crenças, bem como na reprodução de preconceitos, estereótipos e discriminações raciais que causam danos físicos e psicológicos, podendo, inclusive, conduzir ao extermínio e à dominação desses grupos. Entretanto, os autores divergem quanto à forma de abordar o racismo e suas consequências em uma perspectiva mais ampla. Para Almeida, o racismo é estrutural e está intrinsecamente ligado ao capitalismo, funcionando como um de seus pilares fundamentais. Já para Sodré, o racismo manifesta-se como uma forma social escravista que sobreviveu à abolição da escravidão e persiste independentemente do sistema econômico vigente.

Ambos os autores reconhecem a importância da formação antirracista para o desenvolvimento humano. No entanto, divergem quanto aos caminhos para sua efetivação. Silvio Almeida defende que a superação da questão racial e o ensino do antirracismo devem partir da consciência de classe e do acesso a conhecimentos anticolonialistas. Já Muniz Sodré propõe que esse processo se dê por meio de saberes não apenas científicos, mas espirituais, culturais e afetivos, capazes de promover uma aproximação sensível entre os indivíduos, de modo que consigam se reconhecer no outro. Para Almeida (2019), esse elo se estabelece por meio do reconhecimento coletivo enquanto classe social trabalhadora, como elo entre as etnias. Para Sodré, o elo entre indivíduos ocorre pela partilha simbólica e emocional entre os sujeitos, para que possam chegar à “verdade afetiva”.

Portanto, embora concordem quanto à importância do reconhecimento dos saberes produzidos pelos povos colonizados, por mais que haja convergência no que diz respeito à valorização e incorporação dos saberes exterritoriais (Sodré, 2023) ou dos saberes amefricanos, (González, 1988 *apud* Almeida, 2019) ainda que vejam a ciência como forma de enfrentamento

dos conflitos sociais, os autores divergem nas formas de analisar o fenômeno do racismo. Porém, seja com uma mudança de epistemologia de racionalidade ou através da consciência de classe, é fundamental colocar em pauta a discussão do racismo como um dos principais problemas da nação brasileira.

Neste sentido, o que se pode extrair dos dois autores e dos demais citados nesta dissertação é que o racismo deve ser levado em consideração em todos os tipos de debate e em todas as instituições. É fundamental que a sociedade o reconheça como um problema central, pois, se negligenciado ou posto em plano secundário, ele se fortalecerá e jamais será efetivamente combatido. Então, para que a ciência avance, para que a educação antirracista obtenha sucesso, para que possa ser proposta uma formação humana de qualidade, é preciso tomar o fenômeno da discriminação racial como pauta central em todos os debates nos maiores números de áreas do conhecimento possíveis, usando como base os conhecimentos dos povos colonizados, para aprimorar a luta anticolonial e a luta antirracista. Pois, somente pela junção de conhecimentos e da quebra de paredes acadêmicas é que se constrói uma formação humana de qualidade.

Baseado em todo o conteúdo já exposto, e respeitando a ideia de quebrar os muros da Academia, é imprescindível destacar a importância do rap. Para Gomes (2025), é o rap que, por meio das batidas, desvela os discursos ideológicos que sustentam a falsa harmonia racial no Brasil e o ideal do branqueamento. Suas letras fortes, conscientes e consistentes escancaram o racismo, o capitalismo e suas violências. Para Mano Brown (2024), o rap é lutar pelo direito de festejar, festejar os direitos de lutar, é a música de quem luta pela vida. Já para Emicida (2012), o rap é e sempre será o dedo na ferida, aquele que denuncia por meio da batida, que se opõe às leis burguesas e combate ao racismo. Aquele que evidencia discursos contraditórios e evita combates sangrentos entre os seus iguais.

