



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
MESTRADO EM DIREITOS HUMANOS

HELENA BARRIGA MUTRAN KLÖPPEL

**UM CORPO QUE FALA: Os significados do corpo negro em Zélia Amador de Deus,
Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro**

Belém/PA
2025

HELENA BARRIGA MUTRAN KLÖPPEL

**UM CORPO QUE FALA: Os significados do corpo negro em Zélia Amador de Deus,
Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro**

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial para a conclusão do curso de Mestrado em Direitos Humanos do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará – UFPA, para a obtenção do título de Mestre em Direito, na linha de pesquisa Estudos Críticos do Direito.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Loiane da Ponte Souza Prado Verbicaro.

Belém/PA
2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD Sistema de
Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

-
- M993c Mutran Klöppel, Helena Barriga.
Um corpo que fala : Os significados do corpo negro em Zélia Amador de Deus, Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro / Helena Barriga Mutran Klöppel, . — 2025.
195 f. : il.
- Orientador(a): Prof^a. Dra. Loiane da Ponte Souza Prado Verbicaro
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-Graduação em Direito, Belém, 2025.
1. Significados do corpo negro no Brasil. 2. Interdições e Resistências. 3. Zélia Amador de Deus. 4. Lélia Gonzalez. 5. Sueli Carneiro. I. Título.

HELENA BARRIGA MUTRAN KLÖPPEL

**UM CORPO QUE FALA: Os significados do corpo negro em Zélia Amador de Deus,
Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro**

Dissertação de Mestrado submetida à apreciação da banca examinadora como requisito parcial para a conclusão do curso de Mestrado em Direitos Humanos do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará – UFPA.

Componentes da Banca Examinadora:

Prof^ª. Dr^ª. LOIANE DA PONTE SOUZA PRADO VERBICARO (Orientadora)
Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará - PPGD/UFPA

Prof. Dr. RICARDO ARAÚJO DIB TAXI (Avaliador Interno)
Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará - PPGD/UFPA

Prof^ª. Dr^ª. ZÉLIA AMADOR DE DEUS (Avaliadora Externa)
Superintendência de Políticas Afirmativas e Diversidade da Universidade Federal do Pará -
DIVERSE/UFPA

Prof^ª. Dr^ª. YARA ADARIO FRATESCHI (Avaliadora Externa)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas -
Filosofia/UNICAMP

Belém (PA), 19 de março de 2025.



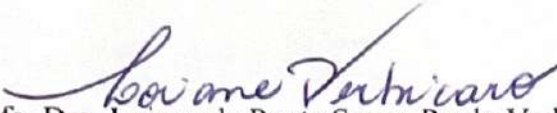
**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

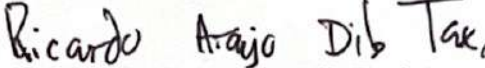
**ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE
HELENA BARRIGA MUTRAN KLÖPPEL
INTITULADA “UM CORPO QUE FALA: os
significados do corpo negro em Zélia Amador
de Deus, Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro”,
REALIZADA NO DIA 19/03/2025.**

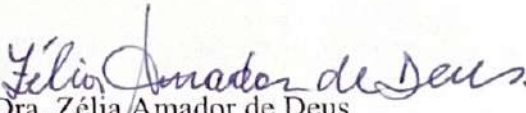
No décimo nono dia de março de dois mil e vinte e cinco, às nove horas, compôs-se a banca examinadora formada pelos(as) professores(as) doutores(as) Loiane da Ponte Souza Prado Verbicaro (Orientadora- PPGD/UFPA), Ricardo Araújo Dib Taxi (Membro Interno - PPGD/UFPA), Zélia Amador de Deus (Membro Externo - DIVERSE/UFPA) e Yara Adario Frateschi (Membro Externo -UNICAMP) para avaliar a defesa de dissertação de Mestrado de Helena Barriga Mutran Klöppel, intitulada “Um corpo que fala: os significados do corpo negro em Zélia Amador de Deus, Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro”, análise à luz do CPC/2015, à luz do que prescreve a Resolução nº. 3.359/2005 – CONSEPE/UFPA. A presidente da banca, Professora Loiane da Ponte Souza Prado Verbicaro, abriu os trabalhos, informando aos presentes e o candidato o procedimento do exame a ser efetuado, passando a palavra o discente para que, em quinze minutos, fizesse uma sintética exposição de seu trabalho para a banca e àqueles que assistiam ao ato acadêmico. Em seguida foi concedida a palavra aos demais membros da banca, para que cada um em trinta minutos arguisse ao candidato, tendo este respondido à arguição em igual tempo. Em seguida usou da palavra a Professora Doutora Loiane da Ponte Souza Prado Verbicaro, presidente da banca, para fazer seus comentários finais. Encerradas as arguições, a senhora presidente da banca solicitou ao candidato e às pessoas que se retirassem da sala para proceder à avaliação do discente. Após discussão, julgado o trabalho apresentado, foi permitido o reingresso do candidato e demais assistentes. Em seguida, a presidente da banca fez a leitura do parecer, considerando o candidato.

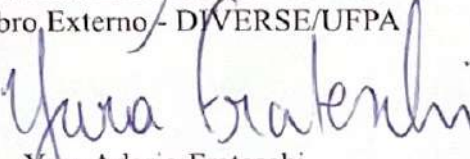
Aprovada

Belém, 19 de março de 2025.


Prof.ª. Dra. Lolane da Ponte Souza Prado Verbicaro
Orientadora - PPGD/UFGA


Prof. Dr. Ricardo Araújo Dib Taxi
Membro Interno - PPGD/UFGA


Prof.ª. Dra. Zélia Amador de Deus
Membro Externo - DIVERSE/UFGA


Yara Adario Frateschi
Membro Externo - UNICAMP



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO



PARECER DE BANCA EXAMINADORA - MESTRADO

DISCENTE: HELENA BARRIGA MUTRAN KLÖPPEL

TÍTULO: "UM CORPO QUE FALA: OS SIGNIFICADOS DO CORPO NEGRO EM ZÉLIA AMADOR DE DEUS, LÉLIA GONZALEZ E SUELI CARNEIRO".

PARECER

A banca examinadora ressalta a relevância e atualidade do tema, especialmente no campo do direito, com a abordagem das autoras, de modo amadurecido e competente. Texto bem escrito e com adequada articulação das referências teóricas e filosóficas. A banca atestou a qualidade do trabalho, recomendando o seu reconhecimento para o doutorado e que a pesquisa seja publicada.

PARECERISTA: Luciano Ribeiro

PARECERISTA: Thaís Araújo

PARECERISTA: Zélia Amador de Deus

PARECERISTA: Ricardo Araújo Drb Tax

PARECERISTA:

Belém, 19 de março de 2025.



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**



CRITÉRIOS DE AVALIAÇÃO

1. O trabalho tem desenvolvimento adequado? Identifica com clareza o problema a ser tratado e tem um desenvolvimento coerente com seus objetivos e resultados?
2. A base teórica utilizada apresenta imprecisões ou impropriedades em sua utilização?
3. O trabalho menciona e discute com propriedade os trabalhos de referência na área de estudo em que se enquadra, pertinentes ao assunto tratado?
4. O trabalho é inovador em sua área de estudo (seja pela novidade no tema ou pelo ângulo da questão exposta)?
5. O trabalho contém afirmações falsas ou incorretas sobre fatos, provas, evidências, fontes ou outras informações relevantes?
6. A metodologia utilizada é adequada para a obtenção de suas conclusões?
7. Os aspectos formais (bibliografia, notas bibliográficas, estruturação, etc.) permitem a perfeita compreensão das fontes?

CONCLUSÃO do parecer:

- Não aprovado.
- Aprovado, mas recomenda-se as alterações acima referidas.
- Aprovado.

Ao meu marido, Ricardo, pelo amor dedicado, cúmplice e cuidadoso comigo, sobretudo nas horas difíceis. Você sempre esteve presente, sendo o suporte que eu precisava para seguir em frente. À minha família pelo amor constante e apoio a todos os meus sonhos.

AGRADECIMENTOS

Investir tempo e dedicação consistente em uma pesquisa exige um nível de entrega pessoal que requer não apenas horas de trabalho, mas também uma disposição emocional e uma força psicológica perseverantes diante de inúmeros desafios que aparecem pelo caminho. O mestrado nos força encarar nossas insuficiências, sombras, medos e inseguranças de frente, sem muito tempo para elaborações. Nessas ocasiões, nossos piores monstros vêm nos visitar e é nesse momento que algumas pessoas estão lá para nos lembrar quem nós somos, para que nunca nos esqueçamos que se estamos ali é porque lutamos para ocupar aquele espaço, o qual deve ser honrado em nossa trajetória. Venho agradecer a todos que foram importantes na minha vida para que esse sonho se tornasse realizável.

Sei que não é comum endereçar palavras a si mesma nesses agradecimentos, entretanto, considero que a pessoa que mais convivi e tive que cuidar durante todo o mestrado foi comigo mesma. Por isso acredito ser importante começar lembrando das batalhas vencidas, das lições aprendidas, dos espaços novos que abri dentro de mim para que o novo chegasse. Reforço essa memória pessoal para nunca me esquecer de como foi importante fortalecer minha autoestima e não reprimir as lacunas emocionais que carrego em mim e que, por vezes, foram fonte de dificuldades. Por essas razões, agradeço a mim por toda superação de traumas que tive que enfrentar para conseguir retomar à minha pesquisa acadêmica e, sobretudo, pela coragem que consegui criar para ressonhar um sonho antigo, já esquecido dentro de mim, o de fazer o meu mestrado acadêmico e poder me tornar professora oficialmente, profissão que tanto admiro. Essa realização foi edificada com muita luta, choro, persistência, estudos que entravam pela madrugada, crescimento, amadurecimento e alegrias também, como as grandes conquistas são, transcendentais de limites e ambivalentes.

Agradeço com muito carinho à minha orientadora Prof^{ra}. Dr^a. Loiane Prado Verbicaro que, além de uma mentora e inspiração na pesquisa e na docência, se tornou uma amiga querida, aquela que sempre ressalta minhas potências, fortalece nossa confiança, acredita na minha competência e abre caminhos para que caminhemos juntas nos projetos, nos sonhos e nos trabalhos, no hoje e no porvir. Você foi a pessoa responsável por eu ter voltado a pesquisar, me apoiou sem nem me conhecer muito bem. Você espalha generosidade por onde anda e tem um faro fino para identificar talentos. No seu grupo de pesquisa, que hoje eu faço parte com muito orgulho, o FilPED, desabrochei e cresci na pesquisa: lá me preparei para viver esse momento de realização ao concluir meu mestrado. Foi, obrigada por todas as conversas, conselhos, orientação, compreensão, reconhecimento e carinho que você sempre teve por mim,

especialmente me encorajando a escrever. Hoje estou prestes a concluir o mestrado sob sua orientação, quanta honra. Sigamos juntas nessa caminhada da vida. Você marcou positivamente a minha história e eu nunca me esquecerei disso.

Agradeço fortemente à Thais, minha psicanalista pelas trocas no divã, pela escuta qualificada decisiva para que eu continuasse a minha jornada em direção a esse desejo antigo.

Agradeço, com o meu amor mais genuíno, ao meu marido Ricardo Klöppel, meu companheiro e amigo, parceiro de todos os momentos, amor de alma: obrigada por todo amor, amparo, cumplicidade e encorajamento nesse período desafiador de dedicação à pesquisa acadêmica em que estive ausente. Você estava lá ao meu lado, irrestritamente. Você foi o meu esteio e amparo antes e durante o mestrado. Obrigada por tudo.

Agradeço à minha família, meu suporte e razão de viver, em especial à minha mãe amada Ângela, a minha pessoa na vida, quem sempre me encoraja e faz acreditar que sou capaz de realizar tudo aquilo que almejo. Teu amor e cumplicidade me auxiliaram a construir a autoestima da mulher que me tornei, a cultivar a força que eu tenho dentro de mim. A conclusão desse mestrado é mais uma das realizações que quero viver com você ao lado.

Obrigada também ao meu irmão, Celsinho, um amigo sensível, dedicado, que me ajuda nos desafios diários, nos cuidados com a mamãe, que é meu confidente e companheiro. Não sei como seria a vida sem ti, sem o teu apoio, sem a tua inocência pura que anseia pela vida. Obrigada por tudo, de verdade.

Agradeço ao meu pai por todo o apoio irrestrito aos meus estudos na minha jornada estudantil, por cuidar da nossa família, por nunca nos faltar, sobretudo quando a vida nos testa. A cada ano que passa me reconheço mais em você, no jeito firme e teimoso, na retidão e na honestidade inarredável diante das situações da vida.

Obrigada à minha irmã Mônica pela amizade, pelos momentos felizes juntas e por ter me dado a chance de ser tia das minhas sobrinhas-filhas amadas, as minhas “dindas” Maitê e Luísa, raios de sol nos meus dias, que me lembram como a vida é boa e vale a pena ser vivida.

Agradeço aos meus sogros tão amados, Neusa e Antonio Klöppel, que foram incansáveis no apoio, nas longas conversas, nas orações dedicadas, no amor que sempre dedicaram a mim. Vocês, mesmo à distância, fizeram presença constante e foram muito importantes nesse período do mestrado. O brilho nos olhos de vocês quando eu contava os meus feitos eram os mesmos que pais dedicam a seus filhos, me sentia contemplada pelo carinho e reconhecimento do meu valor profissional.

Agradeço aos funcionários e amigos que me viram crescer, Vera, Maria, Ana, Edna e Chagas, que tanto me apoiam em nossas conversas, me dão suporte na rotina e cuidam da minha

mãe para que eu tenha tempo para pesquisar e trabalhar. Sem vocês, a vida no mestrado teria sido certamente mais difícil ou até inviável. O meu mais sincero agradecimento.

Agradeço às amigas e amigo de uma vida inteira que sempre me apoiaram em meus sonhos, que me conhecem bem e sabem o meu valor, com os quais sei que em minha ausência meu nome é honrado e celebrado: Tally Aranha, Larissa Duarte, Camila Thiers, Ana Caroline Greilich, Isabella Silva e Aderson Bohadana. Obrigada por serem meu suporte nos dias atribulados e respiro nos de flanação. Eu amo muito vocês.

Agradeço às minhas amigas do Grupo de Pesquisa “Filosofia Prática: investigações em Ética, Política e Direito” com as quais aprendi muito sobre pesquisa acadêmica feita com rigor científico e afeto. Nunca esquecerei nossas conversas, apoio recíproco e união fundamentais no percurso até o ingresso e durante o mestrado. Sei o quanto uma rede de apoio mútuo de parcerias virtuosas nos potencializam no nosso melhor na produtividade acadêmica, protegem a nossa saúde mental num ambiente tão competitivo e ainda desafiador para grupos vulnerabilizados como o nosso feito em sua maioria por mulheres. Com vocês, me sinto segura, feliz, valorizada e realizada nessa parte da minha vida. Obrigada a Paloma Sá, Adriana Simões, Juliana Machado, Giovanna Faciola, Thayná Monteiro, Ana Victoria Machado, Valeska Ferreira, Fádía Mauro e Anna Laura Maneschy. Em particular, Paloma, Drika e Ju foram amigas com as quais contei muito com palavras amigas, conselhos e trocas profundas. Vocês fizeram a diferença positiva na minha história acadêmica. Guardo nossas memórias com muito carinho.

Agradeço à professora Sandra Guimarães que, além de minha professora, foi uma grande amiga com a qual eu pude contar com o apoio, suporte e encorajamento nos momentos mais difíceis que enfrentei nessa caminhada. Nunca esquecerei todas as nossas trocas, carinho, consideração, zelo, afeto, colo amigo, admiração mútua, caronas depois da aula, publicação de artigos, momentos que me nutriram e fortaleceram. Você é um farol que ilumina por onde passa com sua simplicidade, luz e brilhantismo. Te admiro muito. Obrigada por ser uma amiga tão especial. Vamos juntas que ainda tem muita vida lá fora à nossa espera.

Agradeço à professora Yara Frateschi pela leitura dedicada ao meu projeto de qualificação. Seus comentários foram determinantes para eu mudar a minha problemática de pesquisa e de forma considerável o meu marco teórico. Reestruturei todo o trabalho e hoje estou muito mais satisfeita com um resultado de pesquisa que considero mais robusto e politicamente situado alinhado aos anseios que eu tinha de evitar anacronismos. Você me ajudou a traçar novos parâmetros de trabalho no fazer da minha pesquisa, que melhoraram meu método e minhas escolhas epistemológicas. Obrigada, de verdade. Espero honrar sua presença física no dia da banca de defesa final.

Agradeço à professora Zélia Amador de Deus que, com suas aulas, livro *Ananse tecendo teias na diáspora: uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e dos herdeiros de Ananse* e a capacidade de ser uma *griot*¹ - uma exímia contadora de histórias, nos inspira a conhecer melhor a história do nosso país e da luta política do movimento negro. Seu livro foi um divisor de águas na determinação da minha problemática de pesquisa. Foi a partir dele, da página 124 precisamente, quando li o trecho sobre “um corpo que fala” e suas divisões ontológicas que, metodologicamente, meu trabalho pegou corpo e significado. Obrigada pela partilha do seu vasto conhecimento e experiência, uma honra lhe ter na banca examinadora.

Agradeço ao professor Ricardo Dib Taxi pelas aulas inspiradoras, conversas, apoio e reconhecimento ao meu valor enquanto pesquisadora e intelectual. Você é um professor generoso e que nos estimula a questionar o cânone acadêmico por caminhos epistemológicos inovadores, sem nunca perder o rigor e a ternura. Obrigada pelos aprendizados e amizade dedicada, especialmente nesta dissertação, pela disposição em me ajudar e na qualificação ter sugerido para delimitar mais o escopo da pesquisa, exemplificando que eu escrevesse sobre os significados do corpo negro. Esse seu comentário mudou os rumos do trabalho. Grata também por você fazer parte da minha banca examinadora.

Agradeço aos meus colegas do mestrado que, em uma forte rede de apoio orgânica, se uniram para que os desafios fossem mais leves e tivéssemos também dias de alegria. Deu certo, conseguimos, amigos! Nunca esquecerei de vocês, dos momentos difíceis e bons que vivemos juntos: Paloma Sá, Samilla Gusmão, Bruno Sodré, Vitória Rodrigues, Ilca Moraes, Fernando Pessoa, Alana Santos, Maria Neta, Tunny Moda, Adilson Pantoja, Palloma Guimarães, Jefferson Cícero, Pedro Pontes, Andrew Benjói.

Agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará, em especial aos da linha dos Estudos Críticos do Direito, por todo aprendizado e refinamento que pude dar à minha pesquisa ao ter tido acesso às leituras e visões não ortodoxas sobre o Direito, as quais ampliaram minhas possibilidades de reflexão e produção crítica. Em especial agradeço as aulas inesquecíveis que tive com os professores Zélia Amador de Deus, Sandra Guimarães, Antonio Maués, Ricardo Dib Taxi, Jean-François Deluchey.

¹ Os *griots* são contadores de histórias e transmissores dos fundamentos filosóficos dos africanos. Para Zélia Amador de Deus, é justo dizer que, quando um *griot* morre, é como se uma biblioteca tivesse sido queimada. Os *griots* simbolizam a ancestralidade que remonta ao tempo em que não havia a escrita. Tempo em que a memória era passada de geração a geração pelos anciãos, o que repercutiu até os dias de hoje, contribuindo para saber quem somos (Amador de Deus, 2019, p. 175).

O que pretendo dizer, aqui, é que o corpo do africano e o corpo de seus descendentes, para o bem ou para o mal, sempre vêm à cena, põem-se e expõem-se, transformam-se em texto no discurso que enuncia e anuncia. Em suma, um corpo que fala. Em outras palavras: é esse corpo que, estigmatizado pelo racismo, será a marca da discriminação, exposto aos castigos e aos trabalhos forçados e a toda forma de exploração. Por outro lado, esse mesmo corpo virá a ser instrumento de afirmação de identidades, no embate com os opressores num processo de tomada de consciência; também é esse mesmo corpo que poderá ser objeto de repulsa, num processo de autonegação. Ao falar do binômio autoafirmação e autonegação estou me referindo às gramáticas corporais construídas a partir da inter-relação com o outro, em circunstâncias de tensão (Amador de Deus, 2019, p. 124).

RESUMO

Esta é uma pesquisa de caráter exploratório, de metodologia de revisão bibliográfica, tipo descritiva e qualitativa, a qual investiga quais são os significados do corpo negro presentes nas obras selecionadas das autoras Zélia Amador de Deus, Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro, examinando a discussão crítica feita sobre raça, corporeidade, corpo negro, hierarquização social e racial da sociedade brasileira. Objetiva-se avaliar como processos culturais, sociológicos, históricos, políticos, legislativos e de organização do poder interferem e se refletem na forma como o sistema jurídico interpreta a questão racial no Brasil para, ao final, apresentar um quadro teórico-conceitual da questão racial brasileira que possa auxiliar o campo do Direito e seus agentes na fundamentação de teses em casos de enfrentamento ao racismo e à discriminação racial contemporâneos. A hipótese desta pesquisa é a de que a fragmentação instaurada contra o sujeito negro por meio do seu corpo e da sua identidade racializada seria um dos fortes motivos que fundamentam a perpetuação da dominação, subordinação e hierarquização racial contra os negros no Brasil, geradores de desigualdades. Essa divisão historicamente construída estrutura a apreensão da realidade, a organização do poder e as relações hierarquizadas no Brasil, dividindo o corpo negro em duas acepções, uma sob interdição e a outra sob resistência criativa. As subalternidades produzidas se dão em razão das formas de interdição sofridas pelo corpo negro que geram uma desigualdade naturalizada e subtraem direitos em razão de racismo e de discriminação racial. As resistências e lutas criativas, travadas frente ao poder opressor, possibilitam ao povo afro-brasileiro ressignificar a negritude em uma identidade racial e cultural coletiva para fins de mobilização política e cultural por efetivação de equidade, justiça e democracia racial. Conclui-se que essa hipótese se confirma ao se verificar a negação da relevância da raça para o exercício de direitos, na forma como as relações raciais são apreendidas a partir de uma postura epistemológica racialmente excludente na interpretação e na atuação dos juristas diante das questões raciais, sobretudo quanto ao princípio da igualdade, geralmente lido na sua dimensão formal legalista, ignorando o fato de que condições socioeconômicas, culturais e históricas impactam na concretização de igualdade material entre grupos sociais racialmente hierarquizados em diferentes posições de *status*, fato já atestado em pesquisas demográficas feitas por institutos oficiais (Carneiro, 2023, p. 53).

Palavras-chave: Corpo negro no Brasil; corporeidade; racialidade; interdições; resistências; Zélia Amador de Deus; Lélia Gonzalez; Sueli Carneiro.

ABSTRACT

This is a descriptive research, with a bibliographical methodology, of an exploratory and qualitative nature, which investigates the meanings of the black body present in the selected works of the authors Zélia Amador de Deus, Lélia Gonzalez and Sueli Carneiro, examining the critical discussion made about race, corporeality, the black body, social and racial hierarchization of Brazilian society. The objective is to evaluate how cultural, sociological, historical, political, legislative and power organization processes interfere and are reflected in the way in which the legal system interprets the racial issue in Brazil to, in the end, present a theoretical-conceptual framework of the Brazilian racial issue that can assist the field of Law and its agents in substantiating theses in cases of confronting contemporary racism and racial discrimination. The hypothesis of this research is that the fragmentation established against the black subject through his body and his racialized identity would be one of the strong reasons that underpin the perpetuation of domination, subordination and racial hierarchy against black people in Brazil, generating inequalities. This historically constructed division structures the apprehension of reality, the organization of power and hierarchical relations in Brazil, dividing the black body into two meanings, one under interdiction and the other under creative resistance. The subalternities produced are due to the forms of interdiction suffered by the black body that generate naturalized inequality and take away rights due to racism and racial discrimination. The resistances and creative struggles, waged in the face of oppressive power, enable the Afro-Brazilian people to give new meaning to blackness in a collective racial and cultural identity for the purposes of political and cultural mobilization for the implementation of equity, justice and racial democracy. It is concluded that this hypothesis is confirmed when verifying the denial of the relevance of race for the exercise of rights, in the way in which racial relations are apprehended from a racially exclusionary epistemological stance in the interpretation and performance of jurists in the face of racial issues, especially regarding the principle of equality, generally read in its formal legalistic dimension, ignoring the fact that socioeconomic, cultural and historical conditions impact the achievement of material equality between racially hierarchical social groups in different status positions, a fact already attested in demographic surveys carried out by official institutes (Carneiro, 2023, p. 53).

Keywords: Black body in Brazil; corporeality; raciality; interdictions; resistances; Zélia Amador de Deus; Lélia Gonzalez; Sueli Carneiro.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

LINHA DO TEMPO

Linha do tempo 1 - Linha do tempo histórica e legislativa explicativa da legislação brasileira sobre questões raciais (1850-2023).....75

QUADROS

Quadro 1 - Quadro teórico-conceitual da questão racial negra no Brasil nas obras selecionadas de Zélia Amador de Deus, Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro.....169

INFOGRÁFICOS

Infográfico 1 - Linha do tempo histórica e legislativa resumida da questão racial no Brasil....177

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	18
1 TEORIZANDO O CORPO: A QUESTÃO RACIAL COMO FERRAMENTA INTERPRETATIVA DA HIERARQUIZAÇÃO SOCIAL BRASILEIRA.....	26
1.1 Teoria Crítica do Direito e pesquisas sociojurídicas: situando os estudos de racialidade no Direito no Brasil.....	26
1.2 O corpo, a questão racial e a experiência social dos negros no Brasil.....	33
1.3 O contrato racial no Brasil: relações de poder, hierarquização social, produção de discriminações e de desigualdades.....	49
1.4 O dispositivo de racialidade e o epistemicídio.....	56
1.5 O mito da democracia racial, o branqueamento e a desagregação identitária provocada pela miscigenação no Brasil.....	64
1.6 Linha do tempo da legislação brasileira sobre questões raciais: histórico de abandonos, controle social e tentativa de reparação aos afro-brasileiros.....	73
2 O CORPO NEGRO SOB INTERDIÇÃO: UM CONTROLE SOCIAL DA TECNOLOGIA RACISTA DE BIOPODER.....	83
2.1 Os africanos e crioulos viram negros: tipologias raciais e políticas corporais durante a colonização e no pós-abolição da escravidão em Zélia Amador de Deus.....	83
2.2 Práticas divisoras do sujeito: o Ser branco e o Outro não ser negro em Sueli Carneiro.....	88
2.2.1 Interdições ao sujeito: negação do ser, a criação do monstro, dos vadios, de “indivíduos a serem corrigidos” e o assassinato moral contra os negros.....	89
2.2.2 Um corpo impolítico, desumanizado, explorado para o trabalho e para a servidão sexual.....	94
2.3 O duplo nó e o duplo ajustamento em Lélia Gonzalez.....	95
2.4 Políticas de apagamento.....	100
2.5 Os jogos intersubjetivos e os circuitos de humilhação.....	104
2.6 Aspectos sistêmicos e políticos da discriminação.....	110
2.6.1 Desvantagens e legitimação de injustiças sociais.....	117
2.6.2 Níveis de análise de atos discriminatórios.....	120
2.7 Representações culturais e estereótipos sobre os negros no Brasil.....	121

3	O CORPO NEGRO COMO RESISTÊNCIA CRIATIVA: RESSIGNIFICAÇÃO DA NEGRITUDE BRASILEIRA COMO IDENTIDADE POLÍTICA, RACIAL E CULTURAL COLETIVA.....	126
3.1	Questões de identidade e o poder: a negritude e a branquidade.....	126
3.2	Amefricanidade como identidade política em Lélia Gonzalez.....	130
3.2.1	“Agora o lixo vai falar e numa boa”: compreendendo o lugar de fala da negritude.....	132
3.2.2	Lugar de escuta e de consciência racial dos brancos aliados antirracistas: um convite para a ação política oposta à branquidade.....	134
3.3	O cuidado de si carneiriano como o cuidado do outro em Sueli Carneiro: por uma ética renovada.....	142
3.4	O abolicionismo negro: um conjunto de ações de resistência negra em Zélia Amador de Deus.....	144
4	RESULTADOS DA PESQUISA.....	153
4.1	Problema e hipótese de pesquisa.....	153
4.2	Literatura utilizada.....	155
4.3	Apresentação dos resultados: testes da hipótese de pesquisa e os significados do corpo negro encontrados.....	159
4.3.1	Questões metodológicas da pesquisa e das fontes utilizadas.....	164
4.3.2	Síntese dos dados obtidos na revisão bibliográfica da literatura: um quadro teórico-conceitual da questão racial e da corporeidade negra no Brasil nas obras selecionadas de Zélia Amador de Deus, Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro.....	167
4.4	Conclusões da pesquisa.....	178
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	182
	REFERÊNCIAS.....	185

INTRODUÇÃO

Pesquisar sobre o corpo negro e os significados que ele pode ter no contexto brasileiro exige que se faça uma incursão histórica nos estudos sobre as relações raciais no Brasil, que se compreenda o período colonial, o papel dos europeus colonizadores e dos africanos que para cá foram traficados e escravizados por mais de três séculos. Esta é uma tarefa que envolve também analisar como a dimensão da raça passou a ser parte das dinâmicas sociais do país ao longo do tempo e como que o conceito de corpo se engendra no racismo brasileiro.

Nesse contexto, se faz importante compreender o corpo negro em seus signos, significantes e significados no Brasil para entender como essas noções impactaram a forma como concebemos o Direito e a democracia hoje. O modo como o discurso universalista dos direitos é utilizado (visto de uma perspectiva reducionista), a negação da natureza sistêmica do racismo, o uso de uma concepção procedimental de interpretação jurídica e a defesa da assimilação cultural como meio de integração racial formaram um arcabouço ideológico muito eficaz na defesa de uma suposta neutralidade racial no sistema jurídico, que perpetua injustiças raciais (Delgado e Stefancic, 2021, p. 19). Para construir caminhos em direção a uma justiça social compatível com um Estado de Direito que seja democrático é importante interpretar a raça como uma pedra angular na formação da sociedade brasileira, das instituições e das práticas sociais, inclusive das jurídicas e não apenas como um elemento opcional ou contingencial: a raça é um fator estrutural e estruturante nas relações sociais multirraciais, de origem colonial, no Brasil (Carneiro, 2023, p. 20).

Acontece que a sociedade brasileira foi estruturada desde a sua formação em bases fortemente hierárquicas, as quais fixam o sujeito em posições rígidas e de difícil mobilidade por diversas razões de vulnerabilidades produzidas como o fator da racialidade. Historicamente e ainda na cultura jurídica atual, teses jurídicas costumam desconsiderar fatores sociológicos no momento de interpretar as normas legais. Muito do abismo existente entre uma realidade racial e uma prática jurídica se dá pela negação da relevância da raça em questões afeitas ao Direito, se vinculando a um formalismo jurídico e a um individualismo liberal que aprisionam e segregam o sujeito em sua particularidade ou o silenciam em premissas universalistas (Carneiro, 2023, p. 385), as quais não são suficientes para dirimir as tensões raciais presentes na sociedade brasileira.

A desigualdade racial gera consequências perversas que impossibilitam o desenvolvimento socioeconômico de determinados grupos étnico-raciais, como os originários de comunidades indígenas. Nesta pesquisa escolhi investigar as diferenças e desigualdades

produzidas entre brancos e negros no Brasil, estudando o corpo negro para compreender como o poder da hegemonia racial branca impactou este grupo social. Assim, o escopo desta dissertação se limita às investigações em torno do racismo antinegro(a) ou antinegitude (Vargas, 2010, 2017). Os negros (pretos e pardos, segundo a classificação do IBGE) são maioria quantitativa da população brasileira, totalizando 57% da população, segundo o censo 2022 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2022, p. 2): pela primeira vez, desde 1991, a população parda do Brasil superou a população branca em números de identificações étnico-raciais. A despeito desse dado de maioria quantitativa, os negros são a parcela da população que enfrenta as barreiras mais expressivas para acessar bens e direitos como saúde, educação, emprego e renda.

É fundamental que a postura dos juristas seja encarada também como uma postura epistemológica, que necessita de uma análise jurídica dos casos mas também de uma perspectiva sociológica crítica, fundada na premissa de que o avanço da igualdade racial só acontecerá se o Direito e seus agentes tiverem consciência de que eles fazem parte dessa mudança, de que não basta aplicar a lei apenas, é preciso que estudem e conheçam o papel da raça na sociedade brasileira e saibam como ela interfere no processo de apreensão do mundo e, consequentemente, de argumentação jurídica para a promoção ou a negação de direitos aos grupos racialmente vulnerabilizados (Delgado e Stefancic, 2021, p. 19).

Esta dissertação se propõe a fazer reflexões críticas sobre a questão racial e as corporeidades negras formadas historicamente no Brasil, as quais podem ser aplicáveis ao campo do Direito, justamente por ele ser uma forma de exercício de poder que representa e reproduz dinâmicas de opressão socialmente existentes no país (Pires, 2015, p. 61), como aquelas dadas em razão da raça (determinada pelas marcas fenotípicas) e que têm o corpo negro como principal alvo.