O rap e seu movimento (Hip-Hop) podem, sem dúvidas, ser uma ferramenta para a análise do racismo em sua perspectiva estrutural. Porém, como afirmou DJ KL Jay (2025), ao receber o título de *doutor honoris causa* pela Unicamp, o rap (Hip-Hop) também pode ser uma ferramenta de encontro espiritual, um acontecimento espiritual que promoveu o resgate de pessoas negras ao redor do mundo, recuperando a história e a música dos marginalizados por diversas décadas através dos samples. Além de evidenciar, por meio do som, líderes negros que sofreram, e ainda sofrem, silenciamentos, como Malcolm X e Marcus Garvey. Essa perspectiva vai totalmente ao encontro da visão de Muniz Sodré (2023), quando este fala sobre a “verdade afetiva”, uma aproximação afetiva entre negros/as ao redor do mundo.

Nesse cenário, o rap destaca-se como uma importante ferramenta de leitura crítica da realidade. Enquanto expressão cultural do movimento Hip-Hop, ele se constitui como um espaço de denúncia, reflexão e produção de saberes, sobretudo entre a juventude periférica. As letras de rap problematizam as desigualdades raciais e sociais, evidenciam a violência do Estado, denunciam o racismo estrutural e institucional, e afirmam a identidade negra como potência. Com isso, o rap contribui não apenas para a formação de consciência crítica, mas para a articulação entre as dimensões de raça e classe, operando como instrumento pedagógico que conecta teoria e vivência.

Em outros termos, as narrativas do rap dialogam de maneira significativa com as teorias de Silvio Almeida e Muniz Sodré. Ao traduzir em linguagem poética e direta as experiências do racismo cotidiano, os artistas do rap incorporam elementos das análises estruturais e institucionais propostas por esses pensadores. Suas rimas muitas vezes denunciam o sistema capitalista e a exclusão que ele perpetua (como propõe Almeida), ao mesmo tempo em que evidenciam a violência institucional e a reprodução do racismo nas práticas sociais (como destaca Sodré). Dessa forma, o rap se insere no campo das epistemologias insurgentes e populares, contribuindo para o debate teórico e para a construção de práticas educativas antirracistas.

“O rap traz consciência de si, de um coletivo, fortalece a autoestima, politiza e dá sentido às vidas desprezadas pelas elites e negligenciadas pelo Estado. Ressignifica a experiência das periferias, ajudando a construir subjetividades que se enxergam também como potência e efervescência de vida” (Gomes, 2025). Em outros termos, ao mesmo tempo em que entretém, o rap educa, questiona e propõe, fazendo com que seus versos se tornem também textos pedagógicos e intervenções no debate público. Assim, ele assume um papel central na construção de um saber insurgente, que dialoga com os projetos de formação antirracista e atuam como aliado na produção e transmissão do conhecimento, assim como a escola.

Parafraseando a música “Capítulo 4, versículo 3”, dos Racionais Mc’s, o rap, quando utilizado de forma crítica, pode assumir diferentes formas e funções: pode ser sádico, trágico, angelical ou mágico; pode ser revolucionário, insano ou marginal; pode ser antigo e moderno ao mesmo tempo. Ele narra com precisão o que ocorre nas fronteiras infernais entre as classes sociais, revelando realidades negligenciadas pela grande mídia e pelo discurso hegemônico. O rap pode ser imprevisível como um ataque cardíaco, trazendo informações de modo violentamente pacífico. Quando comprometido com as causas sociais, torna-se uma ferramenta verídica de denúncia e conscientização. Assim, por meio do raciocínio, sabotagem e abala o sistema nervoso e sanguíneo do monstro em constante expansão, chamado capitalismo.

Em confluência, com o dito, parafraseando, Tessarin (2021) o rap estabelece uma forte identificação com o povo preto da periferia por carregar consigo o orgulho negro e a valorização da identidade em meio à marginalização. Em contextos marcados pela violência, pela falta de acesso a direitos básicos e pela constante negação de dignidade, o rap surge como uma forma de alívio emocional e distração, mas também como um canal potente de reflexão crítica sobre o cotidiano e as desigualdades que cercam as periferias. Mais do que um estilo musical, o rap assume um papel de resistência. Ele traz consigo o poder de libertar, de afirmar que o povo de cor não foi vencido pela repressão branca capitalista que buscou apagar suas raízes culturais e usá-los como objetos/animais de trabalho para a superexploração. Ao contrário, a cultura negra resistiu com a força ancestral e se expressou por meio de linguagens que enfrentam a lógica dominante, ameaçando as estruturas da cultura hegemônica com criatividade, consciência e insurgência.

Neste entendimento, as reflexões aqui apresentadas demonstram que a articulação entre as teorias raciais produzidas pela intelectualidade negra e os saberes construídos nas vivências cotidianas das periferias podem enriquecer e ampliar os horizontes da educação emancipatória. O rap, nesse cenário, não é apenas um reflexo das opressões, mas uma ferramenta de luta, que mobiliza afetos, ideias e práticas na construção de um projeto de sociedade mais justo. Ele permite que sujeitos historicamente silenciados se tornem narradores de suas próprias histórias e protagonistas de suas lutas, contribuindo de forma significativa para o debate sobre raça, classe e formação humana.

Então, retomar as teorias raciais entre os séculos XIX e XXI à luz das expressões culturais contemporâneas não é apenas um exercício de análise histórica, mas uma prática política comprometida com a transformação. Pensar a educação para além dos muros da escola e reconhecer o valor dos saberes produzidos nos territórios periféricos é essencial para a construção de um país que, de fato, enfrente o racismo em suas múltiplas dimensões. Em tempos de retrocessos sociais e de avanço de discursos excludentes, reafirmar a potência do rap e do pensamento negro é, também, reafirmar o compromisso com a justiça social e com a formação de sujeitos críticos e engajados.

Portanto, o rap, em meio a ideologias racistas e capitalistas que priorizam o ter em detrimento do ser, constitui, nas palavras de Síntese (2020), a “trilha sonora para o desencanto da ilusão”. A ilusão de enriquecer e se tornar um/a bilionário/a, a ilusão meritocrática que transforma o/a próximo/a em inimigo/a. Que, por meio do movimento Hip-Hop, articulado com a educação, seja possível pensar na construção de um novo mundo, numa nova ordem societária, mais justa e igualitária. Que sejamos a mudança, o pensamento que rompe com os

padrões estabelecidos e a expressão do espírito de coletividade capaz de promover o reconhecimento mútuo entre pessoas da mesma classe e raça. Que essa união se fortaleça na luta por melhorias concretas e por uma nova ordem societária, na qual todos tenham acesso a condições dignas de vida. E, para isso, é preciso acreditar que o rap crítico, consciente

[...] as músicas, letras e versos profundamente conectados ao mundo da periferia extrapolam seus limites. [...] Reeduquem a própria universidade e sua organização. Desafiam o conhecimento disciplinar de forma indisciplinada, promovendo a construção de uma consciência política entre adolescentes, jovens e adultos — negros e não negros — das camadas populares e médias da sociedade (Gomes, 2025)

Por fim, que este trabalho possa servir como referencial teórico para aqueles/as que acreditam na possibilidade de mudança e no poder transformador da educação. Ao utilizarmos o rap como ferramenta de combate ao racismo, que sejamos um foco de resistência, com o propósito de romper os moldes conservadores e engessados da Academia, de modo a inserir dentro dela ritmo, ciência e poesia, e promover o caminho inverso. É fundamental pensar em formas de fazer com que os conhecimentos críticos e revolucionários alcancem aqueles/as que, devido à lógica excludente do sistema neoliberal e suas condições sociais, não puderam acessar o ambiente acadêmico ou compreender sua linguagem complexa. Nesse sentido, o Rap é a ponte. O rap é o som!