Considerando toda limitação de formato e extensão, selecionei para o referencial teórico principal três autoras, mulheres negras antirracistas que, mesmo em suas teorias, práticas e epistemologias não pensadas a partir do Direito ou voltadas para o Direito, conseguem por meio de suas reflexões lançar luzes sobre o jurídico, nos ofertando possibilidades para uma reconstrução de uma cultura jurídica com uma perspectiva pró-equidade racial, em que os juristas encarem os corpos negros muito além da sua objetificação que os estigmas sociais racistas lhes impõem. Essa mudança de perspectiva certamente precisa de uma mudança nos currículos dos cursos de Direito para que, desde o início da formação, os profissionais já compreendam esta necessidade para fins de justiça racial. Escrevo esta dissertação pensando

nos juristas sem letramento racial²: objetivo auxiliá-los a desvelarem o próprio véu da ignorância racial e proponho que encarem a necessidade de entender a racialidade no Direito como prioritária e, assim, possam transformar pensamentos e práticas nas salas de justiça, gabinetes, escritórios, governos, auditórios, salas de aula e na própria vida. Este trabalho não se restringe a uma produção exclusivamente jurídica, ele possui também um forte caráter histórico e sociológico, portanto, pode ser lido por qualquer pessoa sem prejuízo da compreensão.

Pesquisar sobre questões raciais e corporais no Brasil, por si só, transformou radicalmente a forma como eu, uma jurista branca, de classe média, mulher, nortista, amazônida, feminista e aliada à luta antirracista, compreendo a realidade racial existente no Brasil, para além da minha identidade racial privilegiada. Nesse aspecto subjetivo de como este tema de pesquisa chegou até à minha vida, vou lhes contar um fato interessante, o qual mudou totalmente os rumos da minha problemática de pesquisa.

Serendipidade é um termo que aprendi no livro *Um defeito de cor* de Ana Maria Gonçalves, o qual descreve as descobertas que fazemos inesperadamente, quando outras coisas buscamos (Gonçalves, 2024, p. 9). Procurava uma fundamentação teórica em teorias feministas negras para certas hipóteses levantadas sobre meu problema de pesquisa da época e que deveriam compor a pesquisa. Numa madrugada angustiada de trabalho, cheia de dúvidas e incertezas sobre o rumo da pesquisa, veio uma mensagem nítida em minha mente (costumo ter essas epifanias quando estou imersa em um projeto) para eu acessar uma leitura que já não consultava há mais de ano. Era o livro da tese de doutorado da professora Zélia Amador de Deus. Quando o abri caiu na página 124 e assim dizia: “um corpo que fala (...) é esse corpo que, estigmatizado pelo racismo, será a marca da discriminação (...), objeto de repulsa, num processo de autonegação (...) esse mesmo corpo virá a ser instrumento de afirmação de identidades”. De imediato eu compreendi a conexão entre as teorizações que já vinha pesquisando há meses: que todas elas colocavam o corpo negro como centro do debate da questão racial no Brasil e nada mais apropriado seria se eu investigasse melhor como o racismo e a discriminação racial impactavam esse corpo negro afro-brasileiro. Foi assim que a problemática de pesquisa nasceu em meu colo e eu escolhi o título do trabalho.

² Um material indicado para se iniciar este percurso, alinhado aos temas discutidos nesta dissertação, é a Cartilha Antirracista produzida coletivamente pelos voluntários e professores do *Projeto letramento racial: como forma de combate ao racismo*, do Instituto de Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Pará, coordenado pela professora Sandra Suely Moreira Lurine Guimarães. A Cartilha Antirracista está disponível no site do Tribunal de Contas do Estado do Pará a 2ª edição e no site do Ministério Público do Estado do Pará a 1ª edição.

Desejo que a classe jurídica possa ler este trabalho com a percepção de que o mundo jurídico não é uma ilha: ele precisa ir além de suas fronteiras, precisa olhar para a sociedade influenciado por outras perspectivas científicas, para então, alcançar uma justiça plural, sensível, que conheça e saiba coibir as artimanhas do racismo polimorfo cotidiano. Quando o jurista não possui letramento racial a dificuldade de promover justiça racial é mais latente, justificando assim a importância de todo jurista aprender a identificar, nomear e combater, de modo técnico, as tecnologias racistas entranhadas nos fatos sociais que perpetuam desigualdades, negação de direitos, preconceitos, estigmas, estereótipos e discriminações em razão da identidade racial do sujeito, resultando em crimes de cunho racista ou em práticas sociais injustas sustentadas por um racismo velado, mas persistente. Para tanto, trouxe neste trabalho estudos e críticas acerca de algumas intersecções em teorizações sobre a formação da racialidade e das noções de corpo, construídas historicamente no Brasil, em obras selecionadas de três mulheres negras brasileiras, intelectuais, escritoras e militantes do movimento negro, sendo uma delas amazônida: Zélia Amador de Deus, Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro.

A origem do racismo remonta a raízes históricas longínquas, que sofreu mudanças ao longo do tempo, numa dialética entre permanência e mudança, tornando-se cada vez mais difícil de ser detectado. Os ritmos e compassos de temporalidades da sua duração se inscrevem de acordo com o lugar, o tempo histórico, as conjunturas sociais, históricas, políticas e econômicas. Em processos de longa duração, as mudanças podem parecer imperceptíveis como no caso da escravidão africana no Brasil, que a abolição formal (e incompleta) da escravidão se deu em 13 de maio de 1888, num acontecimento breve, datado e localizado no espaço, que pode ser explicado pela conjuntura econômica da expansão da cafeicultura de exportação, que tinha necessidades urgentes de ampliação da mão de obra; pela conjuntura política social que forçava rearticulações no grupo do poder monárquico e criava oposições ao regime, pelos republicanos sobretudo; e também pela intensa reação de revolta dos escravizados.

Ao contrário da abolição, o pós-abolição da escravidão se situa num processo temporal de longa duração que perdura até os dias atuais. O sistema capitalista, desde o seu estabelecimento histórico até hoje, aliado à continuidade dos processos de assujeitamento advindos do período escravista, assumiu novas formas de hierarquização social e racial (como por exemplo, os preconceitos e discriminações perpetrados em razão da cor da pele após 1790), ajudando a compreender a construção do lugar social ocupado pelas populações negras e indígenas no pós-abolicionismo até a contemporaneidade. Conceitos de raça inferior e superior advém de sociedades que pretendem dominar e explorar outros grupos humanos como os portugueses fizeram com africanos e indígenas no Brasil, numa estrutura social baseada em

hierarquização de relações de poder. Relevante lembrar que no colonialismo “a escravidão não cria o racismo, mas o tem como pressuposto fundado em relações de poder hierarquicamente construídas”. O racismo dá suporte para a expressão do domínio colonial (Amador de Deus, 2019, p. 53-54).

A memória coletiva é uma arma política poderosa contra o poder opressor que usa de estratégias de apagamento de identidades políticas, sociais e culturais para seguir explorando povos dominados. A história do racismo sofreu mudanças e permanências, ambas com significados históricos e políticos. Zélia Amador de Deus afirma que o que é histórico pode mudar ou não mudar fenômenos sociais. O importante é que toda mudança deve conter necessariamente uma não mudança: ou seja, mudar a estrutura social brasileira hierárquica, excludente, assujeitadora e não democrática racialmente (o que não mudou no pós-abolicionismo, se perpetuou) envolve incluir estas não mudanças que eram necessárias e não foram feitas (Amador de Deus, 2019, p. 54).

A inclusão dos negros na República pós abolicionista veio acompanhada da apropriação e ressignificação do dispositivo de racialidade e do contrato racial entre brancos, muito bem estruturados para seguirem operantes na nova forma de governo e de produção capitalista: a cumplicidade da branquidade chancelou e repactuou a continuidade da relação de subordinação social e eliminação de negros e não brancos nessa nova configuração social do projeto de modernização do país que a República emergente continha. As representações produzidas sobre o negro, antes, durante e depois do período colonial perpetuaram a ideologia racista do final do século XIX, articulando e ressignificando o dispositivo de racialidade, o contrato racial, as técnicas disciplinares, o biopoder os quais definirão a quem caberá vestir o signo da inferioridade e da superioridade. Quase nada mudou nesse aspecto, os negros e não brancos seguiram inferiorizados e os brancos tidos como superiores, demarcando uma nítida linha de cor hierárquica, como disse W.E.B. Du Bois (Mills, 2023, p. 167; Du Bois, 1935, p. 448, 453, 532, 707; Moura, 2024, p. 5, 10), que manteve as hierarquias sociais pouco alteradas apesar das transformações com a diversificação da estrutura social que a República, a abolição do trabalho escravo e instauração do liberalismo político impõem ao país (Carneiro, 2023, p. 138).

Houve uma mudança ideológica quanto à construção da ideologia racista: antes do período da colonização ela era fundada num mito bíblico que já utilizava diferenças hierárquicas no seu bojo. Já no colonialismo, a sociedade seguiu com um sistema hierárquico de raças superiores: tal sistema foi legitimado pela ciência a partir do final do século XIX, modificando sua ideologia quanto à luta plural de raças por uma pureza de raça no singular, a qual seria supostamente superior às outras, hierarquizando grupos sociais em razão da raça

ligada à cor da pele. Neste período, realiza-se uma associação direta entre caracteres biológicos e qualidades morais, psicológicas, intelectuais e culturais de grupos sociais determinados. A ciência colaborou na construção de um discurso que afirmava que caracteres físicos como a cor da pele e os traços morfológicos teriam influência sobre os comportamentos dos povos. A construção do discurso que se propôs científico tem data recente do ponto de vista histórico e ainda possui continuidades no presente. A raça no imaginário científico (que era criado por europeus brancos) foi conceituada para além de um grupo, ela era formada pelos povos do continente conquistado, ou seja, os colonizados é que teriam a descrição de seus fenótipos feitas numa representação pejorativa, instaurando um esquema hierárquico de escala de valores tendenciosa a favorecer o dominador europeu. O que antes era um fato sociológico é convertido em fato biológico determinante de uma raça inferiorizada, por meio da diferenciação exacerbada, pela prescrição de um destino/lugar e de um discurso/conduitas alinhadas à ideologia racista (Amador de Deus, 2019, p. 49-50).

Os africanos que cruzaram os oceanos e vieram ao Brasil na condição de escravizados, mercadorias, coisificados, tendo os senhores como seus proprietários. Foram destituídos da sua humanidade. Mas não vieram sozinhos para as Américas, mesmo desterritorializados de sua terra mãe, trouxeram suas divindades, visões de mundo, alteridades - linguísticas, artísticas, étnicas, religiosas - , trouxeram diferentes formas de organização social e diferentes modos de simbolização do real. A experiência de resistência dos negros no Brasil não foi uma peculiaridade brasileira, aconteceu em todo o continente americano e segue em curso. Por mais aniquilados que estivessem pela cultura hegemônica, os africanos e os crioulos (seus descendentes), ambos que posteriormente virariam negros, deram início a um processo de criação, invenção e recriação da memória cultural para a preservação dos laços mínimos de identidade, cooperação e solidariedade, mas também para fazerem releituras dos vestígios restantes da manipulação da memória perdida, dos esquecimentos e dos silenciamentos históricos. Nessa rede de interação, as múltiplas culturas africanas que se espalharam pelo mundo preservaram marcas visíveis dos traços africanos, as quais exerceram um papel importante na reconstrução pessoal e coletiva desses africanos e de seus descendentes em busca de utopias de liberdade. A África perdida vem sendo resgatada por seus povos em diáspora a partir de referenciais de perdas, trocas, simbioses e releituras que vão aparecer na cultura popular brasileira a partir de uma conotação inferiorizada de folclore e de um encobrimento e rejeição (Amador de Deus, 2020, p. 43-45).

Assim, processos contínuos de trocas, fusões e ressignificações culturais foram muito importantes para os africanos em diáspora na possibilidade de criação de formas de resistência

e sobrevivência. Elementos da cultura do senhor misturaram-se à cultura dos africanos escravizados gerando outras manifestações únicas dessas experiências, perceptíveis no que Zélia Amador de Deus chamará de abolicionismo negro (Amador de Deus, 2019, p. 86-87): diferentemente do abolicionismo branco inacabado em 1888, os negros criaram, vivenciaram e improvisam as suas próprias utopias de liberdade no Brasil. Desde a colonização, por meio da sua corporeidade individual e social, da ancestralidade e do pertencimento racial, num esquema histórico racial³ do corpo, os negros se aproximaram cada vez mais dos integrantes do seu grupo social através da performance ritual (Amador de Deus, 2020, p. 46-48).

Um corpo negro em performance conta suas histórias, possui suas memórias, guarda seus mistérios (Amador de Deus, 2020, p. 47-48). A performance ritual é o movimento metafórico e real que põe o corpo individual e social negro em marcha no mundo, em consciência de unidade e solidariedade para a própria sobrevivência e fruição de vida, um corpo que não se limita a externalizar as marcas das violências que sofre, das lutas por sobrevivência como primeiro ato de resistência, de libertação da razão sequestrada, de rompimento da condição de reféns dos discursos de dominação racial (Carneiro, 2023, p. 138-139). O corpo negro, individual e coletivo, também dança, é ele próprio uma ferramenta de expressão cultural, de identidade, de tentativa de recuperação de si, de cuidado de si realizado pelo cuidado do outro, em uma busca coletiva por emancipação (Amador de Deus, 2020, p. 46-49; Carneiro, 2023, p. 338).

As festas populares no Brasil (muito bem retratadas em um livro lindo escrito por Lélia Gonzalez em 1987 e publicado no Brasil apenas em 2024) refletem de modo expressivo as culturas negras vividas por esse corpo negro afro-brasileiro em performance ritualística como no samba, no carnaval, nas festas afro-brasileiras, na língua (o pretuguês de Lélia Gonzalez), na comida, dentre outras manifestações. Lélia Gonzalez nos ensina que se pensa e se luta através de manifestações culturais: as práticas culturais brasileiras – festas, religiosidades, socialidades – foram profundamente marcadas e definidas por diversos grupos étnicos africanos e seus descendentes, trazidos forçosamente ao continente americano. Essas manifestações culturais assumiram novas feições e significados no Brasil, resultado de um intenso processo de resistência cultural num Estado colonial, numa constante negociação, conflitos e recriações, fruto do que nomeou como um duplo ajustamento feitos pelos escravizados, no qual resistiam ao Estado colonial se adaptando taticamente às exigências do modelo dominante ao mesmo tempo que criavam e se integravam à outras formas de vida de sua comunidade, sendo ambas

³ Esquema histórico racial é uma categoria analítica trabalhada por Frantz Fanon no seu livro *Pele negra, máscaras brancas* para descrever o corpo negro hierarquizado e significado a partir da cor da pele.

as ações intencionadas no objetivo de sobrevivência. Essas experiências de corporeidade dos negros moldaram aspectos cruciais da nossa forma de ser e agir no Brasil (Gonzalez, 2024, p. 17, 36, 38-39).

São sobre esses significados impressos nessas corporeidades e performances rituais como formas de resistências e afirmação de identidades coletivas negras afro-brasileiras que se ocupa investigar a presente pesquisa para auxiliar operadores do direito e juristas a lidarem com a questão racial brasileira com fim de concretizar uma verdadeira justiça, igualdade e democracia racial.

1 TEORIZANDO O CORPO: A QUESTÃO RACIAL COMO FERRAMENTA INTERPRETATIVA DA HIERARQUIZAÇÃO SOCIAL BRASILEIRA

1.1 Teoria Crítica do Direito e pesquisas sociojurídicas: situando os estudos de racialidade no Direito no Brasil

“Nenhuma teoria pode se desenvolver sem encontrar uma espécie de muro e é preciso a prática para atravessar o muro” (Foucault, 1979, p. 244). Toda teorização requer um estudo minucioso e atento aos conceitos e uma observação das práticas sociais. O primeiro tópico do capítulo um desta dissertação se propõe a fazer uma análise crítica sobre o lugar da pesquisa em racialidade no Direito, quais conceitos estão envolvidos e quais estruturas de poder estão em questão quando tratamos da corporeidade em específico. São estudos usualmente desenvolvidos no campo da Sociologia, da Antropologia, da História, da Psicologia social, mas ainda é relativamente recente no Brasil o seu assento no interesse dos pesquisadores do Direito, mais precisamente desde os anos 1980 (Gomes, 2021, p. 1205).

esses movimentos críticos (*Direito e Relações Raciais*⁴ e *Critical Race Theory*⁵) nos Estados Unidos da América e no Brasil são oriundos de intensos fluxos interculturais e multidisciplinares resultantes de eventos como as lutas pelos direitos civis, os processos de descolonização nos países africanos e as lutas contra os regimes ditatoriais na América Latina. O intercâmbio entre esses movimentos críticos é, por vezes, ocultado nas estratégias de transposição ou sobreposição de postulados teóricos e metodológicos dos estudos da CRT⁶ sobre a produção brasileira⁷ (Gomes, 2021, p. 1205).

Assim, com o objetivo de demonstrar a pertinência do estudo sobre racialidade no Direito, investigo o impacto do racismo na formação do pensamento e da ordem jurídica brasileira, partindo do corpo negro para esta formulação.

No capítulo de abertura desta dissertação analiso algumas teorizações sobre o corpo a partir dos estudos raciais no Brasil, buscando entender a questão racial a partir de três autoras

⁴ O conceito de Direito e Relações Raciais é associado pela primeira vez, segundo o pesquisador Rodrigo Gomes, na pesquisa de mestrado no Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Santa Catarina da jurista Dora Bertúlio (1989). Posteriormente, passou-se a acionar conjuntamente estas categorias para nomear o campo de estudo crítico racial no direito brasileiro (Gomes, 2021, p. 1205).

⁵ *Critical Race Theory* é o movimento político-acadêmico estadunidense que atuou nas relações raciais e contra a discriminação perpetrada contra grupos racializados a partir do ano de 1989. Buscava transformar a relação entre raça, racismo e poder nos Estados Unidos. Para saber mais a esse respeito consultar o livro *Teoria Crítica da raça: uma introdução*, de Richard Delgado e Jean Stefancic.

⁶ CRT é a sigla usada para se referir a *Critical Race Theory*, em tradução livre, Teoria Crítica da Raça.

⁷ Este é um estigma recorrente sobre a produção brasileira na Teoria Crítica da Raça, interpretado em muitos momentos como uma cópia das lutas de 1950 e 1960 nos Estados Unidos (Pereira, 2010, p. 107).

importantes no cenário nacional, sendo elas Zélia Amador de Deus, Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro, dentre outras produções feitas por teóricas e teóricos que trabalham sobre esse tema, usando dados públicos disponíveis. Não investigo propriamente estruturas jurídicas originárias da dogmática, mas interpreto o corpo racializado a partir de uma acepção do Direito como um fenômeno social, histórico e político, que faz parte de uma estrutura de crenças (ideologias) que mantém diversas estruturas de poder e dominação social como a racial, onde apenas uma raça prepondera com hegemonia nas relações sociais (a branca) em detrimento de outras inferiorizadas na hierarquia social, sendo toda essa estratificação e desigualdade mantidas e legitimadas pelo Direito (Wang, 2024, p. 17).

Pesquiso como, no passado e na contemporaneidade, o povo negro vivencia a própria corporeidade e como o Direito pode ser uma ferramenta de opressão social quando instrumentalizado por estruturas e práticas de poder que reiteram o fenômeno do racismo, mas também como o Direito pode ser um meio de emancipação para grupos oprimidos. Crio neste trabalho um caminho teórico para adentrar na questão da corporeidade nos estudos raciais, sobretudo quanto aos significados do corpo das pessoas negras em afro-diáspora no Brasil quando em contato com o poder opressor, no caso o racismo e as suas manifestações.

O ato de teorizar sobre uma realidade social envolve pesquisa, método, análise, interpretação, reflexão crítica e síntese dos resultados obtidos, teóricos e práticos. A falta de definição conceitual quanto aos diferentes tipos de pesquisas, acepções e usos do Direito escolhidos para o trabalho faz com que a compreensão da pesquisa como um todo seja prejudicada. A falta de domínio da literatura e de definição do corpo teórico a partir do qual as categorias analíticas principais da pesquisa serão trabalhadas gera, inevitavelmente, um ecletismo sem método no ato de pesquisar. Realizam-se escolhas não conscientes, por vezes confusas e até incoerentes sobre o tema, o referencial teórico, o método, os objetivos, o objeto de pesquisa e a acepção do Direito utilizados. Este tipo de erro metodológico é comum em pesquisas no Direito e geralmente ocorre quando uma mesma categoria possui vários conceitos diferentes possíveis a depender do autor, tempo histórico e local selecionados, como ocorre com os múltiplos conceitos de raça, por exemplo. A falta de clareza das diferenças entre as linhagens teóricas de uma temática reflete-se numa pesquisa fraca metodologicamente, feita à própria maneira de quem pesquisa, e de resultados não tão verificáveis (Wang, 2024, p. 3).

Este não é um cenário desejável para pesquisas científicas que, para assim serem consideradas, precisam de uma metodologia bem definida, exequibilidade e avaliação dos pares. O objetivo aqui não é esgotar os sentidos da polissemia da palavra teoria (Sutton, 1995; Dimaggio, 1995) e suas funções, mas tão somente escolher e delimitar, de modo justificado,

qual o sentido e uso sobre a teorização do Direito que foi adotada nesta pesquisa. Assume-se neste trabalho que a pesquisa em Direito é aquela que tem como seu principal objeto de estudo o próprio Direito e os fenômenos ou conceitos relacionados a ele (Wang, 2024, p. 3). O fenômeno relacionado ao Direito, objeto de estudo desta pesquisa, é o corpo negro, seus significados e o racismo no Brasil.

O conceito de teoria e da sua função na pesquisa em Direito está em disputa: a teoria produzida em pesquisas jurídicas no Brasil ainda não goza de uma identidade estável e bem compreendida sobre o seus significados e possibilidades. Essa falta de compreensão ocorre tanto na academia como na prática jurídica, as quais a tomam como apartada de problemas concretos da realidade. Nesse sentido, Wang explica como o imaginário social manifesta sua compreensão sobre as pesquisas em Direito e aponta quais costumam ser os receios dos pesquisadores dessa área que escolhem trabalhar com pesquisa de tipo bibliográfica, com abordagem conceitual e teórica para analisar fenômenos sociais majoritariamente estudados em áreas correlatas ao campo jurídico, mas que também compõem fenômenos jurídicos,

À medida que a pesquisa em Direito se profissionaliza no Brasil, as reflexões, dúvidas e disputas sobre o que ela é, e como deve ser feita e avaliada, tornam-se mais frequentes e complexas. São questões de um campo que ainda procura sua identidade, buscando aquilo que o distingue da prática jurídica e de outras disciplinas, ao mesmo tempo em que procura interlocução com a prática e almeja inovar aproximando-se de outros campos do conhecimento.

(...)

De um lado, é comum ouvir referências depreciativas à teoria. “Esse texto é muito teórico” nem sempre expressa um elogio, mas que o conteúdo de um trabalho é desconectado da realidade ou tem pouca utilidade prática para resolver problemas concretos. Por trás dessa visão está a oposição entre a teoria vs a empiria e/ou a prática. De outro lado, muitos se angustiam com a pergunta “como a sua pesquisa se relaciona com a teoria?” ou “qual teoria você adota?”. Existe o receio de que a ausência de filiação a uma teoria bem estabelecida retire de um texto seu caráter acadêmico e o aproxime de outro tipo de produção no Direito, como sentenças e pareceres (Wang, 2024, p. 3).

Disputas epistemológicas e de política acadêmica são travadas sobre o que é ou o que deveria ser a pesquisa em Direito no Brasil e para que ela serve. Muitas dessas disputas, dúvidas e contradições ocorrem porque tanto a escrita quanto a leitura dessas pesquisas não consideram a acepção do Direito utilizada nos diferentes tipos pesquisa como algo relevante, não se percebe que o conceito de Direito definirá o sentido e a função que a pesquisa tomará. Assim, a prática da pesquisa em Direito no Brasil é realizada, na maioria das vezes, a despeito de uma conduta consciente e direcionada sobre o conceito de Direito que foi utilizado, o significado fica implícito no texto (Wang, 2024, p. 3).

Geralmente, o arcabouço ideológico que defende a neutralidade racial como único tipo de justiça social compatível com a tradição política de países liberais como os Estados Unidos e o Brasil (Delgado e Stefancic, 2021, p. 19) é um bom exemplo de como o conceito de Direito na pesquisa acadêmica não é explicitamente exposto, ele está presente no modo como o argumento é construído, nos pressupostos implícitos na lógica de argumentação, o que induz o leitor a pensar que esta visão sobre o Direito seria única, hegemônica, o que não é verdadeiro.

Há outras formas de se teorizar o Direito que não sejam vinculadas a um Direito liberal, pautado em ideais de igualdade e liberdade advindos de uma noção ideológica individualista, que estão presentes de modo subjacente em argumentos e interpretações defendidos em teses jurídicas e sociológicas nos tribunais e na prática jurídica. As identidades e as posições ocupadas pelos indivíduos nas hierarquias sociais nunca é desprovida de um conjunto de raciocínios de caráter moral, ético, político e ideológico que lhes dirige a pensar de determinada maneira, que lhes orienta a perceber os valores numa democracia, que lhes direciona a pensar o acesso e o exercício de direitos de uma determinada perspectiva (Delgado e Stefancic, 2021, p. 19). No exemplo anterior, o Direito assume um significado de ideologia e, portanto, se trata de uma pesquisa em Direito entendido como humanidade, conceito que será explicado a seguir.

As pesquisas em Direito são usualmente definidas por temas advindos de problemáticas identificadas a partir de uma observação empírica, prática ou teórica as quais, em sua grande maioria, recorrem à teoria para fundamentar suas hipóteses de pesquisa. O tipo e a classificação quanto ao uso da teoria na pesquisa em Direito é algo que pouco se vê presente no radar de preocupações dos pesquisadores que, para mim, acaba gerando muitas dúvidas no próprio fazer da pesquisa, sobretudo no caminho metodológico que será trilhado em busca da problemática, justificativa e hipóteses do trabalho.

A classificação de Siems e Mac Síthigh foi a base para Wang criar sua própria classificação dos diferentes tipos de pesquisa em Direito, as quais se diferenciam pelos distintos conceitos e usos da teoria. Wang ressalta que esses quatro tipos não são exaustivos (nem todas as pesquisas se encaixarão em um tipo) nem exclusivos (uma pesquisa pode se encaixar em mais de uma tipologia) (Siems e Mac Síthigh, 2012). Concordo com Wang que essa conceituação e divisão de cada tipo de pesquisa em Direito são baseadas em uma perspectiva simplificadora diante da sua complexidade, potencial de sofisticação e detalhamento (Wang, 2024, p. 5), mas que certamente facilitam o trabalho de quem desenvolve pesquisa e de quem lê trabalhos acadêmicos e, por esta razão, foi utilizada nesta dissertação.

As quatro formas de teorização que podem ser realizadas na pesquisa em Direito, segundo Wang, são: o Direito como disciplina prática, o Direito como ciência social positivista,

o Direito como ciência social interpretativista e o Direito como humanidade (Wang, 2024, p. 3-4).

O conceito de teorização adotado neste trabalho foi o da pesquisa em Direito como humanidade, sendo a teoria considerada objeto e material de pesquisa. A definição de humanidades é controversa, assim como o limite que separa as humanidades das ciências sociais. Nesta dissertação considero a pesquisa em Direito como humanidade aquela que encampa estudos de filosofia e teoria do Direito e de teoria sociojurídica, buscando responder questões que, a princípio, apresentam um alto grau de abstração por meio de formulações e análises filosóficas, mas que também possuem conexão com problemas práticos concretos da vida social (Wang, 2024, p. 2, 12). Portanto, os estudos sobre racialidade, os significantes e os significados, histórica e sociologicamente construídos sobre o corpo negro no Brasil partem de situações práticas, mas que também devem ser pesquisadas e estudadas a partir de teorizações, no intuito serem compreendidas e combatidas enquanto fenômenos sociais complexos. Um exemplo é o racismo contemporâneo que nega direitos políticos, cívicos e sociais aos grupos racializados no Brasil, dentre eles os negros, um problema social em forma de um fenômeno teorizável (Amador de Deus, 2019, p. 42).

O conceito de teoria na pesquisa em Direito como humanidade, se assumindo como modo de pesquisar e criar teorização, é “um conjunto sistematizado de proposições, com alto grau de abstração e generalidade, que analisa a natureza de conceitos e fenômenos relacionados ao Direito e/ou avalia-os normativamente a partir de algum parâmetro moral ou político” (Wang, 2024, p. 13). Aqui a teoria passa a ter mais relevância que a empiria ou o Direito positivo.

Acerca do método, a pesquisa é feita por meio da formulação, interpretação e avaliação de teorias usando como balizas as exigências da argumentação filosófica prática, com rigor lógico (consistência entre as proposições, ausência de contradições, conclusões que decorrem de premissas, etc), precisão terminológica e conceitual, exposição clara, aceitabilidade das premissas e conclusões, e a abrangência e aplicabilidade de uma teoria para uma melhor compreensão de problemas concretos (List; Valentini, 2016). A avaliação normativa aqui não se refere a norma jurídica e a discussões sobre válido/inválido ou legal/ilegal, mas a avaliações quanto a moralidade e questões políticas do tipo justo/injusto ou legítimo/ilegítimo (Wang, 2024, p. 13).

A área de pesquisa em Direito como humanidade selecionada para esta dissertação foi a que estuda as teorias sociojurídicas (social-legal theories), que buscam teorizar o Direito a partir da sua relação com a sociedade, oferecendo uma perspectiva sociológica para compreensão do

Direito e dos fenômenos e instituições jurídicas. Teorias sociojurídicas contrapõem-se a teorias do Direito mais abstratas (independentes de contexto) por avaliar que o Direito é uma instituição social e deve ser assim teorizado (Tamanaha, 2017; Cotterrell, 1998, 2021). Essa abordagem trabalha com filosofias e teorias do Direito e da Sociologia, combinadas com achados da História e das Ciências Sociais.

Diferentes tipos de pesquisa podem compartilhar as mesmas premissas e fazerem parte de um mesmo movimento intelectual. Por exemplo, a *critical legal theory* (CLT) é uma teoria sociojurídica que entende o Direito como parte das estruturas de crença (ideologias) que mantém a dominação de uma classe social (teorias marxistas), do patriarcado (teorias feministas), de uma raça (teorias raciais), etc. A CLT analisa criticamente o papel do Direito nas relações sociais (Wang, 2024, p. 17), assim como faço neste trabalho: pesquiso a categoria analítica do corpo negro e seus significados em algumas produções de Zélia Amador de Deus, Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro. Viso compreender as topologias, significantes e significados assumidos pelo corpo negro enquanto não ser subalternizado e, ao mesmo tempo, como potência criadora e resistente de identidades frente ao racismo no contexto brasileiro, nesse balanço ambíguo que o corpo negro individual e coletivo vivenciam.

Trago formas de mitigação do racismo traçadas coletiva e politicamente pelo negros em suas vivências desde o período colonial. Destaco a importância do Direito em saber identificar o racismo cotidiano em sua estrutura para reforçar o papel que as pessoas brancas podem ter como aliadas à luta antirracista. Para tanto, investigo as contradições, as estruturas de poder e dominação que o Direito e as instituições jurídicas mantêm e legitimam (Wang, 2024, p. 17) e que dificultam essa tarefa, como por exemplo o contrato racial, o dispositivo da racialidade, o mito da democracia racial, a tríplice opressão contra mulheres negras, as interdições ao sujeito negro, dentre outros, os quais inevitavelmente recaem sobre as dinâmicas sociais e corporais do povo negro brasileiro desde o colonialismo (período colonial) e seguem se perpetuando na colonialidade (período pós-colonial), ratificadas pelo Direito.

A CLT, descrente quanto à objetividade e universalidade almejadas pelo paradigma positivista de ciências sociais (Sarat, 1990; Kennedy, 1986; Trubek, 1984),

oferece instrumentos para pesquisas de ciência social interpretativista compreenderem fenômenos jurídicos (Bartlett, 1990). A CLT, por rejeitar a racionalidade e objetividade do Direito sobre a qual se fundam a dogmática jurídica, tem um projeto de desconstrução do Direito e da dogmática (Roux, 2015). Porém, a CLT também inspira agendas de reconstrução, como o projeto de reescrita de decisões judiciais por acadêmicas à luz de teorias feministas. Esse projeto busca revelar como a prática judicial não é neutra e nem objetiva ao mostrar como casos poderiam ter sido decididos de maneira diferente e que as decisões dos tribunais refletem valores e

interesses dominantes. Ao mesmo tempo, estão propondo novas formas de solucionar problemas jurídicos (Hunter, 2010) (Wang, 2024, p. 17).

Teorizar o Direito conjuntamente com algumas teorias da emancipação dos estudos críticos da raça, pensando as instituições jurídicas, as relações de poder, de sujeição e de resistência da população negra brasileira é uma tarefa difícil pois envolve uma capacidade de criação e imaginação para pensar outros arranjos de mundos éticos, políticos e jurídicos que ainda podem ser incipientes. Trabalhar com as configurações sociais e institucionais que já existem e empreender a tarefa de teorização nem sempre é factível por diversos fatores como os anacronismos que afastam a teorização da resolução de problemas práticos, a falta de lastro teórico, metodológico ou empírico para se produzir uma teoria coerente com os desafios da realidade ou, pela própria barreira da colonialidade do saber eurocêntrico autocentrado, que invisibiliza produções vindas de quem ele subalterniza através do epistemicídio.

Essa luta contra o poder assujeitador de povos subalternizados é eminentemente política. É como um quebra-cabeças bagunçado, onde se tem as peças, mas não se sabe muito bem onde encaixá-las para que algum desenho se forme. Tudo o que se tem é um amontoado de peças fragmentadas, sem pertinência interna, sem uma imagem visível, mas que, com paciência, tempo e crítica tomam forma assim como o presente trabalho.

Segundo Charles Mills, é impossível teorizar sem alguma imagem: quando se trata da questão racial, os negros têm uma imagem real (tácita) que, pela sua exclusão ou marginalização da raça, pela abordagem higienizada, esbranquiçada e amnésica do imperialismo e da colonização europeia, é uma imagem falha e enganosa de si. Numa poderosa imagem idealizada das relações raciais como harmônicas, da falsa inexistência do racismo em terras brasileiras, da mentirosa ausência de tensões raciais no país, pouco a pouco se assujeita o corpo negro em estereótipos raciais negativos, o que se dá justamente pela ausência de uma contraimagem explícita positiva (Mills, 2023, p. 172-173) de denúncia que deflagre essa farsa, simbolizada pelas máscaras⁸ (*personas*) do racismo, apontadas nesta metáfora por Zélia Amador de Deus quando diz que o racismo usa diversas máscaras para impedir que o movimento negro consiga alcançar seus objetivos (Amador de Deus, 2019, p. 42).

⁸ A metáfora da máscara de Zélia Amador de Deus (presente no livro *Ananse tecendo teias na diáspora: uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e dos herdeiros de Ananse*) se alinha a de Franz Fanon (*Pele negra, máscaras brancas*), pois em ambas as obras explica-se como o racismo e a dominação cultural mascaram a opressão e a violência racial sistemática contra o povo negro e, por essa razão, as pessoas negras buscam máscaras brancas para imitar o sistema de representação branco e, de alguma forma, terem passabilidade racial e serem incluídas na esfera da humanidade que lhes é negada em sociedades racistas.

O imaginário de democracia racial segue moldando nossas teorizações descritivas e normativas no Brasil, que prescrevem realidades como a do encarceramento em massa e do genocídio do jovem negro de periferia. Pesquisar sobre racialidade no Brasil é lidar constantemente com o apagamento, silenciamento e hierarquização de saberes, enfrentando interpretações equivocadas de que pesquisas sobre racialidade (que geralmente abarcam vários campos da ciência, são interdisciplinares) não dizem respeito às preocupações de pesquisa do Direito. Enfrentar o branqueamento dos saberes é enfrentar o epistemicídio do conhecimento produzido pelos povos racializados, ainda excluídos da ordem do discurso enquanto houver racismo, tema que será tratado também neste trabalho.

Desenvolver uma teorização a partir do corpo do povo negro em diáspora no Brasil, problematizando os significados e significantes assumidos histórica e sociologicamente por esses corpos e, a partir daí, pensar alternativas práticas para uma realidade livre, igual, democrática e justa em uma perspectiva jurídica, é o mote central deste trabalho. Movida por este fim, investiguei algumas teorizações de Zélia Amador de Deus, Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro de modo cuidadoso e conjunto, tentando traçar conexões entre elas. Formulei um quadro teórico-conceitual com categorias analíticas importantes sobre corporeidade e racialidade negras no Brasil, além de um infográfico com uma linha do tempo das legislações e principais fenômenos históricos sobre racialidade que podem auxiliar juristas que precisem se atualizar sobre questões raciais brasileiras. Este foi um trabalho desafiante visto a envergadura intelectual, política e social dessas três autoras selecionadas, três mulheres negras, as quais estão refletidas na sofisticação de suas teorizações, paradigmáticas para os estudos das relações raciais no Brasil.

Foi um trabalho realizado com extremo orgulho para mim, uma pesquisadora, mulher, branca, antirracista consciente, beneficiada pelo privilégio de raça e preterida pelo fator de gênero, que vislumbra contribuir para uma sociedade livre do racismo, do sexismo, da opressão social em razão da classe. Ajo para somar na desarticulação das estruturas de opressão que desumanizam pessoas, que as tratam com discriminação, iniquidade e exclusão, negando direitos a grupos vulnerabilizados em razão do encurralamento na subalternidade que lhes foi imposto. Luto para que as diferenças entre as pessoas não sejam mais uma razão fundante para as desigualdades nesse país (Gonzalez, 2020, p. 227), mas fundamento de riqueza na diversidade e na pluralidade que tanto nos ensinam.

1.2 O corpo, a questão racial e a experiência social dos negros no Brasil

A questão racial no Brasil

A questão racial no Brasil se coloca a partir de construções históricas, políticas e sociais acerca do conceito de raça, o qual está diretamente ligado ao povo e ao território onde se aplica. A racialidade negra brasileira hoje, ligada à fenótipos e a cor da pele, foi desenvolvida já no contexto colonial, mais especificamente após 1790, que é quando a cor da pele passa a ter relevância política e a ser um critério para justificar a hierarquização social e a escravização entre brancos, negros e povos racializados. Por isso, passo a explicação de como essas categorias analíticas foram construídas inclusive pelo discurso científico (Amador de Deus, 2019, p. 85-86).

A diáspora africana foi a histórica dispersão dos povos africanos pelos continentes americano, asiático e europeu entre os séculos XVI e XIX, decorre do processo do colonialismo europeu, da migração forçada em massa de milhões de africanos, do chamado tráfico transatlântico de africanos e do sistema de escravidão, estruturado contra os negros e indígenas em favor dos senhores brancos. A questão racial brasileira teve início no contexto de um processo colonizatório português do território, em que o tráfico transatlântico de pessoas africanas foi feito a partir de África para várias partes do mundo, incluindo para o Brasil, impondo a esses povos todo um modo de vida de trabalhos forçados, capitaneado pela lógica escravista mas, sobretudo, normatizando identidades até então desconhecidas por eles: a de serem nomeados negros num intuito racista e de serem escravizados num intuito de hierarquização, subalternização e exploração social com fundamento na raça (Amador de Deus, 2019, p. 123). Estava dado início ao processo de racialização do povo negro e de outros povos não brancos como os indígenas em território colonizado brasileiro. Esta pesquisa se concentra em analisar o caso do racismo antinegro brasileiro e o tratamento dado ao corpo ao longo do tempo nesse contexto.

Neste contexto colonial, a diáspora representou um tipo de agrupação social com uma história comum de experiências e relações pessoais com uma base comum de fatores históricos vinculados a um sistema de ordem mundial (Zegarra, 2005, p. 345). As principais características que diferenciam a diáspora africana, como uma formação global, de outros grupos socialmente diferenciados são as seguintes experiências históricas: 1) uma migração e deslocamento geossocial forçado; 2) que se manifestaram em ações, a exemplo da forma como se deu a circulação desta população; 3) a opressão social que sofreram; 4) as relações de dominação, subordinação e exploração a que foram submetidos; 5) a resistência desenvolvida de diversos modos, inclusive necessária para a sobrevivência; 6) a luta, ação política e cultural

empreendidas pelos negros brasileiros, numa nítida tentativa de recuperação de si e das identidades individuais e coletivas de seu povo (Amador de Deus, 2020, p. 52).

A palavra raça apresenta dentro de uma análise do discurso, segundo Ferdinand de Saussure, um significante e um significado os quais são importantes de serem explicados: o significante atua na forma do signo linguístico, já o significado seria o conteúdo do conceito de raça (Saussure, 2006, p. 79-81). É por este motivo conceitual que utilizei o termo significado para estudar o corpo negro e colocá-lo no título do trabalho, porque busco compreender quais conceitos estão envolvidos na concepção de corpo negro no Brasil para as três autoras selecionadas em obras escolhidas. Portanto, a raça possui uma polissemia de significados, categorizada em quatro acepções trazidas por Zélia Amador de Deus: 1) um sentido ligado à biologia, sendo que os biólogos preferem usar termos substitutos de raça como subespécie ou linhagens para não haver confusão de sentidos; 2) raça humana em termos de unidade da espécie humana; 3) raça como grupo étnico ou nação de um país, comum no século XIX e no início do século XX; 4) raça social, no sentido sociológico, para definir um grupo de pessoas socialmente unificadas numa determinada sociedade, fixadas em razão de marcadores físicos como pigmentação da pele, textura dos cabelos, traços faciais etc. Sociedades em que raça social é um termo reconhecido são invariavelmente racistas: os membros do grupo racial dominante acreditam que os fenótipos determinam características intelectuais, morais e comportamentais, o que não é verdade. Neste caso, raça e racismo são interligados (Cashmore, 2000, p. 453-456; Amador de Deus, 2019, p. 56-57).

Essa polissemia nos significados de raça não impede que se possa assumir para esta pesquisa apenas uma acepção do termo, que seria aquela que é a mais utilizada em pesquisas e estudos em teoria social: a acepção de raça social, a qual possui dois desdobramentos de significados que serão trabalhados na perspectiva do Direito. Os significados do corpo negro utilizados formam entre si uma ambivalência, uma ambiguidade, um duplo sentido que se alterna entre si, dependendo do contexto, das pessoas, dos lugares e do tempo histórico em questão, optando-se por um deles ou não, ou também utilizando-se ambos ao mesmo tempo. A escolha de um significado não implica na exclusão do outro, podendo ser verificável a coexistência de ambos na maioria das situações de tensão racial no Brasil: o corpo negro que sofre interdição, pode ser o mesmo corpo negro que resiste e se recria em emancipação frente às violências raciais (Cashmore, 2000, p. 450-451).

Para pensar a formação dos sujeitos negros e de suas corporeidades no Brasil é necessário remontar alguns aspectos do período colonial. As questões raciais brasileiras são marcadas historicamente pelo processo colonialista e do tráfico de africanos que em território

brasileiro viriam a se tornar negros racializados e estariam assujeitados pelo regime escravista. Sobre o aspecto do colonialismo, Frantz Fanon no livro *Os condenados da terra* afirma que a descolonização (entendido aqui como uma luta por emancipação) é a reivindicação mínima do colonizado num panorama social inteiramente transformado pela vontade de mudança, sendo este um processo histórico que atinge e modifica profundamente o ser, transforma espectadores esmagados pela inessencialidade em atores privilegiados, recolhidos de modo grandioso pela História. A “coisa” colonizada torna-se homem (leia-se humano) no próprio processo através do qual ele se liberta. O mundo colonial é um mundo compartimentado, dividido em dois (Fanon, 2022, p. 31-34): o mundo do colonizador branco europeu e o mundo do colonizado, negros e povos não brancos, os racializados.

A cidade do colonizado é faminta de pão, de carne, de calçados, de carvão, de luz, que está ajoelhada, estendida no chão; a cidade do colonizador é feita de material resistente, abundante de alimento, com calçados, limpa, sem buracos, com fartura, indolente, uma cidade dos brancos, dos estrangeiros. Essa descrição de Fanon retrata o contexto em que surgem os sonhos de posse nos quais o colonizado desejava ocupar o espaço de poder do colonizador. Num mundo compartimentado, povoado por grupos sociais que foram racializados e diferenciados entre si: a despeito da domesticação e apropriação bem-sucedidas, o colonizador continua sendo um estrangeiro, aqueles que vêm de fora, que não se parecem com “os outros” (Fanon, 2022, p. 35-37).

O colonialismo produziu uma divisão social que engloba camadas sociais posicionadas diferentemente na sociedade, mas vai além, instituiu um modo de leitura do mundo que era binarista. A divisão imposta pelo colonialismo permite entender que este mundo é dividido em compartimentos, dividido em dois e habitado por espécies diferentes (Fanon, 1968, p. 29), que seriam os brancos e os não brancos. Essa divisão seria também uma divisão racial da sociedade onde percebe-se que o estrangeiro colonizador é membro de uma raça que controla a sociedade dirigindo-a e explorando-a. Essa exploração colonialista não consegue ser bem compreendida pelo olhar marxista, segundo Fanon. Mesmo que a teoria marxista pudesse ajudar a compreender as situações de exploração, era preciso alargá-la para entender do problema colonial. Entender os arranjos de exploração e posicionamento social no colonialismo impunham desafios que a teoria marxista não era capaz de superar, mas que podiam ser percebidos de maneira inequívoca no cotidiano social dos povos colonizados. O produto da dominação colonial permitia ver que causa e consequência da desigualdade social era promovida pela sociedade colonialista, segundo Fanon. Assim, “o indivíduo é rico porque é

branco, é branco porque é rico”. Raça e classe se confundem pelo próprio estabelecimento da sociedade colonial (Fanon, 1968, p. 49–50).

O colonialismo para Fanon e Mills não se dá separadamente do capitalismo, pois é parte integrante dele. Mills afirma que “os lucros da escravidão africana ajudaram a tornar possível a Revolução Industrial” (Mills, 2023, p. 71). Para Fanon, o capitalismo não poderia se constituir no mundo sem a conquista colonial. Em certo momento os próprios conflitos nos territórios colonizados não se resolveriam de forma vantajosa para os países colonizadores sem os interesses e a intervenção dos grupos econômicos que mais se beneficiam da exploração colonial. O contato entre povos europeus e não-europeus aconteceu nos moldes exploratórios necessários à expansão do capitalismo. A dominação escravista colonial se transformou em exploração econômica fora dos moldes escravistas, mas com vantagens manifestas aos grupos financeiros de origem europeia. Em suma, a dominação colonial é uma dominação econômica e racial simultaneamente. E essa dominação permanece conforme os interesses econômicos dos grupos financeiros originados nos países colonizadores consigam obter vantagens da situação colonial ao longo do tempo (Fanon, 1968, p. 49–50). Embora a descolonização formal tenha ocorrido, a economia global segue sendo essencialmente dominada pelos antigos poderes coloniais, suas ramificações e instituições financeiras internacionais, agências de crédito e corporações. O mundo é essencialmente dominado pelo capital branco (Mills, 2023, p. 73).

Falando sobre efeitos futuros e perspectivas, o colonialismo deixa de herança para os povos colonizados cadeias de assujeitamento renovadas como a da distribuição do capital global: a riqueza se diferencia da renda e é mais importante que esta, pois numa equalização racial futura, a probabilidade favorece o colonizador branco quanto aos efeitos cumulativos transmitidos através da transferência intergeracional, afetando as chances de vida e de oportunidades para os filhos. Portanto, a meritocracia e a mobilidade social serão dificultadas ou facilitadas pelo critério da raça que informará a classe e a riqueza acumuladas de cada indivíduo. Pessoas brancas assim como negros que são pobres sofrem os efeitos da exploração capitalista, mas a opressão racial aponta que os brancos sem propriedade dos meios de produção são beneficiários do seu exercício. O capitalista branco se beneficia diretamente da exploração ou superexploração do negro, a maioria recebe seus dividendos do racismo a partir de sua vantagem competitiva no preenchimento das posições que, na estrutura de classes, implicam as recompensas materiais e simbólicas mais desejadas. Isso significa que as pessoas possuidoras dos mesmos recursos (origem de classe e educação, por exemplo) executando a afiliação racial entram no campo competitivo, o resultado desta última será desfavorável aos não brancos (Mills, 2023, p. 75; Gonzalez, 2020, p. 187).

Portanto, segundo Mills, a disparidade entre as riquezas brancas e negras não é remotamente contingente, acidental ou fortuita, é resultado direto da política estatal e do conluio dos cidadãos brancos com ela. Ele aqui se referia ao Estado estadunidense, mas que perfeitamente pode se aplicar às políticas do Estado brasileiro. Desta maneira, a centralidade da exploração racial para a economia do Estado brasileiro, tanto no período colonial e quanto a partir da nova República, com a força de trabalho dos escravizados e depois de um grande contingente de população servil desempregada, sem perspectivas, não absorvida pelo novo modo de governo, dimensionam e distribuem de forma desigual as recompensas para os beneficiários brancos e para os explorados racializados diante do contrato racial de uma nação como a brasileira, hierarquicamente estruturada na desigualdade social. No mundo ocidental ainda predomina a imagem cultural europeia branca, que beneficia Estados e nações europeias por meio do contrato racial, favorecendo diferencialmente os seus interesses em uma economia estruturada em torno de exploração racial de outros e uma psicologia moral inclinada a privilegiá-los, tornando o status quo do direito racial diferencial como uma norma legítima, e não algo a ser investigado com mais cautela (Mills, 2023, p. 77-78).

Um bom exemplo disso é o recente debate público no Brasil sobre a escala semanal de trabalho de 6 dias trabalhados por 1 dia de descanso, que sofreria redução para uma escala de 4 dias trabalhados por 3 dias de descanso. Independente da viabilidade e dos termos que o projeto de emenda constitucional possua, o mote deste debate gira em torno desta exploração e falta de tempo para um descanso de qualidade e gozo de tempo livre. A liberdade de tempo para fruição existencial é um privilégio de raça, de classe e de gênero: quem discute essas decisões políticas, quem obstaculiza esses projetos de serem aprovados é a classe proprietária, em sua maioria branca (salvo algumas exceções), de homens ricos, que ocupam boa parte dos mandatos parlamentares brasileiros e não sabem o que é viver essa realidade de exploração. Portanto, a exploração racial segue atual e fortemente operante na realidade brasileira.

A respeito da formação do racismo de Estado, Zélia Amador de Deus relembra as lições formuladas pelo autor francês Michel Foucault quando discorreu sobre o racismo de Estado em seu livro *Em defesa da sociedade*: propôs uma genealogia do racismo e explicou que o conceito de racismo sofreu transformações ao longo do tempo. A ideia de luta das raças, vigente até o fim do século XIX, foi substituída pela ideia da pureza da raça, uma ideia monista, patrocinada pelo Estado brasileiro e de cunho biológico que passou a definir o racismo a partir do século XX. É assim que nasce o racismo tal qual é sabido na contemporaneidade: a luta das raças é convertida em um racismo biológico e de Estado, que atua para proteger biologicamente apenas uma raça considerada superior, a raça branca (Amador de Deus, 2019, p. 43).

Após 1790, o desenvolvimento de teorias racistas junto com o avanço dos movimentos abolicionistas marcou uma mudança na forma de se pensar a raça no Brasil: são lançadas bases lógicas e racionais que, mais à frente, assumirão o *status* de ciência. A partir deste momento, cria-se uma relação intrínseca e determinista entre caracteres biológicos e físicos (como traços morfológicos, cor da pele) e qualidades morais, psicológicas, intelectuais e culturais presentes em todos os grupos sociais. No caso dos africanos e seus descendentes, essas associações eram feitas em sentido negativo, sendo considerados um grupo social de pessoas inferiores, degeneradas, enquanto os brancos eram considerados superiores. É nesse período que se legitima o racismo científico e a escravidão, dada a suposta natureza servil dos povos africanos que seriam naturalmente adequados ao trabalho escravo. Tenta-se naturalizar, dar uma legitimidade científica e uma dimensão biológica para fenômenos sociais, como o da hierarquização, os quais foram construídos ideologicamente pela classe dominante branca. Os colonizadores evidenciaram e deram significados às diferenças que possuíam entre eles e os colonizados, valorizando as suas características em seu benefício. A cor da pele passou a ser um fator determinante para demarcar uma linha hierárquica de cor⁹ no Brasil, a qual impediria a humanização dos africanos e seus descendentes escravizados. A cor da pele branca dos europeus, a branquidade ou brancura enquanto categoria política de poder de um grupo social, passa a ter um significado de superioridade, e a ausência de brancura implica em inferioridade. Passam a serem considerados “outros” quem se encontra distante dessa categoria da cor da pele e caracteres físicos (Amador de Deus, 2019, p. 86, 44-47; Mills, 2023, p. 167).

Desde esse período, o conceito de racismo ainda se fundamenta nessa mesma razão, sendo a análise de Foucault apropriada parcialmente para explicar o racismo contemporâneo, porém é insuficiente quanto às mudanças nas estratégias utilizadas para justificá-lo e, principalmente, para retirar das suas vítimas a capacidade de reação. A crítica ao conceito de racismo de Foucault recai sobre a margem que sua teorização pode dar para generalizações que banalizam e esvaziam a especificidade do racismo, de modo que qualquer opressão possa ser interpretada como racismo quando não é. É fundamental ter atenção neste enquadramento para não se descredibilizar a luta antirracista e para estabelecer uma luta política consistente e atenta às manifestações e especificidades do racismo contemporâneo em suas múltiplas facetas (Amador de Deus, 2019, p. 45).

⁹ Linha de cor é uma expressão que foi usada por W.E.B. Du Bois em uma declaração panafricanista que fez em 1900: “O problema do século XX é o problema da linha de cor” (Mills, 2023, p. 167).

Essas diversificadas estratégias que tentam justificar o racismo são articuladas de modo coerente, usam construções simbólicas e práticas sociais que imobilizam suas vítimas a ponto de terem dificuldade de se defenderem, muito em razão da dinâmica interna ao racismo do duplo nó¹⁰ (Gonzalez, 2020, p. 168), a qual usa a contradição em favor da dominação, da desumanização e como estratégia de fragmentação da identidade, do controle e da gestão social dos povos dominados. Por exemplo: nega-se a efetivação de direitos no plano concreto aos negros ao mesmo tempo que se confere uma cidadania formal na lei; aprova-se a lei de cotas raciais nas seleções públicas ao mesmo tempo que se negam oportunidades de trabalho a negros com qualificação técnica em razão de discriminação racial velada, ou seja, uma forma de operação dividida entre um afirmar e um negar constante, confuso, difícil de ser compreendido se não for por uma interpretação política, social e histórica da formação do racismo brasileiro. As máscaras (*personas*) usadas pelo racismo são uma metáfora adotada pela professora Zélia Amador de Deus para ilustrar e facilitar a identificação dessa metamorfose adaptativa característica do racismo que se disfarça, se reinventa, se atualiza e se modifica em novas apresentações para seguir operante hierarquizando e discriminando os negros (Amador de Deus, 2019, p. 44-45).

O racismo é intrínseco ao colonialismo. No racismo reside o princípio dos privilégios do colonialista, sendo ele a síntese e a simbolização da relação que une o colonizador e o colonizado no cotidiano, independente de teorizações a seu respeito. O racismo é pautado nas diferenças entre colonizadores e colonizados, construídas social e historicamente pelo colonizador: um fato sociológico passa a uma nova dimensão, a dimensão biológica ou metafísica, na intenção de explicar, justificar e manter, no discurso e na conduta, o colonizado num estado de imobilismo social. O que impede que o colonizado faça essa mudança de lugar social é justamente o racismo. Portanto, o suporte do fenômeno do racismo está na ideia da naturalização da superioridade do colonizador e, conseqüentemente, na existência de grupos naturalmente hierarquizados e inferiores. A causa que fundamenta essa hierarquia racial não é fixa, sendo polimorfa historicamente, podendo se dar em razão de uma suposta superioridade cultural ou de uma superioridade biológica, que irão se misturar e se unir em um mesmo

¹⁰ Duas tendências ideológicas definem a identidade negra na sociedade brasileira: a noção de democracia racial e de ideologia do branqueamento, resultando em um duplo nó definido por Marilena Chaui e citado por Lélia Gonzalez como: “o duplo nó consiste em negar e afirmar, proibir e consentir alguma coisa, ao mesmo tempo (os lógicos afirmam que o duplo nó conduz à impossibilidade da decisão, os psiquiatras o consideram causa maior da esquizofrenia e os antipsiquiatras o consideram a prática da família e da ciência médica)” (Gonzalez, 2020, p. 168; Chaui, 1984, p. 207).

complexo fenômeno, que poderá envolver aspectos físicos, morais, intelectuais e culturais de grupos em situação de subalternidade (Amador de Deus, 2019, p. 45-46).

O negro foi diminuído, humilhado e desumanizado desde o início da colonização, em todos os espaços em que houve confronto de culturas, numa relação de forças entre a escravidão e a colonização, no continente africano e nas Américas, nos campos e nas cidades, nas plantações e nas metrópoles. Essa redução da sua humanidade visava a sua alienação com o intuito de dominá-lo e explorá-lo com maior eficácia. Contudo, nem todas as populações negras foram totalmente alienadas. Algumas praticaram uma espécie de resistência passiva (nem tão passiva assim) onde o seu patrimônio cultural, valores, religiosidade e legado de seus ancestrais seguiram sendo repassados intergeracionalmente. Nesse contexto, as elites coloniais brasileiras viviam de acordo com os valores materiais e espirituais do colonizador europeu. Essa nova classe pequeno-burguesa que estava em processo de formação, foi fundamental para o sistema de exploração colonial prosperar, já que assegurava o cumprimento de uma lógica de dominação e exploração colonial. Essa pequena-burguesia local ambicionava uma vida semelhante à dos brancos colonizadores e por isso reproduzia seus códigos de valores e comportamentos (Munanga, 2009, p. 43-44).

Para Zélia Amador de Deus, ações de caráter coletivo para o povo africano em diáspora não foram possíveis num primeiro momento, marcado pela dispersão e desamparo causado pelo tráfico que lhes arrancou dos seus laços de linhagens que os conectavam com suas etnias e território (Amador de Deus, 2019, p. 126). A intimidade e conexão entre lugar e os africanos, desumanizados pela escravização a qual foram submetidos, significa que talvez eles nunca estivessem completos enquanto seres: aqueles que foram animalizados, coisificados e associados à selvageria levarão a selva consigo mesmo quando forem levados para regiões mais civilizadas (Mills, 2023, p. 87). Para sobreviver na colônia precisaram traçar estratégias de resistência. Usaram os seus corpos como o único recurso que dispunham para criar e improvisar formas de vida, preservar memórias, rituais, mitos e tradições orais.

Nessa tarefa, Zélia Amador de Deus recorre a cultura africana para explicar a diáspora e resistência africana diante do poder colonial no Brasil: afirma em seu livro, fruto da sua pesquisa e tese de doutorado, que o povo negro contou com a ajuda da divindade *Ananse*. Originária da cultura *fanti-ashanti*, a deusa Aranã se apresenta em forma de aranha, traça teias que a autora, metaforicamente, interpreta como as teias da diáspora, das ações desempenhadas pelo povo negro em resistência ao poder colonizador opressor. Fio a fio tramaram uma grande Teia que uniu grupos, descendentes e dois continentes, África e América, a Améfrica Ladina de

Lélia Gonzalez, mediados por uma consciência de unidade e solidariedade que lhes fortalecia para resistir e construir utopias de liberdade (Amador de Deus, 2019, p. 126-127).

Nesse aspecto, Améfrica Ladina foi um termo cunhado por Lélia Gonzalez através do qual buscava construir uma identidade afrocentrada e étnica que descendia de africanos trazidos pelo tráfico negreiro e dos que chegaram à América muito antes de Colombo. O termo identifica na diáspora uma experiência histórica comum entre africanos e povos originários, que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada. Embora esses povos pertençam a sociedades distintas no continente americano, o sistema de dominação que lhes assujeita é o mesmo, o racismo (guardadas as suas diferenças de contexto e de processo histórico), portanto, vivenciam processos de assujeitamento e algumas formas de resistência semelhantes diante de um sistema de opressão que hierarquiza a sociedade com base no critério racial. Assim, por meio dessa expressão, Lélia revela desde dentro as conexões existentes entre as experiências de resistências dos povos originários e da diáspora africana, entre os saberes ancestrais desses povos, ultrapassando qualquer barreira territorial, linguística e ideológica, dando visibilidade às histórias secularmente apagadas e ao processo histórico-cultural comum vivenciado nas Américas (Gonzalez, 2020, p. 135). As histórias, as culturas e as identidades políticas passam a assumir um papel central na construção desta Améfrica Ladina de Lélia Gonzalez.

O corpo negro

Interpretar a questão racial no Brasil, em especial a do povo negro, é tarefa que precisa de uma explicação histórica do contexto em que as ações se davam e ainda dão na construção das representações sociais feitas historicamente sobre o povo negro, sobretudo quanto ao tratamento dado pela História, pela cultura e pelas epistemologias acerca do que significa o corpo negro no Brasil e da importância de se sabê-lo em várias áreas do conhecimento. Nesta pesquisa a abordagem histórica e sociológica está aplicada ao Direito: a corporeidade das experiências para o povo negro, seja na ação política ou no plano teórico, é central na formação das suas individualidades e coletividades, no processo histórico de submissão pelo racismo, no assujeitamento pela racialidade, impactando a formação de suas identidades por vezes alienadas ou por vezes constituídas pela resistência consciente a esse modo de subjetivação (Carneiro, 2023, p. 14-15). Muito da estrutura de significantes e de significados do corpo negro foi e seguem sendo atribuídas pelo branco, de acordo com o âmbito social em que esse corpo se engendrava e segue se localizando (Amador de Deus, 2019, p. 124), formando uma sociedade brasileira organizada em classes, a qual é eminentemente sustentada pelo estruturante racial.

Nesse sentido, é oportuno recordar o que diz Fanon sobre o corpo negro . O autor afirma que o corpo negro não é apenas individual pois é marcado pelo olhar do branco e é submetido a um esquema corporal que o atinge em vários pontos, reunindo em si três dimensões: um corpo negro responsável pelo seu próprio corpo individual, pela sua raça coletiva, e pelos seus ancestrais, numa pertença familiar, de afinidades, cultural, histórica e de religiosidade. “Eu existia em triplo: ocupava muito espaço”. Fanon compreendeu que esse esquema corporal racial podia ser lido também pela percepção de um esquema epidérmico racial: o corpo era hierarquizado e significado a partir da cor da pele. A esse respeito, em seu livro *Pele negra, máscaras brancas* descreve uma situação em que ele foi apontado na rua por uma criança branca, a qual disse à sua mãe sobre essa marcação que o corpo negro sofre pela racialização, pautada na cor da pele, na inferiorização, na degeneração: “Mamãe, um negro, tenho medo! Medo! Medo! Começavam a ter medo de mim” (Fanon, 2020, p. 127).

No contexto de diáspora no Brasil, foi através do corpo que os negros vivenciaram a experiência social de desterro, de escravidão, de dominação, de subalternidade reatualizadas no pós-abolição em formas de exclusão da res(pública), de negação de direitos (Carneiro, 2023, p. 9), da negação do Ser como um Outro¹¹, citando Sueli Carneiro, ou da negação do status moral de personalidade, nos termos de Charles Mills (Mills, 2023, p. 169). O corpo é a marca dos valores sociais, nele a sociedade fixa seus sentidos e valores e o significa como um signo. Dessa forma, o corpo negro assume uma dupla acepção: 1) a de um corpo reflexo de uma autonegação (termo presente na escrita das autoras Zélia Amador de Deus e Sueli Carneiro), de uma falta, tratado com interdições, na condição de um não ser, um Outro na concepção de Sueli Carneiro e que é marcado pelo duplo nó trabalhado por Lélia Gonzalez. Em oposição a esta acepção negativa, o negro também vive seu corpo como uma ferramenta de autoafirmação, de expressão, de sobrevivência, como um modo de resistência, de criação, de improviso na falta de outros recursos para se enunciar, passa por um duplo ajustamento que Lélia Gonzalez descreveu quando os escravizados obedeciam ao poder colonial para sobreviver mas ao mesmo tempo criavam novas formas de vida e novas identidades sociais e culturais em suas comunidades para preservar e renovar seus valores e práticas culturais.

¹¹ Para aprofundar o conceito de Ser e de Outro em Sueli Carneiro, verificar em seu livro *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não como fundamento do ser* a partir da seção da Apresentação (Carneiro, 2023, p. 13-23). Estes conceitos serão retomados no item 2.2 desta dissertação.

Num primeiro momento quando os africanos chegaram em diáspora ao Brasil, desterritorializados geograficamente¹² de suas origens no continente africano, tendo que enfrentar o poder opressivo colonial. O corpo era marcado pelos valores sociais, provido de sentidos, significando socialmente um signo (Carneiro, 2023, p. 32). O corpo era a sua única opção para a interação com o espaço geográfico desconhecido chamado Brasil, vivendo numa nova condição imposta pelo colonizador: a de negro racializado (não mais identificado como africano, pela sua terra de origem, mas sim pela sua raça numa acepção sociológica do termo) e a de escravizado (Amador de Deus, 2019, p. 124, 126).

Não há que se falar em ausência de cultura nessa reinvenção do corpo e das próprias vivências em diáspora: as culturas trazidas pelo negros africanos foram instrumentos de resistência nas Américas, portanto os negros não tiveram suas culturas desintegradas (apesar de perseguidas até hoje), mas as forjaram como modo de sobrevivência e resistência em uma cultura própria, em resposta ao novo meio em que viviam, convivendo, a partir de então, culturas negras junto a culturas africanas ou afro-americanas (Batisde, 1974, p. 27). Importante lembrar que toda generalização é injusta e inverídica, seja a que nega a presença da África nas Américas (uma tentativa de apagamento dos negros) seja a que busca em toda parte traços de civilizações africanas. As negritudes e africanidades estão emaranhadas no continente americano em uma série de encruzilhadas, tendo o corpo um destaque nesses arranjos (Amador de Deus, 2019, p. 132-133).

Aos poucos ações individuais foram se transformando em ações coletivas. Os negros passaram a se integrar ao novo espaço e começaram a desenvolver consciência de si, de grupo e da condição de escravizado. Os usos do corpo e da cultura foram fundamentais como instrumentos de resistência para o povo negro desde o período colonial até o presente momento. O suicídio dos negros em diáspora no Brasil sob regime de escravização era, na visão da professora Zélia Amador de Deus, com a qual concordo, um ato último de reação ao ordenamento imposto pelo colonizador: agiam diante do único bem que ainda lhes restavam para uma manifestação de vontade autônoma, dispunham da própria vida. Em certas situações-limite no período colonial não se podia engendrar uma ação coletiva que pudesse lhes trazer algum tipo de pertencimento ou resistência, nem mesmo atuar individualmente conforme seus valores civilizatórios, visões de mundo, memórias, ritmos, cantos, danças, dúvidas existenciais,

¹² A respeito da desterritorialização, para entender mais sobre as atualizações do sistema de divisão racial do espaço e migração, consultar o artigo *O impacto subjetivo do colonialismo e racismo em mulheres negras trabalhadoras domésticas*, Revista Laborare, ano VI, n. 11, jul-dez.2023, p. 145-150.

alteridades linguísticas, suas histórias e culturas. A alguns deles restavam-lhes apenas o suicídio como única manifestação de vontade possível, uma vontade de preferir morrer a terem que se submeter à desumanização da condição de escravizado, sem direito à identidade própria livre. Além dos suicídios, mulheres negras agiam nesse mesmo sentido de ato de resistência por meio do corpo quando praticavam abortos voluntários para pouparem seus filhos da escravidão e de que fossem usados como escravizados para o aumento das posses dos senhores. Ou seja, mesmo diante de escolhas difíceis, esses negros já estavam agindo em resistência ao poder colonial e em coerência consigo mesmos e com os seus valores, sendo os seus corpos os únicos bens que ainda podiam dispor nesse sentido (Amador de Deus, 2019, p. 123-124).