REFERÊNCIAS

- ALENCASTRO, L. F. **O trato dos viventes**: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALMEIDA, S. L. Estado, direito e análise materialista do racismo. *In*: KASHIURA JUNIOR, C. N.; AKAMINE JUNIOR, O.; MELO, T. (org.). **Para a crítica do direito**: reflexões sobre teorias e práticas jurídicas. São Paulo: Outras Expressões; Dobra, 2015. p. 747-767.
- ALMEIDA, S. L. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. (Feminismos Plurais).
- ANTUNES, R. **Os sentidos do trabalho**: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2009.
- AZ IDEIAS PODCAST. **Mano Brown #120**. AZ Ideias Podcast, 6 mar. 2025. Vídeo (YouTube). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pRSjI0FMNgg>. Acesso em: 23 jul. 2025.
- BALIBAR, E.; WALLERSTEIN, I. **Race, class and nation**: ambiguous identity. Londres: Verso, 2010.
- BECKER, G. **Human capital**: a theoretical and empirical analysis, with special reference to education. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226041223.001.0001>
- BERCOVICI, G. A expansão do estado de exceção: da garantia da constituição à garantia do capitalismo. **Revista Internacional de Direito Público**, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 41-53, jul./dez. 2015. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/002790490>. Acesso em: 17 out. 2025. <https://doi.org/10.64537/ridp.v1i1.1145>
- BETHENCOURT, F. **Racismos**: das Cruzadas ao século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- BOGDAN, R.; BIKLEN, S. **Investigação qualitativa em educação**: uma introdução à teoria e aos métodos. Porto: Porto Ed., 1994.
- BOYER, R. **Teoria da regulação**: os fundamentos. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.
- CALDAS, C. **Teoria geral do Estado**. São Paulo: Ideias & Letras, 2018.
- CALDEIRA, T. P. R. A construção do medo e a criminalização da pobreza nas cidades brasileiras. **Novos Estudos**, São Paulo, n. 55, p. 155–176, nov. 1999.
- CASTORIADIS, C. **La Société bureaucratique**. França: Sandre (Du), 1972.
- CÉSAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Sá da Costa, 1978.
- CHADWICK, J. **Mandela**: longo caminho para a liberdade. Reino Unido; África do Sul: Videofilmes; The Weinstein Company, 2013.

CHAUÍ, M. Branqueamento e branquitude no Brasil. *In*: CCehmob/MG. **Racismo Institucional**: fórum de debates: educação e saúde. Belo Horizonte: Fórum de Debates, 2014. Disponível em: <http://www.cehmob.org.br/wpcontent/uploads/2014/08/caderno-racismo.pdf#page=5>. Acesso em: 4 ago. 2025.

CONSELHO FEDERAL DE SERVIÇO SOCIAL. **Assistentes Sociais no combate ao racismo**: vamos falar sobre racismo. 2020. Disponível em: <https://servicosocialcontraracismo.com.br/>. Acesso em: 28 jul. 2025.

COX, O. **Caste, class and race**: a study of social dynamics. Nova York; Londres: Modern Reader Paperbacks, 1970.

DARWIN, C. **A origem das espécies**. Tradução de Nelio Bizzo. São Paulo: Edipro, 2018. Disponível em: <https://www.iea.usp.br/eventos/eventos-procedimentos-e-normas/materiais-de-referencia/a-origem-das-especies/view>. Acesso em: 4 ago. 2025.

DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEMO, P. **Metodologia do conhecimento científico com Pedro Demo**. 2015. Pedro Demo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0>. Acesso em: 4 ago. 2023.

DESLANDES, S. F. **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. 26. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

DICIO. **Dicionário online de português**. Porto: 7Graus, 2024.

DOMINGUES, H. M. B.; SÁ, M. R.; CLICK, T. (org.). **A recepção do darwinismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2003. (História e Saúde Collection). Disponível em: <http://books.scielo.org/id/txc6/pdf/domingues-9788575414965.pdf>. Acesso em: 4 ago. 2025. <https://doi.org/10.7476/9788575414965>

DRUMOND JÚNIOR, M. Homicídios e desigualdades sociais na cidade de São Paulo: uma visão epidemiológica. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 63–81, fev. 1999. DOI 10.1590/S0104-12901999000100006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sausoc/a/WQb7T8Pnpb997Wn5Mr86wvj/?lang=pt>. Acesso em: 23 jul. 2025. <https://doi.org/10.1590/S0104-12901999000100006>

ECO, U. **O fascismo eterno**. Rio de Janeiro: Record, 2020.