A partir deste cenário, o corpo negro pode ser lido como um caleidoscópio interpretativo que nos permite compreender muito do povo e da realidade brasileira contemporânea: os negros em diáspora africana no Brasil, desde o princípio, lutavam contra uma cultura ocidental de apagamento, que renegava e segue renegando seus modos de expressão, sua performance fora da esfera da palavra, já que desta eles foram excluídos pelo silenciamento colonial opressor. A performance¹³ aqui assume significado de dança, de movimento, de um corpo vivido como afirmação e ferramenta de expressão, de rompimento com o discurso do corpo, assumindo novas dimensões significativas corpóreas, numa ética e estética representadas por uma performance ritual que lhes possibilitou sobreviver, honrar sua memória social reprimida em cenário colonial e poder abrir caminhos para uma tentativa de recuperação de si, de autoafirmação de uma identidade individual e coletiva, criada a partir da dificuldade, a despeito da autonegação advinda das discriminações, estigmas e preconceitos subjugadores do racismo (Amador de Deus, 2019, p. 123, 125-126; Carneiro, 2023, p. 9). A autoafirmação da negritude é resistência manifesta até hoje na cultura afro-brasileira, presente na cultura e festas populares brasileiras como o Carnaval, nas comidas, nos terreiros de candomblé e umbanda, na língua que Lélia Gonzalez chamou de pretuguês (Gonzalez, 1984, p. 238).

Os negros em diáspora africana no Brasil colonial e da colonialidade desenvolveram e seguem desenvolvendo performances a partir do próprio olhar que percebe e sente a voz de um corpo que se expressa em movimento, de um corpo que fala através de um esquema histórico racial que lhe marca a carne e é manifesto em interação com outros objetos e seres, um corpo que dança, que gesticula, que se expressa em comportamentos, padrões sociais e culturais, mitos e tradições orais trazidos consigo em suas memórias vivas procedentes de África, com a ajuda

¹³ Esta noção de performance se vincula ao conceito trabalhado pela professora Zélia Amador de Deus, associado a noção de corporeidade e rituais, o qual se diferencia da noção desenvolvida por Judith Butler, filósofa pós-estruturalista estadunidense, em que a performance assume contornos nos campos da linguagem e do gênero.

de Ananse. Um corpo conta suas histórias, ele é individual, mas também social, ele expressa em si princípios estruturais da vida coletiva (Amador de Deus, 2019, p. 125).

O corpo ocupante de um microespaço pode ser tratado como pessoa ou como subpessoa, como cidadão ou não cidadão, que habitam regimes pautados em critérios medidos pela cor da pele, carne, cabelo e traços físicos e ancestrais. Brancos em certas situações se sentem desconfortáveis fisicamente na presença de negros com os quais não se identificam. Parte desse sentimento de incômodo tem um sentido sexual: o corpo negro em particular é visto paradigmaticamente como um corpo. A presença negra pode ser encarada como uma forma de ausência, caso se pense partindo da prática divisora do dispositivo de racialidade de Sueli Carneiro que traz a dimensão do não ser, faltante, de Outro. Toda pessoa negra se torna membro de um enorme corpo negro: o corpo negro marcado triplamente, como dimensionou Fanon, no esquema corporal e no esquema histórico racial (onde as marcas se exteriorizam no signo do próprio corpo negro, na sua raça e no legado dos seus ancestrais). Os negros podem ser considerados como corpos falantes enquanto brancos podem chegar a ser cabeças falantes. Mesmo quando as cabeças dos negros falam, sempre estarão desconfortáveis com a consciência dos corpos aos quais essas cabeças estão presas. Os ritmos do corpo negro foram trazidos para o espaço corporal branco, o qual passou a ser subvertido em alguns termos. Esses ritmos negros que envolvem o movimento do corpo que dança e se expressa são, na visão da branquidade, ritmos da *selva*, advindos do espaço da selvageria, ameaçando o espaço supostamente civilizado do regime branco e a integridade corporal de seus participantes. É nesse contexto hierarquizador e discriminatório racial que o movimento do blues de cantores negros nos Estados Unidos e do samba no Brasil foram sanitizados, limpos do ponto de vista racista, e reorganizados em outros ritmos que poderiam ser injustamente reconhecidos como ritmos de origem branca. No caso citado, o blues inspirou o rock nos Estados Unidos e o samba inspirou a bossa nova no Brasil, em meados dos anos 1950 (Mills, 2023, p. 91).

A repetição contínua por séculos de discursos e comportamentos socialmente compartilhados na cultura, onde a alteridade negra resta confinada nos confins do não ser, muito além dos Outros que foram admitidos (Carneiro, 2023, p. 10), acaba por ser uma espécie de tipificação social de imagens negativas, imagens de controle, imagens da não humanidade com a qual os brancos, integrantes da branquidade, tratam pessoas negras no Brasil. As condições materiais e simbólicas de vida do povo negro são empurradas pelo racismo para pouca mobilidade social, para papéis sociais prescritos pelo sistema racista, fixando estereótipos raciais em que a pessoa negra é vista como um objeto de entretenimento ou a ser explorado, subalternizado, criminalizado. Essa dinâmica na sociedade brasileira é resultado de rearranjos

políticos e ideológicos dos anos 1930 que resultaram na elaboração do mito da democracia racial (Gonzalez, 2020, p. 168-169).

Além dele, houve também, em um momento anterior, a política do branqueamento promovida pelo governo brasileiro que visava, nos anos de 1890 até 1930, branquear a população brasileira e, para isso, estimulou uma massiva imigração europeia. O censo de 1872 e o seguinte em 1890 indicaram que a maioria da população brasileira era negra, motivo que fez alavancar a criação dessa política do branqueamento, numa explícita política de estado racista. Esse período histórico corresponde a “grande imigração”, onde ideólogos elaboravam suas teses sobre a superioridade da raça branca, afirmando que o Brasil corria o risco de não se tornar um país civilizado por ter sua população formada, em sua maioria, por pessoas negras, índios e mestiços. Em termos demográficos essa política do branqueamento não se materializou no Brasil por conta das resistências articuladas coletivamente pelo povo negro, entretanto, o genocídio contra o povo negro segue operando até hoje. Ideologicamente, o branqueamento repercutiu a ideia de que o Brasil era um país racialmente branco e culturalmente europeu, o que não era verdadeiro e segue não sendo. O mito da democracia racial junto à política do branqueamento produziram o que Lélia Gonzalez chamou de duplo nó, o qual definirá a identidade dos negros no contexto social brasileiro (Gonzalez, 2020, p. 168-169).

O mito da democracia racial atua em nível público e oficial, reiterando ideologias e políticas racistas patrocinadas pelo estado à nível de massa, e o branqueamento define os afro-brasileiros no nível privado, seja na esfera consciente ou inconsciente: na dimensão consciente, reproduz o discurso branco que circula entre os brancos sobre os negros, repleto de expressões populares racistas (“o preto quando não suja na entrada, suja na saída”; “branca para casar, mulata para fornicar, negra para trabalhar”). Essa última expressão mostra o segundo nível em que atuam os mecanismos do branqueamento, o inconsciente: papéis e lugares estereotipados são tipificados, prescritos, taxados para homens e mulheres negras, e os que não atendem a essa expectativa (seja para imagens positivas ou negativas) são rejeitados pelo estereótipo. Apesar de brancos e negros viverem juntos na sociedade brasileira, essa relação interracial nunca se deu de forma harmoniosa, mas quase sempre mediada por múltiplos níveis de violências, muitas vezes escamoteadas (Gonzalez, 2020, p. 169-170; Amador de Deus, 2019, p. 59).

O encarceramento em massa, o genocídio do jovem negro, a sexualização coisificada de homens negros (vistos como predadores sexuais, animalizados) e a superexploração de mulheres negras no trabalho como “mulas de carga” de seus empregadores brancos e a sexualização destas para a servidão de homens brancos – daí vem o ditado popular “branca para

casar, mulata para fornicar, negra para trabalhar” (Gonzalez, 2020, p. 170) só confirma que o racismo é a regra e não a exceção de uma prescrição socialmente perpetuada. A exploração do trabalho, o racismo religioso contra as suas religiões dentre outras situações de desigualdade, exclusão e morticínio que a população negra experimenta no Brasil desde a colonização, ratifica o poder que essas imagens de controle raciais (como exemplo: o homem negro como malandro, ladrão, preso perigoso e violento; o menor negro como pivete, trombadinha; e a mulher negra como cozinheira, faxineira, babá ou prostituta; imagens reforçadas pelas mídias de massa e pela sociedade) têm para hierarquizar a sociedade pelo critério da cor da pele, inferiorizando os negros e povos não brancos racializados e privilegiando os brancos. A reprodução de modo incessante do que é ser negro no Brasil e de qual o local ele deve ocupar na sociedade, dentro de uma sociedade que lhes inferioriza e condena, controlando suas vidas numa lógica de dominação e de domesticação (Gonzalez, 1984, p. 224-226) reitera o desafio que é enfrentar o racismo à brasileira (Gonzalez, 2020, p. 127, 219), que se apresenta de forma escamoteada pela falsa ideia de relações raciais harmoniosas no Brasil (imaginário mérito do mito da democracia racial), quando se sabe que o cenário nacional é prescritivo de tensões sociais em razão da pobreza, da favelização, da exploração, do desemprego, da exclusão, da discriminação, do cárcere e da morte em razão da raça que acomete a população negra em suas condições materiais de vida precárias e de direitos negados.

Apesar dos avanços que a luta antirracista tem conquistado, a desigualdade racial ainda persiste no país: na questão econômica, um exemplo disso são os dados resultantes do estudo “Boletim Especial 20 de novembro de 2024 - Dia da Consciência Negra” de 2024, desenvolvido pelo Departamento Sindical de Estatísticas e Estudos Socioeconômicos (DIEESE), em que demonstra que o rendimento médio dos negros é 40% inferior ao dos não negros, que negros com ensino superior ganham 32% a menos que os demais trabalhadores com o mesmo nível de ensino (ou seja, nem mesmo a qualificação profissional por meio do estudo consegue superar a marca que o racismo gera em termos de exclusão de oportunidades, se provando a meritocracia um mito encobridor das desigualdades nas relações de trabalho, também atravessadas pelo racismo) e que uma em cada seis mulheres negras trabalha como empregada doméstica com rendimento médio, sem carteira assinada, de R\$ 461 reais, menos que o salário mínimo.

além de enfrentarem mais dificuldades para conseguir emprego, o ingresso e a progressão dos negros no trabalho ocorrem em uma situação mais adversa que a dos demais trabalhadores. Os negros estão mais concentrados em ocupações com baixos rendimentos e estão mais suscetíveis à informalidade. A discriminação que sofrem dificulta a ascensão profissional desses trabalhadores e faz com que as diferenças de rendimento cresçam ao longo da vida das pessoas. Esses fatores, combinados, fazem

com que os negros deixem de ganhar quase um milhão de reais ao longo da vida de trabalho, quando comparados com os não negros (DIEESE, 2024, p. 12).

A redução da desigualdade de renda no Brasil só será eficaz se realizar um trabalho de combate à discriminação racial. Em termos de mudança da realidade material e simbólica, as políticas voltadas para a população negra só terão efeito prático se forem feitas em conjunto com ações de combate às desigualdades socioeconômicas porque raça é um fator prescritivo (e não apenas descritivo) da realidade mais precária em acessos, oportunidades, chances de empregabilidade e acumulação de patrimônio de um grupo social marcado racialmente, no caso os negros, determinando de maneira contundente suas possibilidades presentes e futuras (DIEESE, 2024, p. 17).

Segundo Sueli Carneiro, Foucault localizou no século XVIII o momento do surgimento da sociedade disciplinar e dos dispositivos de controle social que operam no campo ontológico: aquele que construirá o Outro (os negros) como não ser. A partir daí, começam a circular novas tecnologias de poder que recaíram sobre a etnicidade e racialidade de grupos sociais determinados, os quais passaram a viver em uma sociedade regulamentada, ou seja, disciplinar. Para Sueli Carneiro, o dispositivo de racialidade é anterior ao surgimento da sociedade disciplinar, na qual adquirirá novos sentidos, filiando-se à teoria do contrato racial, de Charles Mills (Carneiro, 2023, p. 33).

1.3 O contrato racial no Brasil: relações de poder, hierarquização social, produção de discriminações e de desigualdades

A teoria do contrato racial elaborada pelo filósofo afro-estadunidense Charles Mills estabelece as condições para uma conexão entre a genealogia de poder de Foucault e a racialidade como dispositivo de poder. Mills afirma que o contrato racial surge no final do século XV com as expedições do imperialismo europeu. Para Sueli Carneiro, o contrato racial é o que estrutura o dispositivo de racialidade (Carneiro, 2023, p. 33).

O regime de hegemonia branca descrito pelo contrato racial de Charles Mills, foi um conceito trabalhado por Sueli Carneiro em sua tese de doutorado que virou livro, *Dispositivo da Racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*, onde conecta de modo inovador o conceito de dispositivo em Michel Foucault com o de contrato racial de Charles Mills, no intuito de compreender o contrato social brasileiro conjuntamente com o dispositivo de poder interno às dinâmicas das relações raciais no Brasil.

O arranjo de biopoder que é o racismo antinegro brasileiro - composto por uma hegemonia branca, operado pela branquidade, por meio de ideais racistas contra grupos racializados - segue inscrevendo os negros no signo da morte e na condição de Outros como apontam diversos dados empíricos de pesquisas. Neste aspecto específico, o marcador de opressão raça é um fator determinante para posicionar os negros em lugar de desvantagem em relação aos brancos em todos os extratos sociais (Carneiro, 2023, p. 380). A referida realidade pode mudar desde que pessoas brancas se recusem a serem signatárias do contrato racial e desejem aderir a luta antirracista através de ação política e coletiva. Muitos podem ser os caminhos para isso.

O que se convencionou chamar “Descobrimento” ao se referir ao imperialismo e dominação europeia dos últimos quinhentos anos, que consolidou gradualmente a supremacia branca global, fez surgir uma nova tríade de poder, saber e subjetividades informadas pela racialidade, moldando novos sujeitos, brancos ou não brancos. Carneiro rememora o argumento de Mills sobre o privilégio racial ser de caráter político e, portanto, “uma forma de dominação” sustentada por um sistema político - o racismo - não nomeado pelos teóricos que, em sua maioria, são brancos. Assim, o racismo é um sistema político de poder que estrutura a regra formal e informal, o privilégio socioeconômico, as normas de distribuição de riqueza e das oportunidades, dos benefícios e das penas, dos direitos e dos deveres (Carneiro, 2023, p. 34; Mills, 2023, p. 54).

O racismo produz um “regime político racial” criado pelos brancos (na acepção sociológica do termo) com a finalidade de manter o poder e explorar aqueles considerados não brancos. A raça é socialmente construída, não é um tipo biológico e é sustentada pela prática jurídica e sustenta a legitimidade do governo pelos indivíduos considerados iguais. Mas quem é considerado igual numa sociedade hierarquizada racial e socialmente? O contrato racial revela uma sociedade organizada em torno da racialidade, revela quem importa para o regime político de um Estado racial e com um sistema jurídico racial, no caso, só os racialmente homogêneos, numa hierarquia moral e numa divisão jurídica do regime político de acordo com a raça, garantindo e legitimando privilégios para os brancos e exploração para os não brancos. A vantagem material é o principal resultado dos privilégios da branquidade (Mills, 2023, p. 14, 69).

Para os racialmente considerados diferentes – os Outros, os rejeitados, os negros, os não brancos, os racializados – é depositada contra eles a violência racial, colocando-os em um estado de natureza, como objetos de subjugação. A violência racial é o elemento que sustenta o próprio contrato racial, o qual é desprovido de neutralidade a partir do momento que cria

desigualdades com base em diferenças racialmente construídas entre as pessoas. Assim, o contrato racial é um contrato firmado entre iguais “que contam”, os brancos. Esse contrato racial cria o construto da raça e as identidades duradouras a ele ligadas. O poder do Estado é com frequência usado para cumprir os termos do acordo e para eliminar as resistências criadas pelos subordinados raciais (Mills, 2023, p. 14; Carneiro, 2023, p. 34-35).

Para Mills, uma teoria contratualista precisa ir além do que o contratualismo clássico, ainda reduzido ao campo normativo e dos fatos que tratam das origens e funcionamento da sociedade e do governo, ele precisa ir além da abordagem ideal de como uma sociedade deveria ser justa, ele necessita conseguir explicar como surge e funciona uma sociedade injusta, assumindo assim sua dimensão além da normatividade, assumindo uma dimensão de ordem prática da realidade em que o racismo é real e precisa ser racionalizado como sistema de opressão (Carneiro, 2023, p. 36).

As discussões preocupadas com justiça e direitos em abstrato são características da filosofia ética e política dominante que é composta, majoritariamente, pela branquidade. Esta filosofia não se conecta com as lutas políticas da maioria das populações do mundo, mas sim com quem as perpetrrou: se trata do mesmo grupo racial (o dos brancos) tanto os que se colocaram historicamente como “senhores da espécie humana”, “os senhores de todo o mundo”, numa nítida posição de superioridade e poder, quanto os que acreditaram que podiam determinar a posição dos não europeus como seus sujeitos. Desde o colonialismo e as expedições de conquista imperialista europeia que boa parte das realidades do mundo todo foram paulatinamente moldadas e consolidadas pela supremacia branca global, a qual impôs regimes de superioridade e privilégio para os brancos, e de inferioridade e subordinação para os não brancos como os negros. Essa oposição do nós contra eles se replica em múltiplas dimensões sobrepostas: na geografia entre europeus e não europeus; na cultura entre civilizados e incivilizados, selvagens, bárbaros; na religião entre cristãos e pagãos (normalmente no Brasil eram e são hostilizadas religiões de matriz africana bem como as provenientes de povos racializados). Todo esse binarismo racial é para reproduzir em todos os aspectos da vida a lógica oposicionista básica do contrato racial: brancos contra não brancos (Carneiro, 2023, p. 36-37; Mills, 2023, p. 54-56).

No que tange às múltiplas desigualdades no Brasil, a desigualdade de renda está intimamente relacionada com as questões raciais e de gênero, ou seja, ela é racializada e feminizada, em sua maioria. Conforme pesquisa do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) no *Atlas das periferias no Brasil: aspectos raciais de infraestrutura nos aglomerados subnormais*, a população brasileira tem 54% de pessoas pretas e pardas, as quais são as mais

atingidas pela pobreza e têm reduzida a sua presença nos estratos das rendas superiores, revelando como o racismo é imperativo e estruturante na compreensão dos conflitos distributivos. Questiona-se, portanto, como em um Estado Democrático de Direito, o qual busca a consolidação da cidadania plena para sua população, seria possível ter garantias eficazes dentro dos seus diplomas normativos, sobretudo na sua Constituição Federal, que promovessem a distribuição equânime de renda, muito além de políticas inclusivas ou distributivas, considerando as questões raciais como fator fundamental nas relações de poder.

Adilson Moreira aponta que o projeto liberal com uma justiça simétrica, a partir do pressuposto da igualdade formal, revela apenas a perpetuação das desigualdades, posto que os juristas e políticos brancos - maioria no campo decisório - não levam em conta, por exemplo, a questão racial na estrutura de dominação que apenas os beneficia (Moreira, 2017). Sueli Carneiro, utilizando a teoria do contrato racial de Charles Mills, ressalta que o sistema político “que tornou o mundo moderno o que ele é hoje” foi criado pela supremacia branca e que, portanto, o racismo é “um sistema político, um poder particular que estrutura a regra formal e a informal, o privilégio socioeconômico, as normas de distribuição da riqueza e das oportunidades dos benefícios e das penas, dos direitos e dos deveres” (Carneiro, 2023, p. 34). Assim, segundo Mills, com base nas demarcações dos status dos brancos e não-brancos, quer na lei ou no costume, se racionaliza a opressão (Mills, 2023). Sueli Carneiro acentua que a especificidade do contrato racial consistiria em

(...) ser um contrato restrito aos racialmente homogêneos, em que a violência racial, em relação aos racialmente diferentes, é, no interior da teoria do contrato social, um elemento de sustentação do próprio Contrato Racial, e um deslocamento da relação contratualista com os diferentes para o estado de natureza. Ou seja, o Contrato Racial é um contrato firmado entre iguais, no qual os instituídos como desiguais se inserem como objetos de subjugação, daí ser a violência o seu elemento de sustentação (Carneiro, 2023, p. 35).

Nessa mesma esteira, Lélia Gonzalez, em seu discurso na Constituinte de 1988, afirmou que a questão do negro na sociedade brasileira remonta à experiência histórica do país a qual resultou num processo de marginalização e de discriminação do povo negro. A sociedade brasileira criou uma imagem alienada de si mesma, por meio de uma visão imposta pelas classes e elites dominantes as quais buscaram como política de Estado o branqueamento da sociedade brasileira (Gonzalez, 2020, p. 244-245), resultando esse projeto em uma sociedade estratificada racialmente, refletindo em hierarquias de poder, em desigual distribuição da renda e de oportunidades. Essas desigualdades aparecerão quando avaliarmos os marcadores sociais (Gonzalez, 2020, p. 247). Portanto, o mito da democracia racial, que nega a existência do

racismo no Brasil, serve apenas para perpetuar as desigualdades sociais em razão da raça e para desmobilizar o povo negro sobre sua situação e seu lugar social (Gonzalez, 2020, p. 250). Nesse sentido das desigualdades sociais e raciais e dos estereótipos racistas circulantes no Brasil, aduz Adilson Moreira

Negros e negras são vítimas preferenciais da violência policial, permanecem menos tempo na escola, ganham menos da metade do salário de homens brancos, são vítimas constantes de injúria racial, permanecem invisíveis nos meios de comunicação de massa e estão estruturalmente excluídos de cargos de poder nas instituições públicas e nas instituições privadas (Moreira, 2016, p. 131).

Lélia nos recorda que o objetivo da Constituinte de 1988 era estabelecer um projeto de uma democracia numa sociedade justa e igualitária com relação a todos os segmentos que a acompanham (Gonzalez, 2020, p. 252), criando condições para essa igualdade da comunidade negra, para que ela deixe de ser a grande discriminada, a grande defasada, em termos da realidade brasileira. Afirmou também que queriam que a lei criasse estímulos fiscais para que a sociedade civil e o Estado tomassem medidas concretas de significação compensatória para implementar para os brasileiros de ascendência africana o direito à isonomia nos setores do trabalho, remuneração, educação, justiça, moradia, saúde e por aí afora (Gonzalez, 2020, p. 258). Aqui ela estava se referindo aos mecanismos distributivos e inclusivos que a Constituição Federal poderia dispor para o seu povo, em especial os subalternizados como a população negra. Por fim, disse que todos têm iguais direitos ao pleno exercício da cidadania, nos termos da Constituição, cabendo ao Estado garantir sua eficácia formal e material (Gonzalez, 2020, p. 262). Portanto, raça e desigualdades sociais no Brasil não podem ser analisados isoladamente sob risco de se ter uma análise cega dos dados sociais e descontextualizada do processo histórico, reforçando dentro dos estudos científicos o próprio mito da democracia racial, onde supostamente se assumiria que raça não é transversal ou importante nas análises econômicas ou de dados estatísticos.

Nesse sentido, ao tratar de desigualdades em razão de discriminações contra grupos oprimidos o autor Mário Theodoro em seu livro *A sociedade desigual: racismo e branquitude na formação do Brasil* cita Piketty ao afirmar que as considerações apresentadas sobre a população negra no tema da desigualdade poderiam ser usadas para analisar outros grupos como o das mulheres, por exemplo. Acontece que o modelo analítico para tratar da temática racial não pode ser o mesmo para outras opressões por conta das suas especificidades, podendo assim cometer o erro de igualar grupos submetidos a processos específicos de subalternização e de produção de desigualdades. Esse é um retrato de autores que não veem protagonismo nem

mesmo centralidade na questão racial para a compreensão da dinâmica da desigualdade, mesmo em uma sociedade com um passado escravista como a brasileira. A experiência histórica é fundamental de ser considerada aqui para que não se mitigue o papel do racismo nos aspectos econômicos relevantes do presente, nos seus desdobramentos, nas suas diferentes dimensões e no destaque necessário para o estudo da desigualdade (Theodoro, 2022, p. 44-46).

Para Theodoro, Piketty faz tábula rasa de um problema fulcral na sociedade contemporânea e que tem importância direta na proliferação e consolidação da desigualdade (Theodoro, 2022, p. 45). Ele critica a corrente majoritária econômica de teóricos com base utilitarista que acreditam que o racismo é apenas uma mera manifestação discriminatória (e não estrutural da sociedade) que, em função do mercado, tenderá a desaparecer, quando que sabemos que essa premissa não se confirma, segundo Charles Mills, pois nos prova que tanto a sociedade quanto as suas instituições são um construto social que se baseia num contrato racial perpetuador das desigualdades raciais e sociais, e que as dinâmicas do mercado não fariam por si só o racismo desaparecer. Assim, indivíduos igualados pelo reconhecimento político e civil da cidadania e da redistribuição, por meio das políticas sociais, enfrentam resistências dentro das relações sociais e nas representações sociais justamente pela barreira racial. O enfraquecimento do debate redistributivo reforça o discurso da meritocracia o qual naturaliza as desigualdades que afetam mais os grupos subalternizados e que urgentemente precisa ser combatido (Theodoro, 2022, p. 46-48, 54).

Classificando as desigualdades e relacionando-as com as diferentes opressões, Charles Tilly (2013) denomina as desigualdades por diferença de desigualdades categóricas, onde pessoas sofrem desvantagem em razão do gênero, da raça, da nacionalidade, da etnia, da religião, entre outros. Na sociedade brasileira, por exemplo, a desigualdade de recursos é marcada e institucionalizada pelo racismo estrutural, nas assimetrias de rendas entre brancos e não brancos (a pobreza), dificultando o desenvolvimento econômico do Estado, perpetuando a exclusão de certos grupos sociais e gerando uma iníqua distribuição de recursos e oportunidades.

No que tange à desigualdade na esfera constitucional e à estruturação constitucional dos conflitos distributivos, Antônio Maués afirma que a Constituição Federal pode promover políticas sociais, mas também pode limitar os gastos públicos e seu potencial distributivo (Maués, 2023, p. 111). Isto significa que, baseado nas imensas disparidades estruturais da sociedade brasileira, demanda-se o uso intenso dos gastos sociais que são objetos de disputa entre grupos privilegiados, compostos majoritariamente por brancos, que buscam proteger seus interesses na Constituição. Oscar Vieira aponta que, embora a elaboração da Constituição

tivesse marcada pela presença dos setores mais conservadores, seus objetivos fincaram-se na busca pela transformação social. Porém, ele ressalta que o texto também entrincheirou privilégios e buscou a proteção de interesses, sobretudo, corporativos e patrimonialistas (Vieira, 2018, p. 154).

A autora Marta Arretche (2015) aponta que sob o regime democrático houve uma redução das desigualdades entre os mais ricos e os extremamente pobres (nas extremidades da pirâmide social), resultado dos gastos sociais e da política do salário-mínimo. Por exemplo, de 2004 a 2014 houve redução da taxa de pobreza em quase 14 pontos percentuais, e a extrema pobreza reduziu para 2,51 % da população, revelando neste período, portanto, a estabilidade entre as diversas partes do jogo político, com a aprovação de emendas no tocante a tributação e orçamento (Maués, 2023, p. 112).

É de suma importância citar o que Marta Arretche disse sobre a queda da desigualdade de renda quando você considera raça e gênero na análise: registra-se uma discriminação desigual entre mulheres e não brancos na diminuição das distâncias de rendas. A política do salário-mínimo – redistributiva de corte universalista (Kerstenetzky, 2019) - produziu uma espécie de “bolha de proteção” nos mais pobres, reduzindo a desigualdade entre categorias de renda e eliminando a desigualdade por raça e gênero, mas ainda assim, mulheres e não brancos seguiram sendo os mais prejudicados em rendimentos quando excluídos da política do salário-mínimo e suas rendas passavam a depender do mercado de trabalho. Em contrapartida, os homens brancos pobres eram os mais beneficiados quanto aos rendimentos e usufruto das políticas de combate a desigualdade. Portanto, raça, gênero e classe interferem de forma diversificada e relevante nas análises sobre desigualdade e políticas distributivas. É necessário que estes marcadores sociais (assim como outros) sejam utilizados nos estudos econômicos, sociais e constitucionais para o combate à desigualdade, no intuito de se obter resultados mais acurados da realidade, não figurando apenas como elementos acessórios ou contingenciais, passíveis de escolha ou não para a adoção, mas operando como lentes de observação importantes dos fenômenos (Arretche, 2015).

Nesse sentido, segundo Celia Kerstenetzky, sabemos que as políticas sociais de cunho universalista funcionam com mais efeito redistributivo que as políticas focalizadas mas que nem por isso devemos desconsiderar as especificidades que determinados grupos sociais possuem pois, apesar da mudança de renda não alterar diretamente a estrutura social, sabe-se que a oferta de serviços públicos de qualidade, o acesso à riqueza e os demais direitos à cidadania garantidos pela Constituição Federal de 1988 mudam a estrutura da sociedade nos mais diferentes estratos, sendo fundamental que dados específicos sobre os marcadores sociais

sejam considerados para um melhor desenho das políticas públicas que afetarão as vidas dessas pessoas (Kerstenetzky, 2019).

Assim, importa ressaltar que a concentração de renda nas classes mais altas e na população branca ainda permanece elevada, sendo extremamente necessária a representação de um governo determinado a dirimir as questões sociais e raciais como imprescindíveis e prioritárias para o desenvolvimento econômico. Para isso precisa de amplas coalizões parlamentares (o presidencialismo de coalizão) a fim de aprovar suas emendas devido ao desenho institucional e constitucional brasileiros. Retrocessos como a derrota da população pobre com a aprovação da EC nº 95/2016, a qual restringia os gastos públicos na área da educação e da saúde, os quais só poderiam aumentar de acordo com a inflação acumulada (já mitigados pelo Governo Lula na PEC de transição nº 126/2022), revela que a batalha pelo orçamento público continuará sendo travada no nível político e constitucional.

1.4 O dispositivo de racialidade e o epistemicídio

Para Sueli Carneiro, o contrato racial elaborado pelo filósofo afro-estadunidense Charles Mills é o que estrutura o dispositivo da racialidade, pois estabelece as condições para uma conexão entre a perspectiva genealógica do poder nos termos de Foucault e a construção da racialidade como dispositivo de poder. Para Mills, o contrato racial surge no final do século XV, primeiro com as expedições de conquistas e depois com o imperialismo e colonização europeia pelo mundo (Carneiro, 2020, p. 33).

O contrato racial, aliado à filosofia política hegemônica, sustenta abstrações sobre justiça e direitos que não abarcam uma agenda conceitual e política advinda da história concreta dos povos não brancos, fato este que limita o acesso dos negros às instâncias superiores do conhecimento, inclusive para questionar uma tradição acadêmica pretensamente objetiva e neutra, mas que, na verdade, tem como estratégia dificultar a emergência de conceituações alternativas originárias de povos excluídos (Carneiro, 2023, p. 43).

As relações entre produção de conhecimento e estrutura desigual da sociedade brasileira resultam num epistemicídio: uma imobilização do negro enquanto categoria, na sua subjetivação como um objeto a ser estudado, na sua representação como uma alegoria, concretizando formas de poder constituídas em representações sociais do negro como escravo livre, mas assujeitado pelo dispositivo de racialidade que o apaga como sujeito que fala por si, produtor de conhecimento, para colocá-lo numa posição ontológica de dominado (Carneiro, 2023, p. 43-45).

O negro realiza passagens concretas e simbólicas nessa transição do regime de produção escravista colonial para a República: ao final do século XIX, sai da escravidão para a libertação (formal), sai da história e ingressa nas ciências (momento em que nascia o racismo científico), sai da figura de objeto de trabalho escravizado para ser objeto de pesquisa científica, desqualificado na sua competência em produzir conhecimento e falar por si mesmo. A invisibilidade da presença negra como cientista contrasta com a vasta produção acadêmica tendo o negro como objeto de estudo neste período. O epistemicídio cria um campo de saber baseado num chamado para o embranquecimento da representação social, para reconstruir um imaginário social sobre o Brasil e para embranquecer todas as dimensões da vida coletiva, ficando o negro mais uma vez reificado num processo de objetivação, em que o saber científico fica restrito ao poder da branquidade para seguir na posição de hegemonia de poder e saber que é também racial (Carneiro, 2023, p. 44-45).

Assim, os negros estiveram ausentes por muito tempo como sujeitos do conhecimento no campo das produções acadêmicas sobre relações raciais, mas não porque não existissem intelectuais negros produzindo conhecimento, mas porque sofreram o apagamento que o epistemicídio provoca: não eram considerados sujeitos políticos e de conhecimento, sendo muitas vezes a resistência negra criticada por apontar a racialidade subalternizada como uma das razões para a subordinação e a exclusão social dos negros no campo de produção do saber. O controle do campo da produção do saber pela branquidade tinha o objetivo estratégico de controle social, usando o dispositivo de racialidade para justificar, desde o período colonial, a transformação do africano em “máquina econômica” no período do escravismo. Após a fase de exploração da mão de obra escrava pela acumulação primitiva de riqueza e capital, a constituição do campo de saber como um campo de poder sobre a diversidade instituída pelo racialismo¹⁴ tornava o negro um objeto da ciência, uma fonte de compreensão da evolução humana e de experimentação científica. Portanto, ao final do século XIX, houve um crescente processo de objetivação do negro nas ciências sociais no Brasil, sendo estudado desde a antropologia, nos estudos das relações raciais e das desigualdades raciais, se ampliando para várias áreas do conhecimento, configurando assim um terreno de disputa de poder e saber para a branquidade, intelectuais e ativistas negros (Carneiro, 2023, p. 46-47).

Importante ressaltar que a superação dos mecanismos do dispositivo de racialidade permite apenas a mobilidade individual minoritária e subordinada em oposição à mobilidade

¹⁴ Racialismo é a crença de que seres humanos são divididos em raças biológicas distintas, justificando a dominação racial de algumas raças consideradas superiores sobre outras supostamente inferiores (Silva, 2014, p. 2).

coletiva dos negros enquanto grupo. A constituição do sujeito político negro é uma das maiores interdições impostas aos negros, da qual derivaria a promoção coletiva desse grupo social. Essa emancipação coletiva põe em questão os processos de cooptação e de negação da racialidade negra, disponíveis aos negros na sociedade brasileira. Assim, o projeto do individualismo e a retórica do esforço pessoal reiteram para a maioria que “não chega lá”, a ideia da anemia da vontade, do comodismo, da autoindulgência. Os negros “vencedores” acabam por serem usados de modo oportunista pela branquidade para confirmar a suposta incompetência dos demais. Portanto, a mobilidade individual elimina a valorização de uma memória coletiva da exclusão histórica e a chance ao pertencimento racial. Importa observar como são realizadas coletivamente pelos negros insurgentes as estratégias de resistências e de rupturas com o dispositivo de racialidade e com a atuação do biopoder aos quais tentam sobreviver (Carneiro, 2023, p. 140-141), pois residem aí as possibilidades de transformação e emancipação da negritude.

É verificável uma relação entre o epistemicídio (como elemento constitutivo do dispositivo de racialidade no Brasil), o modelo de sociedade forjado pelo contrato racial e o estatuto do Outro, no caso o negro, na tradição filosófica ocidental. O que os une é o paradigma de exclusão dos negros e da morte da diversidade. A colonização manifesta no signo da exclusão e da morte em razão da racialidade negra nos invoca a uma teorização e ação prática de resistência combativa. Dentro de uma perspectiva carneiriana de filosofia prática, comprometida com a realidade brasileira, nos recorda que a fabricação do negro como ser inferior racional e moralmente contou com o apoio do racismo científico, dos quais eram signatários fora do Brasil Hegel e Kant, o negro fruto de um construto social como não ser, reiterando o racismo de Nina Rodrigues que disse que os negros sofriam de “insuficiência cultural crônica”. O epistemicídio, segundo Sueli Carneiro, pode ser exercido em condutas ativas e omissivas diante de epistemologias científicas perpetradoras de racismo, que seria o que Charles Mills chamará de epistemologia invertida ou da ignorância: um acordo para interpretar o mundo a partir de sustentações, mitos e representações falsos sobre os não brancos, num padrão particular de disfunções cognitivas localizadas e globais que são psicológica e socialmente funcionais (Carneiro, 2023, p. 381-382; Mills, 2023, p. 52-53).

Não é de se surpreender que o desvelamento da falsidade da epistemologia branca, invertida e ignorante brasileira veio, com pioneirismo, de uma mulher negra, Sueli Carneiro. O mal entendido, a deturpação, a evasão e o autoengano brancos em questões raciais estão entre os fenômenos mentais mais difundidos dos últimos tempos, uma economia cognitiva e moral psiquicamente necessária para a conquista, colonização e escravização. Tais fenômenos não são

contingente, acidentais, mas sim prescritos pelos termos do contrato racial que exige um certo esquema de cegueiras e opacidades estruturadas para estabelecer e manter o regime político branco. A ideologia fundadora do Estado colonizador branco exigia o apagamento conceitual das sociedades que existiam antes e tentava-se dominar (Carneiro, 2023, p. 382; Mills, 2023, p. 53, 144).

A lei de cotas raciais junto a democratização das agendas de ensino e pesquisa com o ingresso de estudantes negros nas universidades públicas brasileiras foram determinantes para que o livro de Sueli Carneiro sobre o dispositivo de racialidade, originalmente sua tese de doutorado, virasse livro e saísse do anonimato de um repositório de teses, vencendo uma dura batalha contra o epistemicídio que recai sobre intelectuais negros brasileiros, produtores de saberes epistemológicos e de ciência (Carneiro, 2023, p. 382). Importante lembrar de Zélia Amador de Deus, uma das autoras selecionadas nesta pesquisa, que foi uma das principais pessoas no país que militaram e lutaram pela criação do sistema de cotas raciais nas universidades públicas brasileiras. Há um artigo em que consta uma entrevista onde a professora conta parte do percurso político, das articulações e esforços necessários para que esse marco em direção da construção da igualdade racial no Brasil fosse concretizado. Cito um trecho interessante no qual Zélia narra essa trajetória da sua participação ativa em defesa do acesso à educação superior por meio das cotas raciais à população negra e indígena

(...) E as cotas raciais para o ensino superior também foi pauta do encontro?

Naquele encontro eu não me lembro das cotas raciais. As cotas raciais vão aparecer, aliás, vão reaparecer, porque eu acho que elas já estavam na Revista Quilombo de Abdias do Nascimento. Ali já tem a proposta das cotas raciais. As cotas aparecem com mais intensidade no relatório do GTI (Grupo de Trabalho Interministerial de Valorização da População Negra), que foi instituído em 1995 pelo Fernando Henrique Cardoso em resposta à primeira grande Marcha Zumbi contra o Racismo, pela Cidadania e pela Vida, realizada no dia 20 de novembro de 1995 em alusão aos 300 anos da morte de Zumbi dos Palmares. Havia mais 300 mil negros e negras em Brasília e, nesse mesmo dia, o presidente recebeu lideranças desse movimento e instituiu o GTI. No documento da Marcha já tinha a proposta das cotas. O GTI foi composto por oito ministérios: Justiça, Cultura, Educação, Esportes, Planejamento e Orçamento e Relações Exteriores, Saúde, Trabalho e oito pessoas da sociedade civil, ligadas ao Movimento Negro: Abigail Páschoa, o Vovô, a Dulce Maria Pereira, João Jorge, Hélio Santos, o Joaquim Beato, a Vera Regina Santos Triumpho e eu — cada um representando uma região (...).

Além desta ação qual outra você considera um marco para a educação produzida nesse período?

Nós, do GTI, vivíamos nos gabinetes cobrando políticas o tempo inteiro. Nós fomos várias vezes ao ministro Paulo Renato [Sousa] cobrando ação. Estávamos mais organizados, já tínhamos a proposta de cotas, embora ele não quisesse nem ouvir falar em cota, mas nós éramos muito enjoados. Vivíamos nos gabinetes, não parávamos, vivíamos nos gabinetes de fato. Por isso, ele criou um projeto para responder a nossas insistências: foi o Diversidade na Universidade, que era fazer o que já fazíamos no âmbito do Movimento: os cursinhos pré-vestibulares. Para nós, isso não era importante, porque o Movimento Negro no Brasil inteiro já se virava e fazia os

cursinhos preparatórios para colocar as pessoas na universidade. Nem era o que queríamos, mas foi o que nos ofereceu e, assim, nós tentamos melhorar o que tínhamos e, para isso, chamamos a Jeruse Romão.

Qual era o problema do programa Diversidade na Universidade? Por que você diz que tentaram melhorar?

Nós conseguimos trazer a Jeruse para Brasília e ela deu uma certa arrumada, mas era difícil, porque o problema era de concepção, era muito fechado. O princípio era que se considerava que o vestibular era a coisa mais democrática do mundo, e o que acontecia é que as pessoas não conseguiam acessar. O problema, portanto, era das pessoas que não tinham formação suficiente para alcançar a universidade. Era essa a característica do programa. O projeto era para impedir as cotas, porque eles diziam que as cotas iam colocar gente despreparada na universidade. Sendo assim, o investimento foi em cursos preparatórios. Por isso, curso preparatório para negros, indígenas e carentes. Cotas não, se não vai entrar gente despreparada na universidade, por isso, acreditavam que tinham de preparar as pessoas para poderem entrar na universidade sem precisar das cotas. A ideia da meritocracia era o que fundamentava a perspectiva da política. A Jeruse conseguiu melhorar o edital, incluiu, além dos cursos preparatórios, publicações, ampliou um pouco, mas nem tanto, porque não havia espaço suficiente, porque o ministro Paulo Renato fazia parte da esquerda branca que não acreditava na questão de raça. Era classe e não raça, por isso ele exigiu incluir os carentes a participar do curso, porque não podíamos fazer um programa só para negros e indígenas. É a hipocrisia da branquidade brasileira. Quando se começou a falar de cotas, as pessoas começaram a se lembrar que tem branco pobre, até então não se falava do branco pobre; quando se falou de cotas para negros começou a preocupação com o branco pobre. Então, não pode ter cotas para negros se não atender antes o branco pobre, isso faz parte de todas as camadas e dimensões do racismo brasileiro. O branco de classe média, que nunca tinha se preocupado com o branco pobre, volta sua preocupação para eles. (...) (Dias et al., 2022, 384-385).

Nesta pesquisa tive o cuidado de não transformar as autoras selecionadas em meras fontes primárias de pesquisas sobre as quais eu comentaria e criticaria a produção dos saberes. A própria escolha dessas três autoras envolve minha interpretação de que são autoridades do saber sobre si mesmas e sobre os fenômenos sociais que estudam e vivenciam. Tratá-las com o devido respeito, deferência e reconhecimento desse estatuto e envergadura intelectual que lhes pertencem e lhes constituem, combate frontalmente ao epistemicídio na academia, reforça a posição de Lélia, Zélia e Sueli, e de todos os autores negros aqui utilizados nesta dissertação, como autoridades de fala e sujeitos de ação sobre suas produções de saberes, as quais figuro como uma aliada antirracista (Carneiro, 2023, p. 141).

Visando conhecer os significados atribuídos aos corpos negros, o dispositivo de racialidade explica bem a ambiguidade de sentidos que esses corpos carregam em si: podem ser lidos tanto na dimensão enquanto Outro, um não ser, que é interditado, construído negativamente, faltante, que possui seus corpos como alvos de violência externa a si e da própria autonegação quando a violência é internalizada, como podem também ser lidos na dimensão do Ser (Carneiro, 2023, p. 29; Amador de Deus, 2019, p. 124), como potência criadora e de resistência, se utilizando inclusive da cadeia ideológica particular que Stuart Hall formula para descrever a luta ideológica semântica que tenta transformar em novos significados

positivos termos que antes eram semanticamente de carga negativa (Amador de Deus, 20219, p. 34-35). O negro em si carrega essa carga semântica negativa a partir do instante que, por conta do racismo, preconceitos e discriminação racial, é uma palavra usada para pejorar pretos e pardos, mas igualmente usada pela negritude para se autoafirmar no seu pertencimento racial.

Originalmente a categoria analítica do Ser¹⁵ é utilizada para se referir às pessoas brancas, participantes da hegemonia racial branca, a branquidade, mas aqui nesta pesquisa o termo também será usado para falar das pessoas negras quando usam seus corpos para expressarem suas identidades e se autoafirmarem na sua negritude, num processo de autoconsciência, travando embate com seus opressores, performando um corpo criador de outros enunciados muito além dos negativos, onde as vozes subalternas podem ecoar e anunciar a emancipação do corpo que visa alcançar o estatuto de Ser. Não seria uma afirmação identitária para atingir o ideal hegemônico branco e concretizar os “sonhos de posse”¹⁶ que disse Fanon em *Os condenados da terra* (Fanon, 2022, p. 36), mas seria para os negros criarem ou se conectarem com as estruturas de significantes e significados da noção de corpo negro (Amador de Deus, 2019, p. 124) atribuída como signo de orgulho, não mais ditas pelos brancos, mas ditas por si mesmos, num resgate de sua humanidade e afirmação de negritude e mulheridade¹⁷ (Gonzalez, 2020, p. 269), no caso das mulheres negras.

¹⁵ As expressões Ser, não ser, ser e Outro aparecem no livro de Sueli Carneiro *Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser* em diferentes grafias, variando em algumas delas a letra inicial em maiúsculo ou minúsculo. Conforme fui avançando a leitura percebi que Sueli ao se referir à branquidade utilizava a expressão Ser, com s maiúsculo; quando se referia ao negro como outro negado na sua humanidade ela utilizava a palavra Outro, com o maiúsculo. Em primeira análise, me parece que é a divisão ontológica de afirmação ou negação do ser e sua pertença de grupo social que determinará a grafia maiúscula dessas palavras. Já as expressões ser e não ser em minúsculo, acredito que a autora as usa quando está se referindo à categorias analíticas em abstrato, universalistas, e por isso as coloca em minúsculo. Tais variações gráficas são verificáveis, por exemplo, nas páginas 13 e 29. Decidi reproduzir o mesmo critério gráfico dessas palavras nesta dissertação, a despeito de ainda não ter certeza dos critérios que motivaram a autora (Carneiro, 2023, p. 13, 29).

¹⁶ Os sonhos de posse que Fanon se refere em seu livro *Os condenados da terra* é a respeito do olhar que o colonizado lança à cidade do colono, um olhar de luxúria, de inveja, desejando sentar-se à mesa do colono, dormir na cama do colono, com a mulher do colono porque o colonizado é um invejoso e o colono sabe disso. Essa cobiça se explica pela divisão que foi criada pelo mundo colonial, em que foram criadas duas espécies diferentes racialmente marcadas: o colono e o colonizado, o branco e o negro. Mas, segundo Fanon, tais “sonhos de posse” revelavam o que o colonizador buscava encobrir: realidades econômicas díspares, desigualdades, enorme diferença dos modos de vida que não conseguiam mascarar as realidades humanas de hierarquização entre os que gozavam de humanidade (a classe dirigente, os colonos) e os que eram desumanizados (os colonizados) (Fanon, 2022, p. 36).

¹⁷ O conceito de Mulheridade usado por Lélia em seu artigo *A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social* advém de Alice Walker, mulherista afro-estadunidense que formula o conceito de Mulherismo (*womanism*) fazendo uma reflexão crítica a respeito da noção de feminismo. Lélia interpretou o Mulherismo como Mulheridade, sendo para Lélia uma noção cara às feministas negras tanto nos Estados Unidos como na América Latina, as amefricanas, posto que elas possuem uma grande resistência ao feminismo por conta das desigualdades raciais existentes entre mulheres brancas e negras que vão inevitavelmente impactar no modo de enxergar e viver as opressões e a luta política (Gonzalez, 2020, p. 269).

Essa dubiedade de autonegação e autoafirmação de identidades e vivências corporais para os negros e negras ocorre porque ninguém é assujeitado completamente pelo poder opressor, há zonas cinzentas dentro de nós que escapam ao poder e no coletivo encontram espaço para caminhos de liberdade e emancipação. Foucault já dizia quando se referia ao poder e ao sujeito que este ao mesmo tempo é sujeito ao poder é também sujeito de poder, ou seja, o imobilismo do Outro e o dinamismo do Ser, descritos por Sueli Carneiro quando trata sobre o dispositivo, remetem a essa lógica não essencializadora e totalizante dos sujeitos como totalmente assujeitados ou inteiramente libertos, corrigindo essa leitura reducionista da natureza dos sujeitos. Assim, os sujeitos estariam simultaneamente na posição de inferioridade e superioridade, de negativo rejeitado e de positivo desejável, numa prática divisora de efeitos ontológicos, que constitui sujeitos através da enunciação sobre o Outro (Carneiro, 2023, p. 28-29).

Entendo que esta prática divisora está tanto na relação racial entre sujeito branco e sujeito negro, mas também se encontra dentro do interior sujeito oprimido, que luta por emancipação. Essa parte da identidade que escapa e busca caminhos de liberdade é quando o corpo individual encontra o corpo social, num equilíbrio dinâmico entre essas duas forças, que são influenciadas e influenciam o espaço contextual em que se encontram, expressando metaforicamente princípios estruturais da vida coletiva (Amador de Deus, 2019, p. 125) como o anseio por humanidade, autonomia e liberdade de seu grupo social.

Tais identidades, a de brancos e negros, são relacionais e dependentes entre si: a prática divisora do dispositivo de Foucault pode ser relida na teorização de Carneiro quando trata do dispositivo de racialidade, adicionando o elemento racial, sendo possível compreender a branquidade como uma identidade padronizada nuclear que só existe porque criou o negro, fora dela, numa exterioridade relacional, mas essencial para sustentar a afirmação da primeira que, em razão disso, goza de privilégio racial por contraste (Carneiro, 2023, p. 28). Dito de outro modo, as diferenças fenotípicas e de cor entre as pessoas no Brasil foram usadas para criar sistemas de opressão que hierarquizam amplamente a sociedade brasileira pelo critério de raça na acepção social do termo, fenotípica e de cor, gerando consequentes abismos sociais de desigualdade, injustiças e discriminação fundadas nesse critério racial. As tensões raciais no Brasil são tributárias do período colonial que, por meio do dispositivo de racialidade, se atualiza e renova em novas facetas.

Para se compor um dispositivo de poder, segundo Sueli Carneiro que parte do pensamento foucaultiano para pensar e criar a sua própria categoria analítica, o dispositivo de racialidade, é preciso demarcar a diferença e heterogeneidade entre grupos, em seguida

demarcar a natureza dessa relação entre os ditos diferentes, num jogo que muda de posição, com elementos discursivos ou não, que fundamenta e mascara uma prática que permanece escamoteada, com aparência de natural mas que na realidade foi construída socialmente e pelo poder, podendo esta prática ainda ser reinterpretada para se inserir num novo campo de racionalidade. Terá o dispositivo a função de responder a uma demanda do tempo histórico em que ele se insere e obedecerá à uma função estratégica de poder (Carneiro, 2023, p. 28).

A partir dessa noção de dispositivo, Sueli Carneiro propõe o uso e formulação dessa categoria para atender ao tempo histórico atual de enfrentamento de tensões raciais no Brasil: o dispositivo pensado a partir da heterogeneidade das práticas que o racismo e a discriminação racial engendram na sociedade brasileira, buscando entender como essas práticas divisoras se articulam, se realimentam, se realinham para cumprir o objetivo estratégico de sustentar saberes que reforçam (e por eles são reforçados) o poder racial da branquidade hegemônica, sendo o negro o Outro, imobilizado num signo negativo e o branco o Ser, dinamizado num signo positivo. O dispositivo de racialidade usa da negação e da afirmação da humanidade ontológica para controlar e desumanizar o corpo negro, cumprindo seu projeto político de dominação (Carneiro, 2023, p. 28-29).

No dispositivo de racialidade de Sueli Carneiro a cor da pele irá adquirir um novo estatuto: os atributos supostamente essenciais do Eu hegemônico branco e do Outro negro serão investigados no domínio da racialidade. O Eu é dotado de razoabilidade somente porque produziu o louco, é dotado de normalidade porque produziu o anormal, de vitalidade porque produziu e inscreveu o Outro no signo da morte. Assim, O Eu quando encontra a racialidade ou a etnicidade adquire superioridade porque produz uma raça inferior, pelo agenciamento que esta superioridade produz sobre a razoabilidade, a normalidade e a vitalidade. O dispositivo de racialidade produz uma dualidade entre positivo e negativo, tendo na cor da pele a identificação do normal, tendo na brancura a sua representação. É assim que se constitui a ontologia do ser e a ontologia da diferença racial no pensamento carneiriano. Assim os signos associados a caracteres positivos só serão assim operacionalizados caso se organize o seu contraponto, o negativo: o excluído produzirá o incluído, o negro discriminado produzirá o branco privilegiado e assim por diante em outras configurações de outros dispositivos de poder. A hierarquização social e racial se dá mediante essas interações de poder relacionais que são cindidas em práticas divisoras do dispositivo, no caso em questão, no dispositivo de racialidade (Carneiro, 2023, p. 31).

Nesse contexto o corpo seria a expressão da autonegação e autoafirmação dos valores e identidades sociais, carrega as marcas dos sentidos e valores socialmente entendidos sobre os

signos que compõem um corpo. No caso do corpo negro, primeiramente, os signos negativos impostos pelas interdições sociais lhes confinam no imobilismo do não ser, mas com as práticas de resistências coletivas podem traçar caminhos de emancipação individuais e coletivos, num percurso difícil de se caminhar a trajetória completa desde a sobrevivência física, da libertação da sua razão sequestrada até romper com o discurso de dominação racial, saindo da esfera da marginalização social e de ignorância, deixando de apenas lutar pela reprodução básica da vida e da satisfação das necessidades primárias, mas consegue concretizar utopias de liberdade, afirmação de identidade coletiva e efetivar uma verdadeira igualdade e democracia racial para todos (Carneiro, 2023, p. 138-139).

1.5 O mito da democracia racial, o branqueamento e a desagregação identitária provocada pela miscigenação no Brasil

A identidade afro-brasileira é definida, de modo distorcido e dubio, pela ideologia de democracia racial e pela ideologia do branqueamento. A primeira foi desenvolvida por Gilberto Freyre na década de 1930, constituindo uma visão pública e oficial com relação aos negros. Para esta ideologia, os negros eram cidadãos como quaisquer outros, não submetidos ao preconceito e à discriminação racial. Entretanto, é nos detalhes das manifestações dos fenômenos sociais que pode se observar que essa afirmação não faz sentido. Nas seleções de emprego, na violência policial, na persecutoriedade da lei penal¹⁸ que ao longo da história produziu inúmeros diplomas legislativos de nítido caráter discriminatório racial os negros são tidos como alvos preferenciais e são discriminados, perseguidos até mortos, configurando a democracia racial um mito, como afirma o movimento negro (Gonzalez, 2020, p. 65-67).

Já o branqueamento, para Carlos Hasenbalg, na autoimagem do Brasil, o negro é quase invisível. Apesar dessa autoimagem e da empreitada da grande imigração europeia custeada pelo Estado brasileiro, o Brasil nunca embranqueceu, segundo dados demográficos desde o primeiro censo em 1872 e outro seguinte em 1890, que apontaram que a população negra era majoritária, a qual voltou a crescer a partir da década de 1960 e hoje segue prevalente no país. O branqueamento, num aspecto cultural, tenta ensinar que a cultura europeia é superior em detrimento da contribuição histórica africana para a construção da herança sociocultural brasileira. Um exemplo emblemático é a representação social feita nas mídias de massa e nas

¹⁸ Conferir o item 1.6 nesse sentido, onde organizei uma linha do tempo das legislações brasileiras sobre a questão racial, tanto as persecutórias quanto as de promoção de proteção jurídica e equidade racial.

instituições de cultura e educação que reiteradamente possuem práticas marcadamente racistas (Gonzalez, 2020, p. 68, 169).

O mito da democracia racial funciona, segundo Gonzalez, em níveis público e oficial e o branqueamento define os afro-brasileiros num nível privado, na esfera consciente e inconsciente: Na dimensão consciente, ele reproduz o que os brancos falam sobre os negros, incluindo um vasto repertório de expressões populares de imagens negativas dos negros: “branco correndo é atleta, negro correndo é ladrão”; “o preto, quando não suja na entrada, suja na saída”; “branca para casar, mulata para fornicar, negra para trabalhar”; etc. Essa última expressão aponta para o nível inconsciente, onde residem os papéis e lugares estereotipados atribuídos a homens e mulheres negros. Até os papéis sociais positivos atribuídos aos negros é estigmatizador, pois lhe coloca numa posição de imobilismo do Ser, como se não pudesse sair do cumprimento do estereótipo sob pena de exclusão pelo estereótipo. O cantor, compositor de música popular, o jogador de futebol, a mulata seriam imagens positivas dos negros, mas que remetem a um ponto em comum: a pessoa negra é vista como um objeto de entretenimento. Trata-se, então, de uma tipificação cultural dos negros que coloca outro elemento inserido no estereótipo do branqueamento: os atributos corporais dos negros são enaltecidos como a força/resistência física, o ritmo/sexualidade (Gonzalez, 2020, p. 68-69).

Há os mais diferentes cenários no quesito identidade étnico racial: há situações em que o negro está alienado da própria consciência racial, ou não sabe quem é do ponto de vista identitário por conta dessa desagregação proposital feita por políticas de Estado racistas que são também ideológicas, ou que não deseja ser o que é e busca aderir ao embranquecimento, ou assume sua negritude como orgulho identitário. Esse sonho de alguns, intacto no inconsciente coletivo brasileiro, segundo Kabengele Munanga, em ingressar na identidade branca, prejudica a identidade baseada na negritude e na mestiçagem a qual resta enfraquecida e dividida. O fenômeno da loirização (Carneiro, 2023, p. 54) também é um reflexo do ideal do branqueamento, já em uma etapa mais avançada, que até hoje não está abandonado, muito pelo contrário, está fortalecido na cultura dominante, sendo associado a uma superioridade natural em contraponto a símbolos de estigmatização da negritude (Carneiro, 2023, p.53-54).

Antes do mito da democracia racial (mecanismo de dominação ideológica arraigado no imaginário social e planejado pelas elites brancas brasileiras) se estabelecer no Brasil e o racismo à brasileira tomar corpo, no fim do século XVIII (por volta de 1790), os movimentos abolicionistas cresceram junto com o desenvolvimento de teorias racistas, dando uma roupagem científica à raça, a qual passava a fazer uma relação determinista entre características biológicas com características psicológicas e culturais de certos grupos racializados como os negros. Neste

contexto, o critério de cor era útil porque os africanos eram, até então, conhecidos por suas etnias. Os descendentes de africanos nascidos no Brasil eram chamados de crioulos, sendo a cor um critério importante para demarcar a linha hierárquica e as barreiras precisas para impedir a humanização dos africanos e de seus descendentes escravizados. A cor de pele branca passa a ter novos significados como instrumento de controle: a crença da superioridade branca era comprovada na prática já que os europeus dominavam boa parte do mundo àquela época. É nesse contexto que a branquidade ou brancura será inventada: branca é uma cor de pele que se apresenta como superioridade e, em contrapartida, a ausência dela significaria inferioridade, por relação direta e dependente, sendo estes considerados os Outros (Amador de Deus, 2019, p. 85-86).

Tanto para o indígena quanto para o negro será o branco quem controlará as decisões sociais importantes e que lhes impactará a vida. No caso do negro, desde o vértice inferior (onde está o negro) até o superior (onde está o branco), o contínuo de cor interferirá diretamente na identidade do próprio negro na sociedade brasileira: as inúmeras designações utilizadas para se referir a cor do negro no Brasil, que vai desde o preto, do preto ao branco, do branco passando para o roxo, azul-marinho, roxinho, etc. Esse contínuo de cor é a ideologia dominante no Brasil, é a ideologia de hierarquia, com cada coisa no seu lugar. As famosas expressões populares retratam essa hierarquização social: “se ponha no seu lugar”, “você sabe com quem está falando?”, “No Brasil não existe racismo porque o negro conhece o seu lugar” (sendo esta última dita por Millôr Fernandes) (Gonzalez, 2020, p. 233). Mas que lugar é esse que o negro sabe que deve ocupar?

Nessa mesma linha argumentativa, Sueli Carneiro afirma que essa vastidão de termos para a definição racial dos negros se deve a sua identidade étnico e racial fragmentada e destroçada pelo racismo, pela discriminação e pelo ônus simbólico que a negritude carrega socialmente, o que dificulta que ela consiga politicamente se articular (Carneiro, 2020, p. 53), algo que historicamente nunca ocorreu com a branquidade, já que esta é uma posição de poder dos brancos na geografia social da raça (Amador de Deus, 2019, p. 115). Esse ataque à identidade étnica e racial dos negros gerou efeitos inclusive na sua cidadania que foi esvaçada, dilacerada

uma vez que a questão da identidade está aí colocada no sentido de vergonha de ser negro, no sentido de ir buscar outras. A cidadania do negro brasileiro só se dá para aqueles neguinhos que são pinçados para o modelo da democracia racial, se dá a custa da negação de si mesmo, da negação da própria identidade. Neguinho vira branco mesmo e detesta crioulo (Gonzalez, 2020, p. 240-241).

Assim, a tese do senso comum de racismo reverso contra brancos não se sustenta e deve ser combatida como uma afirmação a-histórica e a-crítica, que ignora os danos gerados pelo mito da democracia racial e pela política do branqueamento, ambos instrumentalizados pela miscigenação do país. A miscigenação foi usada tanto no aspecto político como ideológico para hierarquizar o país, fundamentado numa hierarquia cromática e de fenótipos, tendo na base o negro retinto e no topo o “branco da terra”, e aos intermediários a recompensa do benefício simbólico de se aproximarem do ideal humano, o branco (Carneiro, 2023, p. 53).

Nas manifestações de legitimações de injustiças por meio da discriminação, discursos anunciados como racionais tentam, de todo modo, afirmar que a discriminação só se manifesta por meio do indivíduo específico e que não possui um caráter sistêmico, num evidente intuito de apagar sua expressão estrutural na sociedade. Desta feita, o mito da democracia racial se estabeleceu no Brasil, carregando uma falsa autorrepresentação positiva da sociedade brasileira frente ao “complexo de inferioridade interiorizado e legitimado cientificamente”. Tal mito ganhou adesão no contexto brasileiro para fins políticos e ideológicos por meio da miscigenação, a qual produziu uma cultura pública pautada no mito da cordialidade racial, fato que permitiu uma articulação entre valores sociais e princípios liberais, gerando uma ideia completamente equivocada a respeito das dinâmicas e interações raciais que, de fato, ocorrem no país: não há tolerância racial onde houve estupro colonial praticado pelo colonizador contra mulheres negras e indígenas; onde a miscigenação foi uma política de Estado instrumentalizada para o embranquecimento do país, instituindo uma hierarquia cromática e de fenótipos entre grupos sociais, em que o negro retinto é inferiorizado na base e o branco visto como superior no topo da pirâmide social e racial, gozando este de tratamento humanizado sem nunca ter precisado questionar a própria identidade racial, sentindo o conforto do que é ser tratado com neutralidade racial já que é parte da raça hegemônica (Carneiro, 2023, p. 52-53).

Nesse aspecto, Contardo Calligaris certa vez fez uma reflexão sobre o racismo brasileiro em que afirmou que não era possível fugir do mito da democracia racial, da mestiçagem e da hegemonia da branquidade. Afirmou também que “o mito da democracia racial é fundado em uma sensação unilateral e branca de conforto nas relações inter-raciais” (Calligaris, 1997, p. 243). Esse conforto advém desse privilégio racial de não ser marcado e discriminado em razão da sua racialidade, muito pelo contrário, se é marcado racialmente para gozar de estima e privilégios sociais em função da brancura.

Esse imaginário social tem impactado severamente a realidade dos negros no Brasil desde o período colonial até hoje pois a aceitação social dos mais claros em relação aos mais escuros confunde a população negra que, muitas vezes, usa a passabilidade ou busca pela

proximidade com a brancura em uma tentativa de humanização de si mesmo já que socialmente goza da posição de raça superior (Munanga, 1997, p. 8). Gera-se, assim, uma diversidade de expressões eufêmicas para se autodefinirem racialmente tais como “moreno claro, moreno jambo, marrom bombom, mulato, mestiço, caboclo, mameluco, cafuzos”, reflexo de uma insegurança ontológica que só os grupos sociais racializados e discriminados experimentam (Moreira, 2017, p. 415).

Produziu-se uma miscelânea de termos que poderiam apenas serem cunhados de negros, mas que historicamente não foi possível por conta do destroçamento que o racismo provocou na identidade étnica e racial desse grupo, sobretudo quando se trata da categoria dos pardos. Essa fragmentação da identidade negra que a miscigenação ocasionou, provocou diferenciações que coíbem uma aglutinação mais contundente no campo político por parte dos negros ao reivindicarem suas questões coletivas por equidade e justiça social. Contrariando o imaginário social, pretos e pardos (negros), segundo a nomenclatura do IBGE, são um agrupamento composto em razão de indicadores sociais que apontam condições de vida semelhantes e igualmente inferiores se comparadas ao grupo de brancos, razão que hoje fundamenta a categoria negro ser fundada em um cunho político e sociológico. Essa desagregação repercute resultados diretos dos efeitos que o racismo gera no campo jurídico, produzindo legitimação de injustiças raciais (testemunhal ou hermenêutica) ao não identificar corretamente, com uma lente histórica de análise das opressões, casos de discriminações raciais ou de outras naturezas excludentes (Carneiro, 2023, p. 53).

Inclusive, o termo pardo, alvo de muitos debates e divergências quanto ao seu significado teórico e político, para Sueli Carneiro, a sua própria indefinição o coloca numa posição que não consegue significar nem raça nem cor, servindo apenas para dividir o movimento negro numa pigmentocracia que não os protege e seguem sendo alvos de racismo a despeito da passabilidade racial¹⁹ que porventura possa ocorrer. O agrupamento de moreno escuro, moreno claro, moreno jambo, marrom bombom, mulato, mestiço, caboclo, mameluco, cafuzos, ou seja, confusos a tal ponto de todos serem nominados pelo IBGE oficialmente como pardos. Os indicadores sociais mostram que tanto pardos quanto pretos apresentam condições

¹⁹ Passabilidade racial é quando uma pessoa negra, por conta da miscigenação, passou pelo processo do embranquecimento racial e pode se passar racialmente como branca a depender da sua cor da pele e dos seus fenótipos. Mas normalmente não é considerada nem tão preta para ser considerada parte da negritude nem tão branca para gozar do poder da branquidade, gerando um limbo racial para os pardos que só enfraquece o movimento negro já que, a meu ver alinhada com a visão de Sueli Carneiro, o pardo é negro porque historicamente assim se justifica pelas ideologias do branqueamento, da mestiçagem, da miscigenação e do racismo de marca que sofre, bem como os dados sociais de vulnerabilidades são equivalentes aos das pessoas pretas.

de vida semelhantes e igualmente inferiores se comparadas com a do grupo dos brancos, razão pela qual define-se hoje política e sociologicamente a categoria negro como a somatória daqueles que o censo classifica como pretos e pardos (Carneiro, 2023, p. 53).