EMICIDA. **Dedo na ferida**. Participação de Rafael Mike. Produção de Renan Samam. São Paulo: Laboratório Fantasma, 2012. 1 faixa sonora (3 min 51 s). Disponível em: <https://genius.com/Emicida-dedo-na-ferida-lyrics>. Acesso em: 6 ago. 2025.

FANON, F. **Em defesa da revolução africana**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1980.

FERNANDES, F. **Significado do protesto negro**. São Paulo: Expressão Popular; Perseu Abramo, 2017.

FIELDS, B. J. Ideology and race in american history. *In*: KOUSSER, J. M.; MCPHERSON, J. M. **Region, race, and reconstruction**: essays in honor of C. Vann Woodward. Nova York: Oxford University Press, 1982. p. 143-177.

FIELDS, B. J. Slavery, race and ideology in the United States. **New Left Review**, v. 1, n. 181, p. 95-118, may-june 1990. Disponível em: <https://newleftreview.org/issues/i181/articles/barbara-jeanne-fields-slavery-race-and-ideology-in-the-united-states-of-america>. Acesso em: 18 out. 2025. <https://doi.org/10.64590/cfe>

FLAUZINA, A. L. P. **Corpo negro caído no chão**: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FRAGA, C. Igrejas evangélicas de garagem proliferam nas periferias. **Extra Classe**, 6 jun. 2025. Disponível em: <https://www.extraclasse.org.br/geral/2025/06/igrejas-evangelicas-de-garagem-proliferam-nas-periferias/>. Acesso em: 26 jul. 2025.

FREYRE, G. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48. ed. São Paulo: Global, 2003.

GATTI, B. A. A pesquisa em Educação e o campo da formação de educadores: diálogos com Marli André. **Formação Docente – Revista Brasileira de Pesquisa sobre Formação de Professores**, Mariana, v. 13, n. 28, p. 47-56, 2021. DOI 10.31639/rbpfp.v13i28.546. Disponível em: <https://revformacaodocente.com.br/index.php/rbpfp/article/view/546>. Acesso em: 4 ago. 2025. <https://doi.org/10.31639/rbpfp.v13i28.546>

GATTI, B. A. Estudos quantitativos em educação. **Revista Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 11–30, 2004. DOI 10.1590/S1517-97022004000100002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ep/a/XBpXkMkBSsbBCrCLWjzyWyB/?lang=pt>. Acesso em: 4 ago. 2025. <https://doi.org/10.1590/S1517-97022004000100002>

GILROY, P. **O Atlântico negro**. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: UCAM, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.

GOLDBERG, D. T. **The racial state**. Oxford: Blackwell, 2002.

GONZALEZ, L. A categoria político-cultural da amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988. Disponível em: <https://institutoodara.org.br/public/gonzalez-lelia-a-categoria-politico-cultural-de-amefricanidade-tempo-brasileiro-rio-de-janeiro-v-92-n-93-p-69-82-jan-jun-1988b-p-69-82/>. Acesso em: 18 out. 2025.

GUIMARÃES, A. S. A. Depois da democracia racial. **Tempo Social**, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 276, nov. 2006. DOI 10.1590/S0103-20702006000200014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ts/a/sRV5LdxyBwDyxfB5fdnvFVN/?lang=pt>. Acesso em: 18 out. 2025. <https://doi.org/10.1590/S0103-20702006000200014>

HAMILTON, C. V.; KWANE, T. **Black power**: politics of liberation in America. Nova York: Random House, 1967.