O racismo à brasileira denega justamente aquilo que faz. O mito da democracia racial é a base ideológica fundamentadora do racismo no país: se trata de uma ideologia dominante que sustenta no Brasil um silêncio ruidoso sobre às contradições raciais e reforça a ideia de uma suposta igualdade entre todos perante a lei e defende a existência de uma suposta harmonia racial (Gonzalez, 2020, p. 144). Já que oficialmente no país nunca houve uma segregação racial abertamente institucionalizada e de amplo conhecimento da sociedade, este mito gruda na realidade e perdura no imaginário popular. Acontece que esta versão da História hegemônica facilmente é desconstruída quando acessamos dados públicos de pesquisas estatísticas e qualitativas sobre a população negra, comparando-a com o grupo dos brancos ao longo da história e no presente momento, concluindo que, segundo respeitados institutos como Ipea e IBGE, o pertencimento racial no Brasil define a situação socioeconômica das pessoas. A pobreza tem cor e é negra (Amador de Deus, 2019, p. 149).

Em 2001 o Ipea subsidiou um Relatório oficial do Brasil, intitulado *Desigualdade racial no Brasil*, que se tratava de uma pesquisa sistematizada pelo professor Ricardo Henriques (2001) sobre as condições de vida da população brasileira nos anos 1990, privilegiando o recorte racial para compreender as desigualdades socioeconômicas e a pobreza no Brasil. Usou-se dados do PNAD (IBGE) para chegar a um diagnóstico acerca da desigualdade racial no Brasil, as suas dimensões, as desvantagens dos negros em relação aos brancos (estando os pretos em maior desvantagem que os pardos) e a variação das distâncias entre as raças. Essa foi a primeira vez que o Ipea fez um estudo de indicadores sociais com recorte racial e concluiu que as desvantagens dos negros em relação aos brancos é latente e começa desde muito cedo, já na infância. Por se tratar de uma desvantagem crônica e sistêmica é fundamental a intervenção do Estado com políticas públicas para o combate da pobreza conjuntamente com políticas focalizadas em desvantagens acumuladas em razão de discriminação racial, como as políticas de ação afirmativa. Estas não se opõem às políticas de cunho universalista, elas tão somente funcionam como um reforço e complemento para a construção de uma igualdade material fundada em critérios socioeconômicos (Amador de Deus, 2019, p. 149-150).

Cientistas e epistemologias brancas que não questionam o seu lugar de privilégio racial e que praticamente detiveram o monopólio de fala em espaços de poder e influência, reproduzem a História hegemônica, perpetuando à exaustão, a sua versão e leitura da realidade por meio da ciência, das mídias de massa e da cultura, reforçando, deste modo, uma falsa ideia

e interpretação das ações do Estado brasileiro como democrático, como promotor de pluralidade, mas que não se materializa na prática. As marcas mais evidentes da tônica da questão racial no Brasil são o silêncio, a invisibilidade via omissão e negação e o mito do progresso a despeito dos não brancos. Negar a existência do racismo produz seres invisíveis, fabrica a invisibilidade e inaudibilidade de um problema que não pode ser visto e nem as suas vítimas podem ser ouvidas já que, segundo a ciência, para a cultura e as elites, desde o final do século XIX, o racismo não existe no Brasil (Amador de Deus, 2019, p. 29, 64).

A depender de quem interprete as políticas estatais, a visão sobre os fatos muda. O mito da democracia racial brasileiro, criado em meados do século XIX, foi aprimorado pelo sociólogo Gilberto Freyre, o qual negava que o Brasil fosse um país racista, contrariando a realidade das tensões raciais existentes no país desde o começo do período colonial no século XVI. As ideologias da miscigenação para o embranquecimento da população brasileira podem até não ser mais promovidas diretamente pelo Estado como foram feitas a partir do período abolicionista, mas seguem racializando negros para inferiorizá-los e excluí-los em inúmeras esferas da sociedade, até chegar ao extermínio do corpo e das vidas destes, de modo direto ou indireto (Amador de Deus, 2019, p. 69).

No período abolicionista, a escravidão passou a ser rejeitada socialmente por diversas razões, seja por motivos de ordem econômica, política, moral, estética ou higienista. O combate à escravidão procurava, na verdade, proteger os senhores brancos da degradação e da degeneração que representava a convivência próxima com os negros estigmatizados como inferiores, os mestiços como degenerados, os indígenas como míticos, somando-se aos dois primeiros a tendência ao crime, segundo o médico brasileiro Nina Rodrigues, discípulo de Cesare Lombroso. Ambos desenvolveram teorias científicas e racistas que acreditavam que os negros eram seres inferiores, de mentalidade infantil (figura do *infans*²⁰), movidos por impulsos e por isso inimputáveis penais, e em contraposição, afirmam a superioridade dos brancos. Essa é mais uma arma ideológica para manter as hierarquias sociais e raciais entre brancos e não brancos que antes eram sustentadas pelo regime escravista (Amador de Deus, 2019, p. 63).

Segundo Nina Rodrigues, “A igualdade é falsa, a igualdade só existe nas mãos dos juristas” (Amador de Deus, 2019, p. 65). A problemática desta frase não está na negação de direitos ao violar o princípio da igualdade entre todos, mas na crença que ela perpetua, de que negros, mestiços e indígenas são seres inferiores e devem ser tratados como tais. As ideologias da mestiçagem e do branqueamento, criadas nessa mesma época ao final do século XIX (no

²⁰ *Infans* é uma categoria analítica psicanalítica utilizada por Lélia Gonzalez que ao longo do trabalho será retomada e explicada.

período da abolição em 1888), são as bases para a consolidação do mito da democracia racial (Amador de Deus, 2019, p. 84). Essas duas teorias rejeitaram ontologicamente o Outro negro, mestiço e indígena, colocando-os na categoria de degenerados e de anomalias. O mito da democracia racial é uma ideologia arraigada no imaginário social, a qual sofreu transformações ao longo do tempo e que, neste período, com a edição de leis abolicionistas, de leis pelo fim do tráfico de negros somadas a pressão política internacional da Inglaterra pelo fim do comércio de escravos, ganhou força e acirrou o discurso racista no Brasil (Amador de Deus, 2019, p. 63).

No processo durante e após a abolição do regime escravista em 1888, a compreensão da questão racial no Brasil sofreu alterações ao longo do tempo por motivações politico-ideológicas: os inferiorizados, negros e indígenas, considerados até então degenerados e anomalias (tese da degeneração do mestiço defendida pelos defensores do trabalho escravo e da hierarquia entre brancos e negros) passaram a ser reabilitados pela mestiçagem como uma categoria de caráter do povo brasileiro, uma peculiaridade brasileira, afirmando que o mestiço seria quem nos levaria em direção à modernidade e ao progresso por meio de relações entre grupos raciais diferentes, forçando uma realidade de relações interracialis artificiais de tolerância e de harmonia, representadas pelo mito da cordialidade (Amador de Deus, 2019, p. 145-146) que não se verificava na prática.

A própria palavra tolerância é problemática: só se tolera algo que você não aprova, mas que por alguma razão precisa aceitar e conviver. A palavra harmonia também não imprime concordância necessariamente, mas tão somente uma suposta convivência pacífica. A despeito da inferiorização racial contra os negros por parte da ciência da época, em tese, a tolerância e a harmonia passaram a fazer parte das relações raciais brasileiras. O acervo cultural dos negros de origem africana passou a compor a construção da cultura nacional, tendo os seus excessos sido considerados ameaçadores e por isso excluídos para a aceitação pela cultura oficial branca pretensamente homogênea. Essa já era uma forma de inferiorização de grupos raciais e de apagamento de suas identidades raciais pois o acervo cultural negro passaria a ser encampado pelo acervo de brasilidade, descaracterizando a sua origem e, ainda pior, colocada a cultura africana e negra na condição de folclore, não de cultura. Nesse contexto, cultura passa a ser um sinônimo de raça (Amador de Deus, 2019, p. 69).

A ideia de raça passa a ser sanitizada e substituída pela de cultura, trazendo um novo entendimento de inferioridade racial. Não se trata mais de uma inferioridade biológica como propôs a ideologia da mestiçagem, mas sim de uma cultura que era considerada primitiva. O projeto de branqueamento da sociedade brasileira, pensado pelas elites, não foi bem-sucedido, não conseguiu efetuar a limpeza racial pretendida. Esse rebaixamento do valor da cultura

africana era uma outra forma de livrarem-se da ameaça negra, produzindo uma ilusão de igualdade racial que não existia. Nesse sentido, Gilberto Freyre reatualizou e ressignificou o racismo no Brasil, criando a ideia de democracia racial. Por meio do silêncio e da denegação²¹ da existência do racismo, Freyre criou esse alicerce ideológico de integração racial e desenvolvimento do país para convencer brasileiros e estrangeiros de que vivíamos em uma suposta democracia racial no país, numa convivência pacífica numa sociedade multirracial (Amador de Deus, 2019, p. 69-72).

Os estudos das questões raciais, ao final do século XIX, se concentravam em analisar o preconceito, a discriminação racial e a desigualdade dos negros e não pesquisavam o racismo, pois acreditavam que este era apenas uma ideologia política. Florestan Fernandes, Oracy Nogueira, dentre outros autores, acreditavam que o preconceito racial seria superado com os avanços e transformações da sociedade de classes e pelo processo de modernização (Fernandes, 1978, p. 29), o que se provou falso pois nem a industrialização do país foi capaz de superar o racismo contra o negro no pós-abolição que não foi aproveitado para compor o sistema produtivo. Alegava-se que o negro possuía um déficit em relação ao imigrante europeu. Os negros não foram incluídos na sociedade capitalista pós abolicionista republicana de modo a tentar mitigar os efeitos da escravização na sua situação social, restringindo o negro e o mulato a uma cadeia de ferro de pauperização de várias maneiras, se perpetuando essa miséria socioeconômica como uma constante em seus estilo de vida e dificuldade de mobilidade social até os dias atuais (Amador de Deus, 2019, p. 77-78).

O modo tradicional com que a esquerda brasileira via o racismo, e quiçá até os dias de hoje, demonstra que o campo da luta de classes segue incapaz de superar o racismo no Brasil, visto que histórica e presentemente, os efeitos excludentes do pós-abolição resguardaram barreiras de privilégios socialmente estruturados restritos aos brancos, em prejuízo aos negros que, mesmo libertos formalmente, seguiram sendo alvos de discriminação e preconceito racial e racismo, perpetuadoras da sua condição de subordinação pela ausência de políticas públicas compensatórias à escravização como hoje temos as políticas afirmativas, ficando os benefícios materiais e simbólicos direcionados somente aos brancos (Hasenbalg, 1979, p. 85).

A ideologia do branqueamento (1890-1930) negou sistematicamente a identidade brasileira de maioria negra (verificada pelo primeiro censo brasileiro em 1872, confirmado por um posterior em 1890) e, por consequência, escolheu patrocinar a grande imigração europeia para o Brasil na tentativa de branquear a população brasileira via miscigenação, sendo o negro,

²¹ Denegação é uma categoria analítica psicanalítica utilizada por Lélia Gonzalez que mais a frente será explicada.

o indígena e o mestiço considerados degenerados e anomalias, que ameaçavam o processo civilizatório do Brasil (aqui o branco era considerado superior); e pelo mito da democracia racial (anos 1930), que afirmava, desde então, a identidade negra dentro de uma cidadania plena e, por consequência, negava a existência do racismo ou de que pessoas negras sofressem discriminação racial pois, supostamente, no Brasil vigorava a tolerância e a harmonia entre grupos raciais diferentes, estando neste contexto o mestiço reabilitado como um símbolo deste novo paradigma das relações raciais na Academia e no imaginário social no Brasil, que vigoraria sem questionamentos até os anos 1950.

1.6 Linha do tempo da legislação brasileira sobre questões raciais: histórico de abandonos, controle social e tentativa de reparação aos afro-brasileiros

No contexto colonial brasileiro, o contrato racial teve largo amparo político e jurídico da classe política e dirigente da época. Do ponto de vista normativo, histórico e sociológico, foram empreendidas verdadeiras batalhas campais no âmbito internacional e interno no Brasil desde o ano de 1822, quando o Brasil se separou politicamente de Portugal e se tornou um Estado independente. Com o intuito de estabelecer uma articulação multilateral entre países para o fim do tráfico de pessoas no mundo e pelo fim da escravização, mesmo que por motivos não tão nobres assim, a Inglaterra impôs a condição de somente reconhecer a independência do Brasil se o país proibisse a importação de escravizados. Em 1826 o Brasil ratificou essa promessa e em 1831 editou uma lei que deu origem a um provérbio famoso até hoje: o Brasil regulamentou em 1832 uma “lei para inglês ver”, pois o tráfico de escravos não se encerrou e seguia ocorrendo, atestando a inoperância no cumprimento da lei e do acordo com a Inglaterra. Da parte dos ingleses, a motivação para assim agirem não era pautada nos ideais iluministas e na boa vontade em questões humanitárias: o pensamento liberal na classe política inglesa que promovia noções de cidadania e igualdade perante a lei era só uma justificativa pública para o real interesse que possuíam, o de tentar neutralizar as vantagens econômicas dos fazendeiros de açúcar do Brasil e de Cuba em relação à mão de obra escravizada, como também o potencial interesse em ampliar o seu mercado consumidor de produtos manufaturados ingleses na África (Florentino, 1997, p. 41). Ou seja, era um interesse político, econômico e mercantil, não humanista, que fazia a Inglaterra pressionar o Brasil para abolir a escravidão e o tráfico de pessoas racializadas à época.

Com a crescente adesão de muitos países recém-independentes da América Latina ao processo de transição regulada da mão de obra escravizada para a forma livre, ficou cada vez

mais difícil perpetuar o tráfico e a escravidão no âmbito internacional e interno diante das pressões crescentes. Entretanto, a questão do receio que a abolição da escravidão gerasse desordem social, imperava uma negação em renunciar à propriedade de seus escravos e da perda financeira que proprietários de escravos teriam com a abolição. Esses eram entraves para que o movimento abolicionista prosperasse. O Estado brasileiro realizou contorcionismos jurídicos e legislativos neste período no intuito de conciliar interesses da classe proprietária dominante com interesses de parte da sociedade brasileira que buscava a libertação dos escravos num movimento abolicionista de resistência que, cada vez mais, ganhava força interna e externa ao país (Gabler, Ministério da Gestão e da Inovação em Serviços Públicos – Arquivo Nacional, 2024, p. 2).

Apenas em 1888 a Lei Áurea, dia 13 de maio, foi aprovada pelo Senado brasileiro. Entretanto, seu conteúdo foi de extinguir a escravidão pura e simples, sem prescrever os caminhos que deveriam se seguir em termos normativos para aqueles que fossem libertos. Por omissão, prescreveu ao ex-escravizados um legado de abandono de toda sorte, os quais ficaram sem uma política agrária que lhes proviessem moradia e subsistência, sem uma política trabalhista que lhes acolhessem de algum modo no mercado de trabalho da época, já que não estavam adaptados ao sistema de prestação de serviços remunerados e também nunca tiveram auxílio do ponto de vista educacional (Gabler, Ministério da Gestão e da Inovação em Serviços Públicos – Arquivo Nacional, 2024, p. 5), fato este que foi determinante para que não conseguissem se integrar à sociedade brasileira com dignidade.

Diante da condição da subalternidade imposta mesmo após a formal abolição da escravatura, os ex-escravizados foram empurrados para a condição de marginais, de presos, de empregadas domésticas, de babás, ou seja: seja na criminalidade seja nas mãos de obra negligenciadas em seus direitos e com baixa remunerações, os ex-escravizados colheram os resultados deletérios reflexos dos tempos de escravização, a qual deixou seu péssimo legado para o povo negro e para os não brancos, um passado nem tão distante assim. Mas como se deu essa transição abolicionista em termos de ideologia e formação de Estado?

O Brasil pós independência em 1822 e pós-abolição formal da escravatura em 1888 foi herdeiro de um Estado forjado por Portugal pautado em uma ideologia realista que caracterizava a estrutura do Estado brasileiro e em uma ideologia individualista que se apoiava nos princípios de liberdade e igualdade a partir do século XVIII. É baseado nessas premissas que o Ocidente (incluindo o Brasil em relação aos outros e a si mesmo) enxergará o mundo, mesmo culturas e sociedades não ocidentais. Segundo Lélia Gonzalez, geralmente as relações raciais em Estados com ideologias liberais que são individualistas, são apoiadas em princípios de liberdade e de

igualdade, tratam a questão racial com segregação, separando os brancos de todo o resto da população. Entretanto, em que pese o Brasil ser um Estado liberal, as relações raciais aqui se deram de um modo diverso: a organização social que prevaleceu em termos raciais no Brasil foi a do esquema hierárquico (Gonzalez, 2020, p. 232-234).

A seguir, organizei uma linha do tempo das principais legislações brasileiras compreendidas desde o período colonial até a contemporaneidade, para que se possa visualizar os retrocessos, os avanços e permanências na configuração social e legislativa das questões raciais no país. Não objetivei fazer uma análise qualitativa sobre as implicações políticas que cada lei trouxe, mas tão somente busquei fazer esse retrato do percurso histórico e temático que, através da lei, pautou a questão racial no país e possui continuidades na contemporaneidade.

Linha do tempo histórica e legislativa explicativa da legislação brasileira sobre questões raciais (1850-2023)

1850

Lei n. 581/1850 – Lei Eusébio de Queiroz

Proibiu a entrada de escravos africanos impedindo que navios negreiros procedentes da África atracassem no Brasil, pondo um fim formal ao tráfico de escravos. Porém, o tráfico clandestino seguiu vigente. Com as alforrias, aumenta o contingente da população servil. Há uma reorganização interna no país no seu sistema produtivo e a escravidão deixa de ser uma questão política relevante, colocando a população negra por um tempo na invisibilidade e o governo brasileiro priorizando recursos para subvencionar a grande imigração de europeus que viriam trabalhar, em sua maioria, nas fazendas de café na região Sul e Sudeste, fato este que provocou desequilíbrios econômicos inter-regionais, os quais se tornariam crônicos nas décadas seguintes e que operariam efeitos negativos nas regiões que não receberam investimentos até hoje (Amador de Deus, 2019, p. 87; Gonzalez, 2020, p. 169; Maringoni, 2011, p. 4).

Essas assimetrias de políticas e de investimentos econômicos estão diretamente associadas ao conceito hierárquico de raça social: desde o fim do século XIX, com o encerramento da escravidão e o início da República, a ideologia predominante no Brasil era a do embranquecimento. As regiões Norte e Nordeste ainda eram de maioria negra e indígena e não foram embranquecidas. Foram regiões menos desenvolvidas no pós-abolição do que o Sudeste e o Sul, os quais se adaptaram melhor à nova organização política da nova República não escravista, justamente porque receberam muitos investimentos do Estado brasileiro para custear a imigração de mão de obra branca europeia para viver e trabalhar no Brasil. O Norte e

o Nordeste brasileiros ficaram à margem desses investimentos, foram excluídos da reconstrução da nacionalidade do Estado Republicano, sendo relegadas ao lugar de folclorização das suas culturas.

O racismo inferiorizou e deu tratamento desigual conferido a essas regiões e populações, considerados raças inferiores em relação à branca. É dentro desta lógica que o desenvolvimento da Amazônia é pensado até hoje, numa lógica de inferiorização, à margem da civilização que se concentra onde vive a elite proprietária do país, no Sudeste. Um bom exemplo disso é o questionamento internacional e de muitos estados do Sudeste do Brasil acerca da capacidade da cidade de Belém de sediar o evento internacional da Convenção do Clima, a COP 30, que ocorrerá em novembro deste ano de 2025. A pergunta que devolvo é: como não teria condições se todos os anos Belém sedia a maior festa católica do mundo, o Círio de Nazaré, com mais de duas milhões de pessoas nas ruas, e consegue acomodar todas essas pessoas, consegue organizar a cidade, montar toda uma logística que funciona, cumprindo seus rituais e celebrações culturais, simbólicas e religiosas? Essa visão colonialista e racista de que, nós da Amazônia, não temos condições, inteligência e competência para dirimir eventos complexos e que, por isso, precisamos ser tutelados, não podendo ser protagonistas da nossa própria História, é uma visão tipicamente colonialista e racista, que tenta rebaixar a Amazônia ao estatuto de terra de selvagens, a própria selva incivilizada (Maringoni, 2011, p. 3).

Lei n. 601/1850 – Lei de Terras

Foi a primeira legislação a regular a propriedade privada no Brasil. Ela definiu que o acesso à terra só seria possível mediante compra, o que gerou uma concentração fundiária expressiva, na forma de latifúndios, sob domínio da elite branca da época, excluindo da chance de possuir uma terra todos aqueles que estavam em uma condição social desfavorecida como os negros livres, os pobres. Os imigrantes receberam incentivos do governo para adquirirem terras e obterem cidadania, apesar de terem vindo em condições de pobreza para o Brasil.

1871

Lei n. 2.040/1871 - Lei do Ventre Livre

Primeira lei abolicionista do Brasil. Apesar da campanha contra os fazendeiros da época, esta lei concedeu liberdade aos filhos de escravizados nascidos a partir da sua promulgação, devendo viver no cativeiro até os 8 anos de idade. Dos 8 aos 21 anos, continuariam na propriedade do senhor ou, se ele não os quisesse mais, ficariam sob a tutela do Estado. O Estado não se preparou para cuidar destas crianças. Na prática, trabalhavam para os senhores até que completassem 21 anos. O trabalho gratuito que prestavam era compensado

pelos custos com moradia, comida, roupa e a título de indenização pela perda compulsória da propriedade (Westin, 2021, p. 1).

1885

Lei n. 3.270/1885 - Lei dos Sexagenários (Lei Saraiva-Cotegipe)/1885

Concedia a liberdade aos escravizados com sessenta anos de idade ou mais, cabendo aos seus proprietários o pagamento de indenização. A expectativa de vida dos escravizados em 1872 era em torno de 21 anos (Bethell, 2001, p. 679), tornando essa lei praticamente ineficaz para libertar essa população.

1888

Lei n. 3.353/1888 - Lei Áurea

Libertou formalmente os escravizados. Foram largados à própria sorte, sem nenhum tipo de medida complementar como reforma agrária, colocação no mercado de trabalho, acesso à educação, saúde etc. (Maringoni, 2011, p. 4).

1890

Código Penal, Art. 402 – Lei da Vadiagem

Art. 402. “Fazer nas ruas e praças públicas exercícios de *habilidade* e destreza corporal conhecidos pela denominação de capoeiragem; andar em correias (...): Pena – Prisão celular por 2 a 6 meses” (Ribeiro, 2012; Carneiro, 2023, p. 79).

Os praticantes de capoeira, homens negros, seriam considerados vadios e punidos pela lei penal da época. É interessante observar que até os dias de hoje, nas rodas e meios de capoeira, se usa o termo vadiar para significar que o capoeirista está jogando capoeira e que é vadio quem joga capoeira. Parece que surge daí o dito popular: “negro parado é suspeito, correndo é ladrão”. Os sujeitos passivos desse ilícito penal eram escravos, ou seja, os negros, mulatos e brancos em situação menos remediada. Não somente os escravos libertos, mas todos aqueles que não se enquadrassem na relação senhor-escravo. Mesmo com a abolição da escravidão em 1888, dois anos mais tarde, o ordenamento jurídico por meio da Lei da Vadiagem, arranja uma maneira de assujeitar o negro, e todos que com ele partilhassem da mesma condição socioeconômica, estabelecendo penas de trabalho forçado e privação de liberdade como um controle social e racial sob o peso da lei, não mais da escravidão colonial. A vadiagem era um ilícito típico de ex-escravos que vagueavam pelas ruas, pois não tinham terra, teto, trabalho nem posses.

A elite industrial da época, que controlava o governo, preferiu a mão de obra imigrante à classe de vadios, considerados perigosos, o que fez aumentar muito o contingente

populacional desse exército de reserva para qualquer necessidades ou investidas do capital (Carneiro, 2023, p. 80-81).

Portanto, o direito à liberdade, o direito de ir e vir livremente, não foi garantido pela abolição da escravidão já que a lei penal se ocupou de criminalizar essa prática cultural típica dos povos africanos. Essa falta de proteção do direito de ir e vir dessa parte da população lhes colocava vulnerável e dependente dos critérios da repressão policial, que seria a responsável pelo enquadramento inicial que desde então já praticava o perfilamento racial de tipo suspeito e perigoso para esse grupo marcado racialmente.

Portanto, o negro deslocado da esfera do trabalho depois da abolição, fora alijado pelas técnicas disciplinares do trabalho da nova República. Seguiu tendo a sua existência social subordinada a essa nova tecnologia de poder, aplicável ao corpo que produz. No período pós-abolição, os postos de trabalho foram destinados ao imigrantes europeus e não aos ex-escravos. Assim, vadio é quem não trabalha. A avaliação de Fernando Henrique Cardoso é exemplar para avaliar esse dispositivo legal.

Tudo o que aconteceu depois da Abolição foi o surgimento de uma grande massa de excluídos, no sentido de gente que não tem mais lugar na escala social. Os escravos tinham um péssimo lugar, mas tinham. Os libertos não têm lugar. Os libertos, os ex-escravos e os descendentes de escravos formaram a primeira grande massa de populações marginais. Isto é: ainda não ocorreu a efetiva transição de escravo para cidadão (Cardoso, 1998, p. 15).

Os mecanismos de controle social dessa massa para a qual não há projeto de inclusão irão se inscrever no âmbito das tecnologias do biopoder, por meio das quais o Estado exercitará o seu direito de matar ou de deixar morrer. Assim, a inscrição da negritude no Brasil seguiu sendo no signo da morte. A vitimização de uma pessoa estaria diretamente relacionada com a sua cor da pele. A morte e a pobreza têm cor (Carneiro, 2023, p. 82).

Hoje as vítimas de violência urbana no Brasil se diferenciam a depender do gênero. O corpo-alvo tem cor prescrita, a negra, mas atinge em maioria absoluta homens, jovens, negros e pobres, vítimas de violência letal, assassinados, via de regra, por outros homens, jovens, pobres e majoritariamente negros, consolidando um verdadeiro genocídio de homens negros. Os dados apontam os jovens negros com mortes violentas 74% superiores em relação a jovens brancos. Muitos hoje são cooptados pelo tráfico de drogas e lá acabam se envolvendo em situações de violência (Carneiro, 2023, p. 83). Os negros que escaparam do signo da morte, caem sob o domínio dos dispositivo de racialidade e do biopoder que promove a vida dos

brancos como superior e assujeita a vida dos negros em multitérdios por serem considerados inferiores (Carneiro, 2023, p. 85).

A resistência negra, enquanto movimento político e coletivo, tem um grande poder para desarmar os gatilhos do biopoder e dos assujeitamentos impostos pelo dispositivo da racialidade, posto que oferecem aos negros o pertencimento e utopias de liberdade via luta política que o Estado ainda demora a garantir (Carneiro, 2023, p. 86).

1945

Decreto Lei n. 7.967/1945, Art. 2º – Lei da grande imigração

Art. 2º Atender-se-á na admissão dos imigrantes, à necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência europeia, assim como a defesa do trabalhador nacional” (Gonzalez, 2020, p. 68).

Este decreto da grande imigração europeia para o Brasil reflete de modo inequívoco a política do Estado brasileiro fundada na ideologia do branqueamento. Tal objetivo nunca se concretizou demograficamente já que a população brasileira hoje é, estatisticamente, de maioria negra (Gonzalez, 2020, p. 68).

1988

Constituição Federal/1988

Com cem anos de atraso após a abolição da escravidão, a Constituição Federal estabelece o racismo como crime inafiançável e imprescritível.

Quilombolas conquistam o direito de propriedade coletiva definitiva de suas terras tradicionalmente ocupadas por suas comunidades: ADCT, Art. 68. “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

Lei n. 7.768/1988 – Lei que autorizou o Poder Executivo a constituir a Fundação Cultural dos Palmares

1989

Lei n. 7.716/1989 – Lei do Crime Racial

Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor.

Também conhecida como Lei do Racismo, pune todo tipo de discriminação ou preconceito.

1997

Lei n. 7.843/1997 – Lei do município de Belém/Pará contra a discriminação para o acesso a elevadores

Veda qualquer forma de discriminação no acesso aos elevadores de todos os edifícios públicos municipais ou particulares, comerciais, industriais e residenciais multifamiliares, existentes no município de Belém, e dá outras providências.

Em 2022, houve uma alteração legislativa que ampliou o acesso aos lugares no geral e não somente aos elevadores, além da obrigatoriedade do aviso antidiscriminatório colocado em local visível constando a redação expressa na lei.

Esta lei é um excelente exemplo da divisão racial do espaço, uma categoria trabalhada por Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro quando tratam das entradas em edifícios e dos usos dos elevadores de serviço. Lélia afirma que o estereótipo da trabalhadora doméstica é atribuído às mulheres negras, sobretudo quando ingressam em ambientes onde a branquidade costuma ser proprietária: porteiros de prédios de classe média alta ou burguesa impedem mulheres negras de usarem a entrada principal, insistindo para que usem a porta/elevador de serviço (Gonzalez, 2020, p. 169-170), sendo o binômio elevador de serviço e elevador social uma estrutura empírica que designa no plano simbólico as assimetrias raciais enraizadas no imaginário brasileiro (Carneiro, 2023, p. 57).

A despeito da legislação brasileira que determina em seu artigo 5º, *caput*, da Constituição Federal, que todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, não devendo, portanto, haver tratamento discriminatório em virtude de raça, gênero ou nível social, práticas raciais discriminatórias seguem sendo perpetradas contra a população negra. Nesse sentido, alguns estados e municípios no Brasil já regulamentaram a matéria, inclusive o município de Belém em sua lei n 7.843/1997, a qual foi alterada recentemente pela lei ordinária n. 9.869/2022 que, dentre algumas determinações, especificou onde e em que situações não se pode determinar que alguém seja impedido de acessar lugares em razão de se configurar conduta discriminatória. Como obrigação de fazer, determinou que os lugares tenham obrigatoriamente um aviso com ampla visibilidade do público com os seguintes dizeres, de acordo com o art. 2º, lei 9.869/2022,

Art. 2º, § 1º. Os avisos de que trata o "caput" deste artigo devem configurar-se em forma de cartaz, placa, plaqueta, adesivos, banners ou similares, e obrigatoriamente afixados em local de ampla visibilidade do público com os seguintes dizeres: “É vedada, sob pena de multa, qualquer forma de discriminação em virtude de raça, cor, sexo, origem, etnia, religião, orientação sexual, identidade de gênero, etarismo, condição social, porte de deficiência física e intelectual e doença não contagiosa por contato social.

2010**Lei n. 12.288/2010 – Estatuto da Igualdade Racial**

Instituiu o Estatuto da Igualdade Racial no Brasil.

Estabeleceu políticas de promoção da igualdade racial e combate à discriminação.

Criou mecanismos de reparação para as vítimas de racismo.

Assegurou a proteção da igualdade racial para negros no que tange à: 1) igualdade de oportunidades para a população negra; 2) defesa de direitos étnicos individuais, coletivos e difusos; 3) combate à discriminação e às demais formas de intolerância étnica; 4) promove a inclusão social da população negra; 5) garante o acesso à saúde, educação, cultura e lazer; 6) garante a liberdade de crença; 7) garante o acesso à terra e moradia; 8) garante o acesso ao trabalho e meios de comunicação; 9) direitos, benefícios e oportunidades ampliados às mulheres, população negra, quilombolas, indígenas e pessoas com deficiência; 10) reforça o compromisso do Governo Federal em todas as políticas públicas.

2012**Lei n. 12.711/2012 – Lei de cotas raciais**

Estabelece cotas para o ingresso de candidatos nas Universidades Federais e nos Institutos Federais.

2014**Lei n. 12.990/2014 – Reserva aos negros 20% (vinte por cento) das vagas oferecidas nos concursos público**

Reserva aos negros 20% (vinte por cento) das vagas oferecidas nos concursos públicos no âmbito da administração pública federal, das autarquias, das fundações públicas, das empresas públicas e das sociedades de economia mista controladas pela União.

2022**Lei n. 9869/2022 – Alteração legislativa da Lei 7.843/1997, ampliando a proteção contra discriminação no acesso a elevadores para incluir também outros lugares, de modo amplo**

Altera a Lei Municipal n. 7.843/1997, que veda qualquer forma de discriminação no acesso aos elevadores de todos os edifícios públicos municipais ou particulares, comerciais, industriais e residenciais multifamiliares, existentes no Município de Belém, e dá outras providências.

Art. 1º Fica vedada, no acesso aos elevadores de edifícios públicos e particulares, em lojas, shoppings, empresas, indústrias, supermercados, restaurantes, bistrôs, lanchonetes, padarias, cafês, bares, casas noturnas e residenciais multifamiliares existentes no Município de

Belém, qualquer forma de discriminação em virtude de raça, cor, sexo, origem, etnia, religião, orientação sexual, identidade de gênero, etarismo, condição social, porte de deficiência física e intelectual e doença não contagiosa por contato social.

§ 1º Os avisos de que trata o "caput" deste artigo devem configurar-se em forma de cartaz, placa, plaqueta, adesivos, banners ou similares, e obrigatoriamente afixados em local de ampla visibilidade do público com os seguintes dizeres: “É vedada, sob pena de multa, qualquer forma de discriminação em virtude de raça, cor, sexo, origem, etnia, religião, orientação sexual, identidade de gênero, etarismo, condição social, porte de deficiência física e intelectual e doença não contagiosa por contato social.