HIRSCH, J. Forma política, instituições políticas e Estado – I. **Crítica Marxista**, Campinas, v. 14, n. 24, 2007. DOI 10.53000/cma.v14i24.19508. Disponível em: <https://econtents.sbu.unicamp.br/inpec/index.php/cma/article/view/19508>. Acesso em: 22 jul. 2024. <https://doi.org/10.53000/cma.v14i24.19508>

HIRSCH, J. **Teoria materialista do Estado**. Rio de Janeiro: Revan, 2010.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. IBGE. Censo 2022: católicos seguem em queda; evangélicos e sem religião crescem no país. **Agência de Notícias – IBGE**, 6 jun. 2025. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/43593-censo-2022-catolicos-seguem-em-queda-evangelicos-e-sem-religiao-crescem-no-pais>. Acesso em: 26 jul. 2025.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Brasil: 500 anos de povoamento**. Rio de Janeiro: IBGE, 2000.

GOMES, N. L. **Entrega do título de Doutor Honoris Causa aos Racionais MC's – Unicamp**. 6 mar. 2025. Vídeo (YouTube). Disponível em: <https://www.youtube.com/live/g-8a86yFvM0>. Acesso em: 23 jul. 2025.

JEUDY, H. P. **Fictions théoriques**. Coll. Manifestes. ÉD. Léo Scheer, 2003.

MARCONI, M. A; LAKATOS, E. M. **Metodologia do trabalho científico: procedimentos básicos, pesquisa bibliográfica, projeto e relatório, publicações e trabalhos científicos**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2006.

MARINI, R. M. **Dialética da dependência**. Petrópolis: Vozes; Buenos Aires: Clacso, 2000.

MARQUESE, R. B. As desventuras de um conceito: capitalismo histórico e a historiografia sobre a escravidão brasileira. **Revista de História**, São Paulo, n. 169, p. 223-253, jul./dez. 2013. DOI 10.11606/issn.2316-9141.v0i169p223-253. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rh/a/pX5jyBmYLQMTV4MMwfCdt5x/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 18 out. 2025. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i169p223-253>

MARTINELLI, M. L. Uso de abordagens qualitativas na pesquisa em Serviço Social. **O social em questão**, São Paulo, ano 11, n. 19, p. 31-44, 1994.

MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus; supervisão e notas de Marcelo Backes; prefácio à terceira edição de Alysson Leandro Mascaro. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, K. **O capital: crítica da economia política**. Livro I: O processo de produção do capital. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)**. Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. São Paulo: N-1, 2018.

MEIHY, J. C. S. B. **Manual de história oral**. São Paulo: [s. n], [s. d.].

MÉSZÁROS, I. **Para além do capital**: rumo a uma teoria da transição. Tradução de Paulo Cezar Castanheira e Sergio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.

MICHAELIS. **Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa**. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=a+priori>. Acesso em: 13 mar. 2024.

MINAYO, M. C. S. **O desafio do conhecimento**. 9. ed. São Paulo: Hucitec, 2006.

MOREIRA, A. J. **O que é discriminação?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

MOURA, C. **Dialética radical do Brasil negro**. São Paulo: Fundação Maurício Grabois; Anita Garibaldi, 2014.

MYRDAL, G. **An American Dillema**: the negro problem and the american democracy. Nova York; Londres: Harpers & Brothers, 1944.

NAVES, M. B. **A questão do direito em Marx**. São Paulo: Outras expressões; Dobra, 2014.

OLIVEIRA, E. **Cosmovisão africana no Brasil**: elementos para uma filosofia afrodescendente. Ibeca, 2003.

PIRES, E. **Valor e acumulação**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

RACIONAIS MC's. **Nego drama**. Nada como um dia após o outro dia [CD]. São Paulo: Cosa Nostra, 2002. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=u4lcUooNNLY>. Acesso em: 18 out. 2025.

RACIONAIS MC's. **Capítulo 4, versículo 3**. Sobrevivendo no Inferno. Faixa 3. Duração: 8:03. São Paulo: Cosa Nostra, 1997. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=OutOY_k_L0E. Acesso em: 7 ago. 2025.

RACIONAIS MC's. **Expresso da meia-noite**. Nada como um dia após o outro dia [CD]. São Paulo: Cosa Nostra, 2002. Disponível em: <https://genius.com/Racionais-mcs-expresso-da-meia-noite-lyrics>. Acesso em: 23 jul. 2025.

RACIONAIS MC's. **Fim de semana no parque**. Raio X Brasil [CD]. São Paulo: Cosa Nostra, 1993. Disponível em: <https://genius.com/Racionais-mcs-fim-de-semana-no-parque-lyrics>. Acesso em: 23 jul. 2025.

RACIONAIS MC's. **Racionais MC's 3 Décadas Ao Vivo – Show Completo**. YouTube, 2024. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=OutOY_k_L0E. Acesso em: 6 ago. 2025.

RACIONAIS MC's. **Vida Loka Pt. 2**. Nada como um dia após o outro dia [CD]. São Paulo: Cosa Nostra, 2002. Disponível em: <https://genius.com/Racionais-mcs-vida-loka-pt-2-lyrics>. Acesso em: 23 jul. 2025.

REICH, M. **Racism**: a political economic analysis. Nova Jersey: Princeton, 1981.

RODNEY, W. **Como a Europa subdesenvolveu a África**. Lisboa: Seara Nova, 1975.

SABOTAGE. **Na Zona Sul**. São Paulo: Cosa Nostra, 2000. 1 faixa (5 min). Disponível em: <https://genius.com/Sabotage-na-zona-sul-lyrics>. Acesso em: 8 ago. 2025.

SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças**. São Paulo: Companhia da Letras, 2014.

SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SÍNTESE. **Trilha para o Desencanto da Ilusão**. Volume 1, Amem. Brasil: Matrero Records, 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=bRe-zrpgp74&list=RDbRe-zrpgp74&start_radio=1. Acesso em: 7 ago. 2025.

SODRÉ, M. **O fascismo da cor: uma radiografia do racismo nacional**. Petrópolis: Vozes, 2023.

STEELE, C. M.; ARONSON, J. Stereotype threat and the intellectual test performance of african americans. **Journal of Personality and Social Psychology**, Estados Unidos, n. 69, p. 797-811, nov. 1995. Disponível em: https://greatergood.berkeley.edu/images/uploads/Claude_Steele_and_Joshua_Aronson,_1995.pdf. Acesso em: 18 out. 2025. <https://doi.org/10.1037//0022-3514.69.5.797>

STEPAN, N. **The hour of eugenics: race, gender, and nation in Latin America**. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

SUZART, M. S. **Jardim Ângela: do lugar mais violento do mundo a uma alternativa de inclusão social**. 2012. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em História, Sociedade e Cultura) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <https://www.sapientia.pucsp.br/handle/handle/30074>. Acesso em: 18 out. 2025.

TESSARIN, P. H. O. **“Sou um projeto de muitas outras pessoas e meus passos também são os deles”**: o rap como instrumento de reflexão sobre o cotidiano. 2021. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Serviço Social) – Universidade Federal de Uberlândia, Ituiutaba, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/34164>. Acesso em: 7 ago. 2025.

TOLEDO, J. R. A epidemia da violência. **Folha de São Paulo – Caderno Mais!** São Paulo, 22 set. 1996, p. 5. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/9/22/mais!/5.html>. Acesso em: 23 jul. 2025.

TRIVIÑOS, A. N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação: o positivismo, a fenomenologia e marxismo**. São Paulo: Atlas, 2010.

VALIM, R. **Estado de exceção: a forma jurídica do neoliberalismo**. São Paulo: Contracorrente, 2017.

VENTURA, R. **Escritores, escravos e mestiços: raça e natureza na cultura brasileira**. São Paulo, 1988. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/000728918>. Acesso em: 18 out. 2025.

WELCH, F. Education and Racial Discrimination. In: ASHENFELTER, D.; REES, A. R. (org.). **Discrimination in labour markets**. Nova Jersey: Princeton University Press, 1973.

WILLIAMS, R. **Cultura e materialismo**. São Paulo: Unesp, 2011.

WILSON, J. **Language & the pursuit of truth**. Reino Unido: Cambridge University Press, 1967.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

WOOD, E. M. **Democracia contra o capitalismo**: a renovação do materialismo histórico. Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2011.