2023

Lei n. 14.532/2023 – Injúria Racial incluída na Lei de Crimes Raciais

Conceitos legais importantes trazidos por esta lei sobre a proteção da dignidade racial das pessoas no Brasil: 1) Conceito de Injúria racial: “Art. 2º-A Injuriar alguém, ofendendo-lhe a dignidade ou o decoro, em razão de raça, cor, etnia ou procedência nacional.”; 2) Conceito de Racismo recreativo: “Art. 20-A. Os crimes previstos nesta Lei terão as penas aumentadas de 1/3 (um terço) até a metade, quando ocorrerem em contexto ou com intuito de descontração, diversão ou recreação.”; 3) Conceito de Tratamento ou Atitude discriminatória: “Art. 20-C. Na interpretação desta Lei, o juiz deve considerar como discriminatória qualquer atitude ou tratamento dado à pessoa ou a grupos minoritários que cause constrangimento, humilhação, vergonha, medo ou exposição indevida, e que usualmente não se dispensaria a outros grupos em razão da cor, etnia, religião ou procedência.”; 4) Incluiu injúria racial na Lei de Crimes Raciais; 5) Equiparação da injúria racial ao crime de racismo: traz punição mais severa a quem tenta discriminar negros; 6) Pena de suspensão de direito em caso de racismo praticado no contexto de atividade esportiva ou artística; 7) Pena para o racismo religioso, racismo recreativo e para o racismo praticado por funcionário público.

Outras iniciativas de combate ao racismo no Brasil incluem: 1) Guia Lilás: orienta sobre prevenção e tratamento ao assédio moral e sexual e à discriminação no Governo Federal; 2) Políticas universais, sociais e econômicas para redução do risco de doenças e de outros agravos; 3) Promoção da saúde integral da população negra; 4) Melhoria da qualidade dos sistemas de informação do SUS; 5) Fomento à realização de estudos e pesquisas sobre racismo e saúde da população negra.

2 O CORPO NEGRO SOB INTERDIÇÃO: UM CONTROLE SOCIAL DA TECNOLOGIA RACISTA DE BIOPODER

2.1 Os africanos e crioulos viram negros: tipologias raciais e políticas corporais durante a colonização e no pós-abolição da escravidão em Zélia Amador de Deus

Estudando as teorias raciais desenvolvidas no Brasil e entendendo a lógica interna do racismo que historicamente se articulou no país desde a chegada dos europeus com a colonização, percebi alguns padrões recorrentes de interação nessas relações entre colonizadores e colonizados, sobretudo quando tinha presente um componente que já era racial sem assim ser nomeado, mas que os diferenciava em termos de humanidade e *lôcus* social. Brancos europeus escravizaram negros africanos no território brasileiro impondo-lhes um regime hierárquico que demarcava lugares sociais muito bem fixados em razão de suporem sua superioridade em contraposição à suposta inferioridade dos africanos. Acontece que nem sempre foram assim que as dinâmicas das relações sociais se deram no Brasil (Amador de Deus, 2019, p. 86).

O critério racial só começou a fazer parte de modo expresso (porque na esfera do não dito já existia a racialização desde a colonização) da paisagem comportamental, moral, política, ideológica e social brasileira a partir de um período específico. A partir de 1790, com o avanço dos movimentos abolicionistas e o desenvolvimento das teorias racistas, o critério da cor da pele e fenótipos passou a ter relevância: os cientistas da época disseminaram a ideia da existência de raças (a partir de uma perspectiva biológica, política e sociológica essencializadora), criando para elas tipologias raciais que reiteravam a inferioridade dos africanos como uma condição natural e que por isso a escravidão contra eles era uma medida justa, já que eram naturalmente adequados à servidão e ao trabalho escravo. Ou seja, a ciência agiu em favor da perpetuação da escravidão e da fundação do racismo naquele momento histórico (Amador de Deus, 2019, p. 86).

Essas bases ideológicas e racionais, pretensamente científicas, afirmaram que as características biológicas das pessoas determinavam as suas características psicológicas e culturais, ou seja, criaram uma relação determinista entre os africanos e uma suposta tendência biológica a serem servis e aptos a serem escravizados, pois tinham um perfil biológico, psicológico e cultural para isso (Amador de Deus, 2019, p. 86). Hoje tal afirmação parece uma aberração de se dizer, entretanto essa foi a história que se sucedeu no Brasil contra os africanos

em diáspora que foram escravizados naquele período, tempo que já contabilizava cerca de 251 anos de escravidão desde o século XVI, ou seja, a ideia de raça baseada no critério da cor da pele surgiu muito tempo depois que os africanos chegaram ao Brasil. A hierarquização social já se apoiava em argumentos racistas para justificar a escravização dos africanos, alegando que eram propriedades dos colonizadores já que estes os compraram e precisavam tirar proveito das “peças”, numa perspectiva objetificante (Amador de Deus, 2019, p. 85). Entretanto, a forma de se desumanizar quem figurava na subalternidade precisou se atualizar com o avançar do movimento abolicionista ameaçando o poder dos brancos europeus que exploravam a mão de obra escravizada negra. O mito da democracia racial nesse aspecto da percepção do racismo colocou uma venda nos olhos da sociedade brasileira para disfarçar a continuidade da perpetuação dessas diversas modalidades de expressão do racismo, as quais precisaram se atualizar historicamente e seguiram operantes na sociedade, independente da consciência das pessoas sobre isso.

Observa-se um ponto muito relevante na formação do imaginário social acerca da raça neste período: o critério da cor da pele substituiu o critério étnico para classificar e hierarquizar os africanos no Brasil. Neste cenário do final do século XVIII, o critério de cor da pele passou a assumir relevância e ter utilidade para além de apenas reconhecer os africanos por meio da sua etnia (era assim que os africanos eram chamados à época, pela pertença étnica – cabinda, banto, moçambique, cabo-verde, malê, haussás, bijagó etc - e não pela raça, até então inexistente). Os descendentes de africanos, já nascidos no Brasil, eram conhecidos pelo nome genérico de crioulos. Um dado histórico interessante Lélia Gonzalez conta o porquê da palavra crioulo ter se tornado pejorativa para os negros: se explica com a história do negro no Brasil, na qual os africanos constituíram um segmento de grande resistência social, ao passo que os crioulos (negros já nascidos no Brasil) eram mais passivos, os chamados “negros de alma branca”, sendo depreciativo chamar um negro de crioulo justamente pelo signo da passividade e assujeitamento associados a ele. A Revolta dos Malês em 1835, por exemplo, se deu por rebeliões comandadas majoritariamente por africanos que eram insurgentes (Gonzalez, 2020, p. 317, 52).

Nesse contexto abolicionista, a cor da pele delimitava a estrutura hierárquica daquela sociedade ainda escravista. Essas barreiras mais específicas que demarcavam explicitamente as cores, os fenótipos e os respectivos grupos, a partir de então, que seriam raciais, garantiam a desumanização dos africanos e de seus descendentes escravizados, a qual era fundante numa estrutura social hierárquica baseada na escravidão como modelo de produção e que estava ameaçada pela perspectiva abolicionista (Amador de Deus, 2019, p. 86). Para autores como

Oracy Nogueira e Florestan Fernandes o preconceito racial no Brasil existe desde o período escravista. O período abolicionista apenas acirrou a normatização quanto aos critérios de controle e hierarquização, reforçados para garantir os poderes dos senhores brancos, mas que já agiam animados por essa ideologia racista que desumanizava os africanos e crioulos (Amador de Deus, 2019, p. 75).

É assim que se dá início ao conceito de raça e às práticas de racialização (nos moldes em que conhecemos hoje, mas que na prática social já era uma sociedade pautada em um ideal racista). Objetivava-se discriminar, preterir e criar desigualdades sociais em razão da raça baseada na cor da pele no Brasil pós abolicionista. Não era mais a escravização que excluía diretamente os ex-escravizados da vida cívica e política da sociedade, mas os desdobramentos que se sucederam após o seu fim, a falta de atuação do Estado para reparar materialmente e com políticas públicas voltadas para esse grupo social tão prejudicado pela escravidão, muito pelo contrário, o Estado na nova República pós-abolição promoveu uma série de políticas fincadas em ideologias racistas que até hoje prejudicam os negros. É nesse período do fim do século XIX que surge o racismo científico, que une características biológicas com traços morais pejorativos direcionados aos grupos racializados (Amador de Deus, 2019, p. 86).

As continuidades históricas dos eventos mostram que apesar de findos eles ainda seguem operando seus efeitos. Africanos passam a ser negros e seguem inferiorizados, e os europeus passam a ser brancos e seguem superiorizados, ou seja, trata-se de uma nítida maneira de perpetuar o poder concentrado nas mãos do europeus colonizadores brancos que não teriam mais seus escravizados africanos e crioulos para explorar pelo corte de suprimento de africanos com o fim do tráfico em 1850. O tráfico clandestino seguiu por algum tempo, entretanto com o seu fim oficializado, as inúmeras alforrias, mortes precoces de ex escravizados, a população servil foi decrescendo (Amador de Deus, 2019, p. 86-87). A exploração e a subalternização tomam novos contornos com dinâmicas de velhas práticas: a rígida hierarquização social no Brasil entre senhores e escravizados seguiu vigente, mas não era mais organizada por critérios culturais e étnicos. A diferenciação subalternizadora passou a ser feita em razão da cor da pele e do fenótipo que nomeado por raça. Assim, a raça no Brasil toma significados sociopolíticos construídos ideologicamente e não biológicos essencializadores como a ciência propagou nesse período (Mills, 2023, p. 177).

De tal modo, os significados atribuídos às cores das peles eram hierarquizados, justamente para manterem o *locus* social de cada grupo, num nítido mecanismo de controle social e manutenção do *status quo*: a pele branca foi significada pela crença de superioridade dos brancos e a pele negra pela inferioridade dos negros, ou seja, todos os que tinham ausência

de brancura ou de branquidade eram categorizados como os Outros (na mesma acepção utilizada por Sueli Carneiro quando chama de Outro os negros que tem seus seres negados para sustentarem o Eu hegemônico das pessoas brancas), numa ideia de subalternidade e interdição. Infelizmente a realidade prática da época comprovava que este dado, do ponto de vista do poder, era verdadeiro, visto que os europeus dominavam boa parte dos territórios e suas respectivas populações do mundo por meio da colonização e expedições imperialistas (Amador de Deus, 2019, p. 86; Carneiro, 2023, p. 13).

As interações físicas entre brancos e negros em sociedades racistas sempre foram cuidadosamente reguladas por uma etiqueta racial que é determinada pela forma corrente do contrato racial e do dispositivo de racialidade (Mills, 2023, p. 92). Toda interação social ocorre em um dado lugar que também não escapa da norma de hierarquização racial, a qual dividirá o espaço e restringirá o trânsito de pessoas racializadas sob certas normas sociais racistas. Na divisão e racialização do espaço, Charles Mills afirma que há uma microgeografia das rotas aceitáveis que um sujeito racializado pode realizar no espaço racial social, a qual determinará o próprio espaço pessoal de cada um, no qual se manterá um limite pessoal separado, que limita o espaço físico e simbólico de ocupação, e limita a travessia dos espaços entre pessoas brancas e não brancas. Pessoas racializadas vivenciam esses espaços sociais e pessoais sob normas de dominação racial, classificada por Mills em cinco categorias, as quais adaptei para a realidade racial brasileira, sobretudo a terceira e a quinta: 1) as pessoas racializadas precisam adotar posturas prescritas de deferência e submissão em relação ao branco, assujeitando o Outro negro; 2) elas precisam praticar uma linguagem corporal de não arrogância (sem olhares e gestos imprudentes). Um exemplo emblemático nesse sentido das categorias um e dois foi o usado por Lélia Gonzalez na epígrafe do seu famoso artigo *Racismo e sexismo na cultura brasileira* no qual descreve o comportamento e diálogos entre uma mulher negra questionadora, que fugiu da norma racial prescrita a ela, e brancos arrogantes que acham que possuem o monopólio do saber.

Foi aí que a neguinha que tava sentada com a gente, deu uma de atrevida. (...) Se eles sabiam da gente mais do que a gente mesmo? (...) Teve uma hora que não deu prá agüentar aquela zoada toda da negrada ignorante e mal educada (...) Quem teve culpa? Aquela neguinha atrevida, ora (Gonzalez, 1984, p. 223).

Seguindo a classificação da microgeografia das rotas aceitáveis no espaço racialmente marcado e controlado: 3) pessoas racializadas devem seguir códigos não-ditos de prioridade aos brancos nos atendimentos, serviços, circulação nos espaços, que são feitos de modo a parecer algo naturalizado quando não são (exemplo: quando um branco passar, você negro deve

se afastar pois ele pode ocupar o seu espaço, o inverso, não); 4) regras não escritas determinam quando reconhecer a presença não branca e quando não as apagam de certos espaços mesmo presentes fisicamente, ditam espaços de intimidade e distância, zonas de conforto e desconforto (Mills, 2023, p. 92). Neste ponto, Contardo Calligaris afirma que no Brasil “o mito da democracia racial é fundado em uma sensação unilateral e branca de conforto nas relações inter-raciais” (Calligaris, 1997, p. 243).

Ou seja, este conforto demonstra que quem detém o poder da hegemonia racial são as pessoas brancas e quem é limitado por conta dele são os assujeitados racialmente, os negros. Finalmente, a última forma de dominação racial em espaços hierarquizados racialmente: 5) é quando o racismo à brasileira faz uso de políticas como do branqueamento, da miscigenação e da mestiçagem para fazer uma limpeza racial na sociedade brasileira, e segue reproduzindo essa lógica quando, até hoje, desde autoridades até pessoas comuns, acreditam que no Brasil não há racismo, negando o reconhecimento de uma ideologia chamada mito da democracia racial que se consolidou no fim do século XIX no Brasil e só foi questionado pela primeira vez no Projeto da Unesco datado na década de 1950, o qual questionou o paradigma até então normatizado de tolerância e harmonia racial entre os brasileiros, o que se provou ser falso.

O microespaço do próprio corpo é uma expressão usada pelo autor Charles Mills quando trata em seu livro *O contrato racial* sobre o funcionamento do contrato racial que normatiza e racializa o espaço geográfico, demarcando espaços civis e selvagens. A racialização do espaço é um tipo de normatização do espaço, mas também do indivíduo que é parcialmente alcançado pela espacialização, ou seja, são ambos alvos da racialização, o espaço e o indivíduo. Há níveis e dimensões de normatização e racialização que podem acontecer: nos níveis macro (em países e continentes), local (em bairros da cidade) e micro (no próprio corpo, no caso, em corpos racializados como os negros são os que são contaminados e contaminantes, de acordo com Mills); e pode ocorrer nas dimensões epistemológica (quando há uma restrição preventiva do conhecimento aos europeus, onde certos espaços do conhecimento real só são possíveis para os brancos europeus deterem, num *locus* global da racionalidade, restando aos grupos racializados uma eterna prisão em um estado cognitivo de superstição e ignorância; esse movimento Mills chamou de etnocentrismo epistemológico) e moral (a topografia moral é diferente de racializar o espaço, se trata de uma missão “civilizadora” ainda incompleta, há uma partição do espaço e da pessoa em sua humanidade, ligando de modo diverso o espaço à raça e a raça à pessoa) (Mills, 2023, p. 79-90).

O microespaço do próprio corpo dentro da geografia espacial racial é absorvido por esta lógica onde convivem pessoas e subpessoas (as brancas que gozam de humanidade e as negras

que são desumanizadas), cidadãos e não cidadãos, todos envelopados de pele, carne, cabelo muito bem definidos racialmente (Mills, 2023, p. 90-91), os quais ocupam os espaços mais desassistidos da proteção estatal e da oferta de seus serviços mais básicos em razão da raça que possuem, sendo os corpos negros os mais prejudicados pela via da ausência ou, no máximo, da tolerância.

O corpo só será irrelevante quando se tratar de um corpo branco, que goza de privilégios de poder racial e que é hegemônico. A sua irrelevância se explica pela garantia da sua humanidade, tornando-se irrelevante quanto a preocupações políticas. Mas se for um corpo negro, sob o contrato racial e o dispositivo de racialidade operando sobre ele, será um corpo político: ele sofrerá com a ação de políticas corporais específicas que restringem esse corpo negro, as quais são de caráter político, mas para a norma racial assujeitadora são corpos impolíticos, ou seja, a sua não inserção no campo político se dá porque os sujeitos negros são acusados de serem incapazes de formar ou entrar totalmente em um corpo político, recorrendo a figura do *infans*, típica do racismo, onde rebaixa a capacidade cognitiva dos negros desumanizando-os. O repúdio ao Outro negro está ligado a definições positivas da branquidade quanto a sua identidade, humanidade (que Mills chamará de pessoalidade) e respeito próprio. Não importa se o sujeito é pobre, ele ainda será capaz de afirmar a sua própria branquidade para se distinguir como superior em relação aos outros desumanizados do outro lado da linha de cor (Mills, 2023, p. 93, 99).

2.2 Práticas divisoras do sujeito: o Ser branco e o Outro não ser negro em Sueli Carneiro

Para compreender as dinâmicas das relações raciais no Brasil, Sueli Carneiro utiliza o conceito de dispositivo formulado por Michel Foucault e desenvolve a partir dele mais um elemento, a racialidade como um operador em vigor na sociedade, dos quais criaria a categoria do dispositivo de racialidade. Articulado múltiplos elementos, a racialidade seria um domínio que produz poderes, saberes e subjetividades, tanto pela negação (via preconceito, discriminação e estigmatização) quanto pela interdição de poderes, saberes e subjetividades. Pode-se afirmar que o dispositivo de racialidade instaura uma divisão ontológica no sujeito, visto que a afirmação do ser das pessoas brancas se dá pela negação do ser das pessoas negras. Ou seja, a superioridade do Eu hegemônico, branco, depende e é conquistada pela contraposição com o Outro, negro (Carneiro, 2023, p. 13, 18).

O dispositivo de racialidade atuando junto com o biopoder ganha uma dimensão específica e instrumentalidade. Combinado ao racismo, o biopoder promove a vida da raça

considerada mais sadia e mais pura e promove a morte da raça considerada inferior, já que segundo Foucault “a função assassina do Estado só pode ser assegurada com o seu funcionamento, no modo do biopoder, pelo racismo”. Aos sobreviventes, o dispositivo de racialidade recairá com suas estratégias de assujeitamento como o epistemicídio, as interdições das pessoas negras que são assassinadas intelectualmente, interditadas enquanto seres humanos e sujeitos morais, políticos e de direito. Exclusões e interdições são produzidas nos discursos e práticas sociais inscrevendo os indivíduos e grupos no âmbito da anormalidade, do não ser, da natureza e da desrazão, formando um imaginário social que naturaliza a subalternização dos negros e a superioridade dos brancos (Carneiro, 2023, p. 13-14).

2.2.1 Interdições ao sujeito: negação do Ser, a criação do monstro, dos vadios, de “indivíduos a serem corrigidos” e o assassinato moral contra os negros

As múltiplas interdições ocasionadas pelo dispositivo de racialidade transformam o sujeito negro em um não ser interditado, enquanto um ser humano, enquanto sujeito de direito, enquanto sujeito moral, político e cognoscente. A interdição é um operador de procedimentos de exclusão do sujeito, verificáveis na produção discursiva, nas práticas sociais as quais configurarão a racialidade numa noção relacional de interação histórico e cultural construídas acerca da diversidade humana, numa relação entre o ser branco e o ser negro em polos opostos da racialidade. Os sujeitos e grupos sociais interditados são inscritos no âmbito da anormalidade, da esfera do não ser, da natureza e da desrazão (Carneiro, 2023, p. 22-23, 121).

Sueli Carneiro usa o termo interdição de maneira mais ampla que Foucault em *A ordem do discurso*. Neste texto, a interdição aparece para explicar três procedimentos discursivos: um de exclusão, o outro de separação (do normal e do louco) e o outro, da vontade de verdade. Se produção de na sociedade é controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos, que tem por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e terrível materialidade. A interdição é um desses procedimentos de exclusão, uma dimensão discursiva. As regiões onde a grade é mais cerrada são as do domínio político e revelam a sua ligação com o poder. Múltiplas interdições incidem sobre o negro para operar a exclusão, começando pela exclusão da própria humanidade (Carneiro, 2023, p. 403).

As representações sobre o negro circulantes no ocidente e o estranhamento em relação à negritude determinou historicamente o exotismo como forma de simbolizar o negro e africano como uma ameaça e fascínio. No contexto colonial, o corpo negro era identificado como

portador do mal, em oposição ao corpo branco (Carneiro, 2023, p. 121). A ideologia racista se alimentava de valores estéticos em relação ao negro, o fascínio e o mistério que a África e seus habitantes exerciam, transformando a diferença e o mistério em anormalidade e monstruosidade (Carneiro, 2023, p. 122).

A estética apreensível das categorias do monstro e do anormal construídas por Foucault, revelam, na visão de Sueli Carneiro, as construções culturais que assujeitam o corpo negro para além da invalidação científica do conceito de raça que determina o imobilismo cultural e a condenação social persistente em relação ao negro. Registra que existem discursos anteriores à escravidão construídos com base em uma ideia de um racismo científico persistente no imaginário relativo ao negro até hoje (Carneiro, 2023, p. 122).

A negação do Outro se dá na modernidade ocidental com a articulação de ideais de autonomia, de secularização da vida e de afirmação do indivíduo com a escravização de africanos e indígenas e, posteriormente, com os movimentos abolicionistas e os processos de libertação dos escravos e a emergência do racismo científico, inaugurando novas formas de assujeitamento racial (Carneiro, 2023, p. 18-19). Para Sueli, a ideia de universalidade emancipa o indivíduo e permiti-lhe expressar a sua especificidade. Em contrapartida, é a ideia de particularidade que o aprisiona, reduzindo o seu ser a essa particularidade que aprisiona o indivíduo negro ao seu grupo específico. Ao fazer do ôntico (particularidades e determinações do ser como raça, cor, cultura, religião, etnia) o ontológico (o ser enquanto tal) do Outro, o Eu hegemônico rebaixa o estatuto do ser desse Outro. O racismo reduz o ser a sua dimensão ôntica, negando-lhe a condição ontológica e deixando incompleta a sua humanidade (Carneiro, 2023, 18-19).

A primeira interdição elencada por Sueli Carneiro é a da figura do monstro: uma construção do Outro como ameaça e perigo, que nega a sua admissão na plena humanidade, promovendo o seu deslocamento para um território intermediário entre a humanidade plena e a animalidade, inscrevendo-o no gabarito da inteligibilidade do monstro, da anomalia discrepante. É nesse gabarito de inteligibilidade que o negro é apreendido pelo racismo no século XIX e permanece fixo nas consciências: intermediário entre o homem e o animal, uma manifestação incompletude humana (Carneiro, 2023, p. 122-123). A figura do negão é um símbolo de um monstro sexual, associado à sujeira-luxúria e perigo. Na sexualidade, o negro surge como inconsciente do branco e aparece no imaginário das mulheres negras num misto de estranhamento, irracionalidade, hipocrisia e reiteração de estereótipos consagrados como o de que a sexualidade negra é selvagem (Carneiro, 2023, p. 123-124). É desta imagem que surge a crença de que todo homem negro possui um órgão sexual avantajado, independente da sua

constituição física e características pessoais, justamente porque recai no estigma do estereótipo sexual animalizado.

Na interdição do indivíduo que precisa ser corrigido, Sueli Carneiro relembra a genealogia da anomalia e do indivíduo anormal, teorizados por Foucault, como suas inscrições típicas. Esse indivíduo é diferente do monstro, não se apresenta como exceção ou espetáculo inusitado, pois o indivíduo a ser corrigido é um fenômeno corrente, regular na irregularidade, figurando um outra forma de subjetivação imposta aos negros a partir do imaginário construído em relação à diferença, em que a irregularidade se torna a sua regularidade. O negro socialmente sofre pela descartabilidade no período pós-abolição, pois foi visto como inapto para a sociedade disciplinar, um incorrigível como condição inerente aos negros, determinando as formas de controle e punição que sobre ele serão exercidas (inclusive pelas leis e forças policiais), bem como o estado de suspeição permanente socialmente apreendido sobre os negros, e as formas de normalização que lhes corresponderão a partir da atribuição de suspeição e incorrigibilidade (Carneiro, 2023, p. 124).

Coletividades e indivíduos construídos sob interdição que viabiliza um sentimento generalizado de “convicção íntima de culpa”, uma figura do campo jurídico que autoriza condenar e absolver sem provas de presença ou ausência de crime, segundo Foucault. Essa figura jurídica da convicção íntima reflete no campo cultural e social se aplica aos racialmente hegemônicos, que têm pertencimento racial superior e que por isso possuem talento para bem pensar, julgar e justicar em sua autoridade racialmente atribuída. Isso autoriza qualquer branco a sentir-se especialista em negro e relações raciais, bem como a se sentir à vontade para vocalizar o que seja melhor, o que convém para o negro, supondo saber por ser um sujeito que porta a verdade em seu discurso, mesmo que seja um discurso desqualificado, não importa, o branco se sente autorizado. Já para o negro, a cor opera como prova, marca ou sinal que justifica uma presunção de culpa, numa culpa presumida via critério cromático, que se transforma numa punição a priori, preventiva, educativa. A suspeição sobre o negro transforma a cena social num panóptico²² virtual, num vigilância sobre os indivíduos não sobre o que se faz, mas sobre o que se é e se pode fazer, sendo a própria cena social lugar de vigilância e punição com as tecnologias de controle racial (Carneiro, 2023, p. 125).

²² Panóptico é uma noção que, em Foucault e utilizada por Sueli Carneiro, refere-se à descrição de instituições em termos arquitetônicos, oriundas de um novo olhar, que emerge com o projeto carcerário de Jeremy Bentham, sendo usada nesta pesquisa para ilustrar a percepção de vigilância permanente sobre a negritude. É um princípio de visibilidade que, para a negritude, representa no Brasil a alocação territorial específica em que o princípio de privacidade se encontra excluído, como ocorre, por exemplo, nas favelas (Carneiro, 2023, p. 125, 403-404).

A matéria punível será a própria racialidade negra: o crime consiste em fazer parte da própria negritude. É por essa razão que crianças muito novas aprendem comportamentos discriminatórios com os adultos e os reproduzem. Foucault mostra que esse pensamento advém do discurso psiquiátrico em matéria penal que produz um personagem que será incriminado por meio de dobramentos: eles permitem dobrar o delito como está na lei, em uma série de comportamentos que aparecem no discurso do perito psiquiatra como causa, motivação, origem, ponto de partida do delito. Esses procedimentos estão na esfera jurídica quanto à atribuição da pena a réus negros e brancos, havendo um processo de embranquecimento do réu no interior do processo, caso a tendência seja a absolvição, visto que essa “dança” da cor nos processos sempre associa a negritude ao crime e a brancura à inocência. Na esfera legal, ocorrem outros múltiplos dobramentos na medida em que a racialidade é tornada um delito inscrito na pele do sujeito: animalidade, sexualidade promíscua, incapacidade cognitiva, fealdade, violência e morte são signos associados à negritude, sendo cada dobramento um modo específico de interdição, punição e subjetivação nas diferentes dimensões da vida social. O polo eleito da racialidade, corresponderão aos seus opostos no que tange ao dobramento e subjetivação, ficando negros e brancos encarregados de demonstrar em suas existências o que se atribui às suas respectivas racialidades, produzindo realidades que legitimam hierarquias sociais, saberes e poderes que a racialidade engendra (Carneiro, 2023, p. 126-127).

A interdição por meio da negação dos “eus” se dá no contexto da racialidade negra pelo racismo cotidiano vivenciado pelos negros na sociedade em geral, na escola, na família, na mídia. Essa negação dos “eus” revela as nuances da forma como a superioridade dos brancos é construída e a inferioridade dos negros é sustentáculo daquela via dissimulação. Tais construções ensejam a perda de humanidade e a autoflagelação do negro por meio do racismo que o destrói pelo complexo de inferioridade. A racialidade transforma a negritude do negro em essência do “sujeito negro”, um sujeito entre aspas, pois essa redução redundante na própria negação da condição de sujeito. Oposto a isso, a branquidade está disponível a pluralidade de eus que compõem o sujeito (Carneiro, 2023, p. 129-130).

O dispositivo de racialidade reduz e nega os eus nas relações. O fator negro faz desaparecer a diversidade humana e a multiplicidade de identidade dos indivíduos em suas profissões, gênero, classe, enclausurando suas especificidades no signo da negritude. O negro chega antes da pessoa, do indivíduo, do profissional, do gênero, do título universitário, da riqueza. Todas essas dimensões diversas dos negros são resgatadas e aparecem depois da averiguação, já que são suspeitos a priori, passando ainda assim por testes para provar que seja algo além do que é um negro (Carneiro, 2023, p. 130). O que é um negro, afinal?

Sueli Carneiro diz que ser negro é não ter descanso, pois as práticas discursivas e representações sociais congelam os eus latentes no interior do seu corpo e os torna dormentes, anêmicos, transforma-os em pulsões irrealizáveis, dada a tirania do negro anexado. Em contrapartida, o branco quando chega goza da invisibilidade e fluidez do eu que a priori está inscrito num signo positivo e livre dos seus eus. A branquidade não precisa se afirmar, porque a afirmação a partir do lugar de privilégio racial romperia com o pacto de silenciamento das hegemonias raciais produzidas pela brancura. No Brasil, a brancura está associada a cor da pele clara, uma senha visual e silenciosa que permite entrar em lugares restritos. O branco foi problematizado como categoria política no Brasil, posto que figura nas estatísticas oficiais isolado em melhores índices em relação ao resto da população de não brancos como negros (pretos e pardos). Um ponto interessante de se ressaltar é a prevenção e atitudes defensivas que pessoas brancas têm em relação às negras, a qual revela que os brancos subliminarmente avaliam e avalizam (ou não) os negros em todas as cenas sociais, justamente porque confirma os negros na insígnia de suspeição e perigo iminente (Carneiro, 2023, p. 130).

Por fim, a interdição nomeada por Sueli Carneiro como assassinato moral se refere à questão da mobilidade social limitada dos negros pelo óbice racial: a subalternização da negritude gera efeitos em termos de atitudes sociais específicas dos racialmente hegemônicos (os brancos) em relação aos negros que escaparam dos mecanismos de vigilância e conseguiram adentrar às esferas privadas da branquidade, os quais sofrerão com o ressentimento da branquidade que moralmente constrói novas formas de interditos que constroem racialmente os negros por meio de inadequação dos que romperam essas barreiras (Carneiro, 2023, p. 131).

“A inveja e o ressentimento são armas que os brasileiros manejam com excepcional destreza e virulência” (Motta, 2003). O patrulhamento ideológico foi e é solo fértil para a manifestação de sentimentos inconfessos: inveja, ressentimento, racismo e outros tantos que destroem moralmente e psiquicamente pessoas, sobretudo se forem negras. Sueli retrata o ocorrido com o cantor Simonal em 1972, o qual foi acusado pelo jornal *O Pasquim* de colaborar com a ditadura militar e que, por essa acusação sem provas foi jogado ao isolamento, de astro virou rejeitado ostensivamente pela opinião pública (Carneiro, 2023, p. 132). O mesmo ocorre nos tempos atuais quando se considera o contexto de redes sociais, divulgação em massa de manipulação de informações, as chamadas *fake News*, que são uma indústria reprodutora de discurso de ódio que mata moralmente pessoas e destrói reputações, carreias, vidas sem nenhum tipo de regulação ou verificação da verdade, configurando-se num verdadeiro “Tribunal da internet” que, se aliado ao racismo algorítmico (aquele que algoritmos são arquitetados com base em valores e dados com viés de perfilamento racial discriminador), destrói reputações e

inscreve marcas pesadas nas vidas de suas vítimas que, se forem negras, ainda terão o acréscimo da violência racial.

O processo de recondução ao “devido lugar” é aquele que interdita os negros que rompem com o estereótipo da submissão e passividade. Sueli usa a palavra petulância para descrever Simonal, que mostra audácia em cruzar a fronteira da subalternização em direção a autoafirmação. Rapidamente a branquidade age para contê-lo no seu lugar devido segundo o dispositivo de racialidade, o lugar de Outro inferior. Mas logo foi alvo de intensa virulência, de sede de destruição e de uma intolerância desproporcional ao pretense ‘erro’ cometido, sobretudo se comparada às tolerâncias e aos acobertamentos em relação a crimes e delitos maiores praticados por brancos. O crime supostamente cometido por Simonal era o fato de ele ser negro, conclui Sueli, já que nenhuma das acusações sobre ele foram provadas verídicas (Motta, 2003; Carneiro, 2023, p. 133).

Os mistérios da vida não se explicam, muito menos as ironias que se sucedem: Simonal compôs uma canção antirracista em 1967, cinco anos antes da acusação que lhe destruiria a vida, junto a Ronaldo Bôscoli, nomeada “Tributo a Martin Luther”, que falava sobre resistência, solidariedade racial, a cultura como forma de luta e sobre sonhos de igualdade (Carneiro, 2023, p. 133-134).

2.2.2 Um corpo impolítico, desumanizado, explorado para o trabalho e para a servidão sexual

A política do corpo é característica do contrato racial, a qual está relacionada a um corpo político por meio de restrições que definem quais corpos serão ou não políticos. Há corpos que são impolíticos: são aqueles cujos proprietários são julgados incapazes de formar ou entrar totalmente em um corpo político, nos remetendo à figura do *infans* trabalhada por Lélia Gonzalez. Todos os corpos importam, só não irá se importar com o seus status político aquele corpo que Mills chamará de corpo que pressupõe a norma somática (no caso, um corpo masculino branco). Os detalhes da carne de corpos políticos não importam porque são considerados iguais e racionais, localizando-se dentro da esfera da humanidade²³ (Mills, 2023, p. 93).

Corpos impolíticos são possuidores de almas servis, numa evidente demarcação somática. O contrato racial estabelece um tipo somático que precisa ser seguido, sob pena de tornar a pessoa inadequada para a humanidade plena e para a inteira participação no regime

²³ Humanidade foi uma adaptação que fiz do termo original utilizado por Charles Mills: *personhood*.

político (Mills, 2023, p. 94). Em suma, a teoria normativa do contrato racial divide seres humanos em uma ontologia social simplificada, em que a noção de humanidade assume um papel central. Afirma que a noção de humanidade é um produto do capitalismo e das revoluções burguesas do século XVIII, que avançaram em garantir em seus diplomas legais a igualdade perante a lei, fato que anteriormente (como no feudalismo medieval) era típico a desigualdade estar amparada na lei (Mills, 2023, p. 95).

Segundo Mills, somente pessoas brancas, sobretudo homens brancos, foram capazes de experimentar a garantia dessa humanidade na modernidade liberal, o que torna a questão racial um critério inclusivo ou excludente socialmente. O contrato racial traz a raça para o seu lugar: para o centro da sociedade e epistemologias (Mills, 2023, p. 96). Para os brancos, o contrato racial representa um tipo ideal, revelando que não há um desvio da norma, muito pelo contrário, há uma efetiva aderência à norma dentro de um regime político que é racial, de um Estado de supremacia branca, para o qual a prerrogativa racial branca diferencial e a subordinação racial não branca eram definidoras e moldes para uma psicologia moral e teorização moral brancas. Para o projeto colonial, a humanidade seria racializada. A divisão conceitual crucial é a entre brancos e não brancos, humanizados e não humanizados (os selvagens, os bárbaros, os degenerados, os anormais) (Mills, 2023, p. 97).

A branquidade é definida em parte em relação à escuridão que lhe é oposta, sendo as autopercepções brancas de identidade, humanidade e respeito próprio ligadas ao repúdio ao Outro negro (Mills, 2020, p. 99), reiterando a prática divisora do Ser e do não ser do dispositivo de racialidade.

A normatização do corpo envolve critérios estéticos: o corpo branco é a norma somática e os que se encontram distantes do tipo somático caucasóide, no caso em estudo os negros, são estigmatizados como esteticamente repulsivos e desviantes. Mills afirma que na medida em que essas normas são aceitas, os negros serão a raça mais alienada de seus próprios corpos, um destino doloroso para mulheres negras que serão valorizadas principalmente pela sua aparência física, normalmente considerada aquém do ideal caucasóide ou da pele clara (Mills, 2020, p.103). Nesse aspecto, as mulheres negras são estereotipadas nos signos da sexualização do seu corpo e da superexploração econômica do seu trabalho (Gonzalez, 2020, p. 69).

2.3 O duplo nó e o duplo ajustamento em Lélia Gonzalez

Na vivência da corporeidade e da racialidade negra no Brasil constam o duplo nó e o duplo ajustamento, formulados por Lélia Gonzalez, os quais moldarão a identidade política dos

negros brasileiros. O duplo nó é uma categoria analítica usada para explicar a formação da identidade dos negros no Brasil, fincada num duplo nó contraditório inerente ao funcionamento interno do racismo, de afirmação e de negação simultâneos, realizado pelas ideologias do mito da democracia racial e do branqueamento, os quais imobilizam suas vítimas dificultando suas capacidades de reação e autodefesa. A contradição em favor da dominação, da desumanização e como estratégia de fragmentação da identidade, de controle e da gestão social dos povos dominados são os seus modos de operação característicos. Ao cabo, o duplo nó definirá a identidade coletiva dos negros afro-brasileiros (Gonzalez, 2020, p. 168-169).

Já no duplo ajustamento, o sujeito negro desenvolve a capacidade de se adaptar e forjar uma nova identidade diante do poder opressor e, ao mesmo tempo, consegue integrar-se às novas formas de vida e pensamentos criadas pela sua comunidade em diáspora (Gonzalez, 2024, p. 36). O duplo ajustamento representa uma dupla dimensão adaptativa do corpo negro (individual e coletiva), um mecanismo de adequação do corpo negro às exigências do poder opressor para sobreviver, a qual ocorria no período colonial brasileiro, mas que pode ainda ser verificada até hoje nas formas de resistência feitas pelos negros frente ao racismo (Gonzalez, 2024, p. 36). Um exemplo seria quando Hill Collins diz a frase “a consciência continuava sendo a única esfera de liberdade possível” ao falar de mulheres negras estadunidenses que fazem o uso do silêncio como forma de resistir ao racismo cotidiano e ainda ter uma esfera da autonomia mínima preservada (Collins, 2019, p. 181). Ou seja, ao mesmo tempo que é reprimido o corpo negro coletivo, ele é capaz de criar saídas em resistência. Lélia Gonzalez também trabalhou nesse sentido com o conceito de duplo nó ao se referir à contradição interna de negação e afirmação verificáveis de modo síncrono na formação das identidades negras no Brasil.

Acerca dessa ambiguidade presente nas relações raciais e nos significados do corpo negro no Brasil, pode ser explicada pelo conceito de duplo nó, que seria uma categoria analítica utilizada por Lélia Gonzalez para explicar a formação da identidade dos negros no Brasil, num duplo nó contraditório, de afirmação e de negação, realizados pelas ideologias do mito da democracia racial, que afirma a identidade negra inserida em relações raciais de suposta tolerância e harmonia racial (negando o racismo e a discriminação racial latentes); e pela ideologia do branqueamento, que nega a identidade negra como a cara da identidade nacional enquanto povo (maioria negra no país atestada pelo primeiro censo demográfico de 1872) e tenta apagá-la via miscigenação para branquear a população por meio dos imigrantes europeus e pelo estupro colonial do senhor branco contra mulheres negras e indígenas (Gonzalez, 2020, p. 168-169; Carneiro, 2023, p. 52; Amador de Deus, 2019, 98-99).

Lélia Gonzalez trabalha em alguns dos seus escritos para falar da denegação²⁴ da nossa ladino-amefricanidade. A negação seria promovida pelo racismo “à brasileira”, onde se nega justamente aquilo ao qual se está vinculado: ao mesmo tempo que a pertença identitária do povo brasileiro entre brancos, pretos, pardos, indígenas, amarelos e todos que aqui vivem e foram forjados nesta cultura nega sua negritude (seja pelos apagamentos históricos seja pela autonegação), simultaneamente afirma-se que o Brasil é um país com racismo mas sem racistas, o que Florestan Fernandes chamou de “preconceito de ter preconceito” (Amador de Deus, 2019, p. 145; Gonzalez, 2020, p. 239).

Assujeitamentos e vias de emancipação coexistem em um mesmo corpo negro, que supera o duplo nó que definiu, em alguma medida, a sua identidade. Este duplo nó seria aquilo que nega e afirma algo simultaneamente, retirando a capacidade de decisão de alguém, sendo, no caso brasileiro, composto pela ideologia do branqueamento (1890-1930), que nega a identidade negra ao tentar apagá-la via miscigenação com os europeus imigrantes e pelo estupro colonial do senhor branco contra mulheres negras e indígenas; e pelo mito da democracia racial (anos 1930), que afirma a identidade negra inserida em relações raciais de suposta tolerância e harmonia, negando unissonamente a existência do racismo no país até os anos 1950 (Gonzalez, 2020, p. 168-169), quando outras discussões são colocadas em contrário.

O duplo nó contraditório, de afirmação e de negação, realizados pelas ideologias do mito da democracia racial, que afirma a identidade negra inserida em relações raciais de suposta tolerância e harmonia racial (negando o racismo e a discriminação racial latentes); e pela ideologia do branqueamento, que nega a identidade negra como a cara da identidade nacional enquanto povo (maioria negra no país atestada pelo primeiro censo demográfico de 1872) e tenta apagá-la via miscigenação para branquear a população por meio dos imigrantes europeus e pelo estupro colonial do senhor branco contra mulheres negras e indígenas (Gonzalez, 2020, p. 168-169; Carneiro, 2023, p. 52; Amador de Deus, 2019, 98-99). Neste período, Oracy Nogueira descreveu de modo autoral a prevalência no país do preconceito de marca (ligado aos traços físicos, à aparência, à fisionomia, aos gestos, ao sotaque) e não o de origem da pessoa (Amador de Deus, 2019, p. 75-76).

O fenômeno da loirização, segundo Sueli Carneiro, também é um reflexo do ideal do branqueamento, já em uma etapa mais avançada, que até hoje não está abandonado, muito pelo

²⁴ Denegação é uma categoria freudiana que Lélia Gonzalez usa para interpretar o que ela chama de “as artimanhas do racismo” no Brasil, a qual significa “um processo pelo qual o indivíduo, embora formulando um de seus desejos, pensamentos ou sentimentos, até aí recalcado, continua a defender-se dele, negando que lhe pertença” (Laplanche e Pontalis, 2001, p. 293-295).

contrário, está fortalecido na cultura dominante, sendo associado a uma superioridade natural em contraponto a símbolos de estigmatização da negritude (Carneiro, 2023, p.53-54).

Não à toa os salões de beleza no Brasil fabricam pelo processo de tinturação dos cabelos mulheres loiras tingidas com descolorante, sendo esta a cor de cabelo mais desejada, conjuntamente com os processos químicos de alisamento dos cabelos. Durante e após a pandemia, a cultura pública, sobretudo para mulheres de cabelos cacheados e crespos, vem experimentando uma prática social chamada transição capilar, em que a autoafirmação da própria identidade passava por um processo de referência cultural e quebra de normas de normalização estética que o isolamento social e o fechamento dos salões de beleza possibilitaram muitas pessoas a entrarem em contato com sua identidade. Muitas alegam que alisavam o cabelo ou pintavam uma vida inteira, normalmente porque se achavam feias com o cabelo natural. Após esse período, percebe-se uma crescente atenção da indústria de cosméticos e produtos capilares voltados para os cuidados desses cabelos, o que reflete em um começo de ruptura coletiva do ideal estético embranquecido no Brasil. O resgate da identidade negra de muitas mulheres, sobretudo, fez se sentirem pertencentes identitariamente a quem são, numa colagem dos fragmentos de identidade destroçados pelo racismo, sem mesmo que tivessem consciência disso (Rosa, 2021, p. 2).

Nas três obras selecionadas das autoras protagonistas desta pesquisa – Zélia Amador de Deus, Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro, identifiquei que certas categorias eram similares e explicavam os mesmos fenômenos só que por caminhos diferentes: quando Zélia fala do binômio das gramáticas corporais da autonegação e da autoafirmação sobre o corpo negro em tensão nas relações com o outro, nesse mesmo passo Lélia fala do duplo nó que nega e afirma algo ao mesmo tempo, lido em termos identitários e Sueli fala da divisão ontológica instaurada pelo dispositivo de racialidade sobre pessoas negras com a negação do ser e sobre pessoas brancas para a afirmação do ser, uma posição se contrapondo a outra de modo relacional e dependente, o Outro negro é que sustenta a existência do Eu hegemônico branco. Ou seja, as três formulações explicam as ambivalências das experiências de corporeidade e de racialidade negra vividas pelo povo negro no Brasil, sendo que cada uma traça seus próprios caminhos para essas explicações que são perfeitamente complementares para tratar das identidades negras no Brasil.

Os africanos e seus descendentes, para resguardarem as manifestações socioculturais provenientes da África e também protegerem as reelaboradas no novo território em diáspora, sob um sistema escravista violento, realizavam um duplo ajustamento entre a interdição colonial racista e a criação diante dessa resistência: de um lado, os escravizados forjavam uma

nova identidade para conseguirem obedecer ao modelo dominante colonial e, de outro, vivenciavam formas de vida criadas por sua própria comunidade, preservando assim a sua identidade diante do que era possível (Gonzalez, 2024, p. 36).

O duplo ajustamento seria uma consequência da resistência criativa negra ao duplo nó, fruto este da autoafirmação e da autonegação do sujeito negro (Gonzalez, 2024, p. 36; Amador de Deus, 2020, p. 46), imposto pelo racismo às identidades negras. Estas categorias são trabalhadas de diferentes formas pelas autoras selecionadas em suas teorizações sobre a questão racial e quanto à corporeidade negra brasileira. Uma das formas de autoafirmação de identidade em resistência criativa do povo negro é por meio das manifestações culturais brasileiras como o samba e as festas populares, que valorizam e reconhecem a produção intelectual dos negros afro-brasileiros, os quais nos ensinam a pensar e lutar por um mundo desejado, ampliando o tempo, o espaço, as formas, gestos, jeitos, com abundância de dança, música, comida, bebida, dádivas e deuses (Gonzalez, 2024, p. 17; Amador de Deus, 2019, p. 137). Nesse sentido, verificamos que os sambas-enredos das escolas de samba do carnaval de 2025 confirmam esse uso da cultura afro-indígena-brasileira de resistência criativa para pensar a realidade, promover conscientização da população e transformação social: foram ao total nove escolas do grupo especial do Rio de Janeiro e seis de São Paulo que celebraram a cultura afro-indígena (Pithon, 2025, p. 2).

Este binômio de autonegação e autoafirmação de identidades do corpo negro descrita pela professora Zélia, relaciona-se diretamente com duas categorias analíticas trabalhadas por Lélia Gonzalez que são a do duplo nó e do duplo ajustamento: o duplo nó afirma e nega, consente e proíbe algo ao mesmo tempo, usando a contradição como estratégia de controle social para impossibilitar suas vítimas de se defenderem já que não conseguem identificar muito bem sua experiência de subalternização. São assim que operam o mito da democracia racial e a ideologia do branqueamento no Brasil, como resultados eficientes desse duplo nó racista sobre os corpos negros. Já o duplo ajustamento transita na afirmação e negação do africano que, durante o colonialismo, resistia à violência e à exploração colonial e também vivenciava novas formas de vida criadas pela sua própria comunidade. Importante ter atenção para as repetições presentes no interior das conceituações destas categorias que, aparentemente são diferentes, mas que guardam similitudes conceituais, pois tratam de análises sobre o corpo negro no Brasil em diferentes perspectivas que se interseccionam e complementam. Também se relaciona com as categorias analíticas anteriores os conceitos trabalhados por Sueli Carneiro de interdições e de cuidado de si (coletivo), ambos reiterando essa fragmentação dúbia das identidades dos sujeitos negros que têm seus corpos como alvo principal.

Tanto a ideologia da democracia racial quanto do embranquecimento são tentativas de perpetuação do poder hegemônico da branquidade que busca apagar traços de negritude da cultura e dos valores sociais brasileiros. A seguir tratarei de alguns modos pelos quais a violência colonial se transformou em opressão atualizada contra a população subalternizada no Brasil, sobretudo a negra.

2.4 Políticas de apagamento

Ao estudar cenários de opressão e perpetração de violências é importante analisá-los a partir de uma perspectiva de centralidade. Compreender o racismo se torna uma tarefa complexa de dirimir diante dos estudos produzidos até hoje pelos cânones, já que foi ignorado por muito tempo como fenômeno central para entender os modos como se organizam as relações humanas, e assim foi relegado à periferia, à marginalidade, colocado fora das análises sobre desenvolvimento da vida social, econômica e política, estando para uma hegemonia branca “localizado na superfície de outras coisas” e que poderia facilmente ser removido das análises em teoria social, política e do Direito, como se não fosse um tema estruturante do social (Kilomba, 2019, p. 71; Carneiro, 2023, p. 20). Portanto, para entender a sociedade contemporânea e seus problemas associados às violências e desigualdades é preciso compreender de início como se estrutura e opera o racismo, bem como os efeitos que produz na sociedade.

Por muito tempo o racismo nem era tido como um problema teórico ou prático significativo nos discursos acadêmicos, revelando a pouca importância dada a ele pelos pesquisadores e intelectuais dado às práticas de epistemicídio. Este descaso é intencional já que a maioria dos teóricos são brancos e, desta forma, fica evidente o desrespeito àqueles que experienciam o racismo e assim são desconsiderados na produção acadêmica (Kilomba, 2019, p. 71; Carneiro, 2023, p. 34). Em sua maioria, os estudos sobre racismo partem do que se chama de “macroperspectiva” onde só se ocupa de analisar as estruturas sociais e políticas do racismo no que tange aos agressores envolvidos, mas sem dar muito enfoque para as vítimas reais do racismo que caem no esquecimento, nunca saindo da insígnia de vítimas. Essa omissão que reflete uma desimportância dada aos negros como sujeitos políticos, sociais e individuais na sociedade (Kilomba, 2019, p. 72) é verificada nos inúmeros efeitos produzidos a partir dessa opressão como na criação de desigualdades múltiplas.

Quando os estudos raciais adentraram aos círculos acadêmicos se instalou uma forte disputa de espaço e discursividades na intenção de hierarquizar e concentrar poder em apenas

alguns temas e nichos do conhecimento, predominantemente realizados por pessoas brancas, sobretudo homens, demonstrando a perturbação legítima que esses estudos provocam nas epistemologias hegemônicas produzidas por figuras nunca questionadas em suas localizações, competências, legitimidades e temporalidades. A teoria crítica da raça quando colocada na agenda dos estudos acadêmicos incomoda o conforto de uma sociedade racialmente dominada pela branquidade, a qual não é entendida do ponto de vista do privilégio racial, pois mantém posições que sempre lhe conferiu audibilidade e estima pelo status social e material garantido. Simplesmente não é problematizada nem questionada essa ausência de temas raciais que explicam a organização e vivência em sociedade, ignorando seletivamente sua importância justamente pelo âmbito de seu alcance e pela oferta de uma pluralidade de perspectivas: eles podem ser estudados em todos os ramos do conhecimento já que estruturam todas as relações sociais de modo transversal (Kilomba, 2019, p. 72) e assim ampliam as perspectivas contra-hegemônicas.

Geralmente os conhecimentos produzidos por quem tem a sua humanidade negada, que é enclausurado em categorias que rebaixam sua capacidade de produzir cultura e civilização são reconhecidos como conhecimentos de uma razão racializada, portanto, inferiores. Seus estudos só se tornam visíveis quando as próprias vítimas dessas opressões em razão da raça alcançam espaços de poder e status social, pessoas que conhecem na carne o peso e as marcas do racismo e sabem o impacto político que esses estudos causam nos ambientes institucionais em que eles são desenvolvidos. Trabalhar com áreas do conhecimento como as que estudam racialidade e promover o pensamento crítico a partir delas é buscar por transformações sociais e combater por meio da educação essas estruturas de opressão ativas. A percepção de que raça é um importante operador de opressão racista, do ponto de vista da política e da cultura, apenas vem de um olhar externo, de um ponto de vista branco de análise. Assim, o reconhecimento da importância dos estudos raciais e de gênero vêm de fora justamente porque essa importância precisa satisfazer critérios políticos do sujeito branco, tornando os que estão às margens de uma sociedade de hegemonia política e de poder branca apenas visíveis por meio do olhar e linguagens do sujeito branco (Kilomba, 2019, p. 72-73).

Na contramão desse cenário, estudar as experiências subjetivas dos sujeitos negros, pautando o referencial teórico desse estudo com autores negros, em especial as três autoras, suas obras selecionadas e epistemologias por elas produzidas, marca um olhar de dentro, um movimento para pesquisar o racismo a partir da visão de quem o vivencia, os negros não como objetos da ciência mas sim produtores de conhecimento, na busca por enaltecê-los em sua

importância inclusive a partir de pesquisas de pessoas brancas as quais são aliadas no combate ao racismo, como é o caso do presente trabalho.

Sandra Harding afirma que diante da vida social dinâmica e em constante transformação, as categorias analíticas se tornam instáveis também pois, para serem coerentes e consistentes em um mundo instável e incoerente, é preciso que as teorizações acompanhem esses obstáculos advindos das práticas sociais. São os projetos teóricos que servem à experiência social e para isso precisam considerá-la (Harding, 2019, p. 100).

Segundo Kilomba, a realidade experienciada do racismo, os encontros subjetivos, as experiências, as lutas, o conhecimento, a compreensão e os sentimentos dos negros em relação ao racismo e as cicatrizes psíquicas que ele lhes causa, têm sido negligenciados nos estudos e na produção de novas epistemologias o que revela o seu ainda incipiente impacto no debate crítico enquanto produção de ciência. Esta constatação desvela que nas esferas públicas e na academia há uma naturalização de uma cultura nacional branca, mesmo em se tratando de um país de maioria racializada, de negros e indígenas, como é o Brasil (Kilomba, 2019, p. 72).

Diante deste cenário de apagamento epistemológico dos estudos sobre raça e gênero na academia, relevante lembrar que, quanto à raça, o epistemicídio foi trabalhado por Sueli Carneiro para apontar sobre a dominação étnica e racial feita pela negação da legitimidade do conhecimento produzido pelos grupos dominados e também de seus membros, que passam a ser ignorados como sujeitos do conhecimento (Carneiro, 2023, p. 87). A presença minorizada de grupos étnico-raciais em centros de referência de produção de conhecimento, como na Faculdade de Direito da USP, a mais concorrida no curso de Direito do país e referência nacional pela sua excelência acadêmica, se dá por inúmeros fatores, dentre eles a prática do epistemicídio que altera de modo eficaz e duradouro as dinâmicas, presenças e ausências de pessoas negras nesses lugares, imprimindo uma dominação étnico-racial de grupos hegemônicos como a branquidade. É justamente nesses espaços de poder que se evidencia o epistemicídio excludente de pessoas negras, operante de diversas formas, seja na sub-representação de docentes ou de alunos negros ou na própria forma em que se comportam em sala de aula (Neder, 2019, p. 54-55).

Nesse aspecto, um estudo inspirado no método etnográfico foi publicado em 2019 pela Cátedra UNESCO de Direito à Educação da Universidade de São Paulo (USP) em colaboração técnica com o Grupo de Pesquisa e Estudos de Inclusão na Academia (GPEIA). O referido estudo chamava-se *Interações de gênero nas salas de aula da Faculdade de Direito da USP: um currículo oculto?*, o qual descreveu e analisou como e de que forma o processo de ensino e aprendizagem nas salas de aula da FDUSP eram marcados por dinâmicas de gênero, classe e

raça. Na seção 5 do relatório de pesquisa, além da questão de gênero envolvida, as pesquisadoras analisaram que os marcadores de raça e de classe também impactou negativamente na experiência dos alunos negros na Universidade. Apesar das dificuldades da metodologia de observação para este fim, fizeram a heteroidentificação das pessoas sem aplicar questionário para colher autodeclaração, bem como não tiveram dados sobre o perfil racial dos alunos matriculados na faculdade; mas verificaram que a sala de aula não era diversificada em termos de raça pela pouca quantidade de alunos negros, sendo o turno das aulas um fator que interferia na quantidade (aulas diurnas tinham menos alunos negros que as noturnas, onde estavam presentes em todas as classes do turno da noite). Em suma, a conclusão é que o campo etnográfico se revelou majoritariamente branco. Mesmo na turma em que notaram a maior quantidade de pessoas negras, a discrepância é manifesta, totalizando cinco alunos de um total de cento e dezessete. No Brasil, mais da metade da população se identifica como negra, logo, a ausência de pessoas negras em uma faculdade pública não reflete a composição da sociedade. Essa situação espelha um problema grave: o contexto de desigualdade vivido por essas pessoas (Neder, 2019, p. 54-56). É exemplo disso a percepção de uma das pesquisadoras em uma aula em que um seminário era apresentado.

Deve-se sustentar oralmente o conteúdo do trabalho, momento que, como vimos em algumas leituras, costuma privilegiar os meninos e pessoas brancas. Nos trios, por exemplo, em que uma pessoa não precisava apresentar, reparamos que as mulheres e estudantes negros não eram as pessoas geralmente escolhidas para falar. (Caderno de campo, 2016; Neder, 2019, p. 56).

Nesse momento etnográfico, as pesquisadoras perceberam menor oportunidade de fala e participação de pessoas negras em relação às brancas. A mesma questão surgiu em outra disciplina, em que se acrescentou a falta de ocupação do espaço pelo aluno negro (Neder, 2019, p. 56).

Nesse sentido, chamou-me a atenção, justamente, a ausência de interação. Havendo um aluno negro, percebi que entre o fim da monitoria e o início da aula ele permanecia, com frequência, bastante tempo sozinho. Ao observá-lo, pareceu-me que ele ocupava “pouco espaço na sala”. Ele falava baixo, não se levantava para sair quando batia o sinal. Eu nunca o vi se manifestar em discussões ou fazer perguntas (Caderno de campo, 2016; Neder, 2019, p. 56).

Importante trabalhar o conceito de epistemicídio ao tratar do racismo antinegro posto que ele anula e desqualifica não apenas o conhecimento dos povos subjugados, mas persiste em produzir uma indulgência cultural que nega o acesso à educação, sobretudo de qualidade (e quando acessa precisa enfrentar diversas dificuldades de permanência e interação interracial

que lhes prejudica); que inferioriza intelectualmente; que deslegitima os negros como portadores e produtores de conhecimento; rebaixam sua capacidade cognitiva; provocam carência material e comprometem a sua autoestima pelos diversos processos de discriminação racial que atravessam o processo educativo (Carneiro, 2023, p. 88-89). Diante de dados públicos de pesquisas sociais que medem níveis de acesso a direitos básicos sabe-se que o grupo mais atingido por essas políticas de apagamento são os negros e por este motivo se torna urgente estudar o racismo enquanto sistema de opressão no intuito de compreendê-la e buscar mitigar seus efeitos.

Ainda sobre o epistemicídio como uma política de apagamento, quando se desqualifica as formas de conhecimento do povo se está também a desqualificar o próprio povo negro, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes, produzindo socialmente uma racionalidade subjugada, tentando sequestrar a sua capacidade de aprender. O sequestro da razão negra se dá de duas formas: pela negação da racionalidade do Outro e pela assimilação cultural que lhe é imposta. Assim, o epistemicídio é uma tecnologia que integra o dispositivo de racialidade (outro conceito carneriano) que hierarquiza, diferencia e inferioriza racialmente seres humanos, materializando uma das formas de violência contra o povo negro (Carneiro, 2023, p. 89) que precisa ser considerada para quem analisa o racismo. Portanto, o epistemicídio significa provocar um empobrecimento irreversível do horizonte de possibilidades de conhecimento, procedendo pela liquidação sistemática das alternativas no plano epistemológico e prático pois contraditaram as práticas hegemônicas. Pautar o racismo como tema relevante de pesquisa num programa de pós-graduação como o de Direito, eminentemente branco (apenas após a política de cotas raciais que vem enegrecendo), é recobrar essa destruição de corpos, mentes, saberes e espíritos, ainda vinculados e subordinados por uma sobrevivência cognitiva de dominados por uma epistemologia ocidental branca (Carneiro, 2023, p. 95).

2.5 Os jogos intersubjetivos e os circuitos de humilhação

“Você sabe com quem está falando?”, “Quem você pensa que é?”, “Se ponha no seu lugar!” são frases comuns que a maioria das pessoas já ouviu falar nos mais diversos rincões do Brasil. Essas falas tratam diretamente de temas como a representação de quem é o povo brasileiro, como ele é visto por si mesmo, como ele é tratado, como as relações intersubjetivas acontecem e qual o lugar que se espera que as pessoas ocupem na estratificação social, incluindo aí questões concernentes à conduta, ao discurso, ao status material, institucional e cultural e ao lugar em que nos situamos na sociedade. Esse cálculo traçado pelo poder, que estrutura lugares

sociais para grupos sociais diversos entre si, fere o princípio da igualdade formal e material e cria processos de estratificação e desigualdade social, sendo alguns deles perpetrados pelo racismo (Tiburi, 2021, p. 15-16 ; Moreira, 2017, p. 417-418).

Esses arranjos de poder traduzem de maneira explícita como os circuitos de humilhação por meio do poder estão entranhados nas relações humanas mais corriqueiras do cotidiano. O poder em forma de humilhação que se apresenta no discurso e na ação das pessoas, nutrido por sistemas de opressão sobrepostos e entrecruzados entre si como o racismo, o classismo, o sexismo (a tríplice opressão), dentre outros, os quais revelam formas de interação social em que pessoas negras, sobretudo, são objetificadas e diminuídas em sua capacidade de agir, pensar e sentir, simplesmente em razão do não-valor atribuído a elas numa sociedade hierarquizada racialmente como a brasileira (Gonzalez, 1984, p. 224).

Segundo Tiburi, a humilhação seria a mais antiga forma de um tipo específico de poder, o psicopoder, onde se calcula sobre a mentalidade e a sensibilidade das pessoas, se mede a forma de ser e de aparecer, se objetiva atingir a subjetividade e assim, afetar todo o ser. A humilhação seria, em suma, o poder que mede o outro, que o coloca numa posição de objeto no intuito de rebaixá-lo, inferiorizá-lo, diminuí-lo em relação a outros grupos. A autora apresenta um mapa geral dos momentos de humilhação que uma pessoa pode vivenciar na vida, seja como alvo ou como ator, seja combatendo-a ou aceitando-a (Tiburi, 2021, p. 16-17).

Nessa arquitetura dos jogos intersubjetivos dos circuitos de humilhação, a cultura é o amálgama que permite certas formas de vida e grupos determinados serem humilhados e submetidos a discriminação. Este cenário rememora muito bem a triangulação descrita por Grada Kilomba, uma “típica constelação triangular do racismo”: nela figuram três personagens que tornam o racismo possível, o ator que performa o racismo, o sujeito negro que é objetificado pela agressão/humilhação racista e o consenso da plateia branca que observa inerte a performance. Nessa dinâmica, os comentários racistas da branquidade quando se pretendem insidiosos, se revelam num binômio de contemplação e desdém, num jogo de palavras doces e amargas que: a) disfarçam o racismo para invisibilizá-lo, impedindo uma rápida identificação, b) dissimulam sua prática por parte de pessoas brancas, revelando um modo de operação importante que, de maneira sorrateira, é eficaz em produzir racismo, e c) dissecam o corpo negro como se fosse uma coisa, um objeto indigno de ser tratado com estima e respeito (Kilomba, 2019, p. 162-164).

A humilhação é um jogo de intersubjetivação por meio do qual afetamos e nos deixamos afetar uns pelos outros, em um processo no qual nossa identidade é formada a partir do que os outros fazem conosco e do que fazemos com eles. Esses jogos de intersubjetivação se

confundem com os jogos de poder, conscientes ou não, onde somos colocados em um determinado lugar uns pelos outros. No jogo da humilhação, formado por opressão e submissão, há uma medição mútua entre os envolvidos, onde todos submetem e são submetidos, de modo assimétrico (em se tratando de uma sociedade desigual como a brasileira), e assim também ocorre nos jogos de reconhecimento, onde considera-se o outro como um semelhante. Em ambos os jogos há polarizações morais, éticas e políticas que se dão no seio da sociedade no formato da estrutura de um jogo. O jogo do reconhecimento não ocorre quando muros de silêncios e silenciamentos são erguidos e se isolam em certezas absolutistas e fundamentalismos radicais. O jogo do reconhecimento não ocorre, pois, um muro de silêncio o interdita, a interação não acontece, deixa um dos lados isolado e em estado de *estupor*, uma produção psíquica em que se fica perplexo e incapaz de reagir diante da ação do outro, nem mesmo com apelos para a consciência e a verdade. Imaginar que estão em um jogo quando na verdade estão isolados, leva grupos oprimidos historicamente ao estado de estupor, sem conseguirem entender que não integram a partida dos jogos de intersubjetivação, mas que estão fora deles, colocados num lugar de desvalor e enganação, sendo humilhados até que entendam o que passam e reajam diante disso (Tiburi, 2021, p. 19-20).

Ser enganado é ser diminuído em seu valor, é ser humilhado. Numa sociedade hierarquizada como a nossa é fundamental lutar para que o jogo do reconhecimento prepondere ao jogo da humilhação, muito embora o jogo da humilhação tenha se tornado estrutural assim como o racismo, organizando as relações sociais do país. Violência física e simbólica pautam a perversa pedagogia cruel usada contra grupos minorizados politicamente como os negros. Esses grupos minorizados são assinalados como fracos e por isso sofrem humilhações, registradas em processos históricos e socialmente construídos ao longo dos anos (Tiburi, 2021, p. 21-23).

Esses grupos são de modo pejorativo nomeados como identitários, pondo a identidade como um elemento que lhes excluíssem da sociedade e sua reivindicação fosse uma excrescência, sendo assim diminuídos como minorias políticas e como identitários, num jogo de humilhação constante que atrapalha as lutas por direitos e dignidade. Suas identidades plurais não aniquilam seu poder de agência e luta política via assujeitamento identitário, muito pelo contrário, os potencializa, pois, aguça sua criação e potência na resistência, indo muito além de mera reação ao poder opressor. A humilhação marca profundamente de modo negativo quem a sofre, mata alguma coisa dentro do sujeito, sendo considerada o primeiro grau de eliminação de alguém e o homicídio o último grau, confinando a vítima entre o menosprezo e o caminho da morte, numa linha tênue entre diferentes intensidades de violências físicas e simbólicas. Todas essas formas de humilhação implicam em apagamentos múltiplos, na invisibilização, na

negação até a eliminação completa do outro. Afetos negativos fundamentam as humilhações, tais como a inveja, o ódio, o medo, o desprezo, vestindo roupagens de opinião, crenças, ideologias, pensamentos, sentimentos, que colocam em marcha esses conteúdos subjetivos que concretizam lógicas de dominação como a humilhação racista (Tiburi, 2021, p. 21-23).

Quem faz uso dos poderes “para colocar alguém no seu lugar” ou “para se reduzir à sua insignificância” coloca em prática modos de humilhação que estruturam traumas daqueles que são seus alvos. A vergonha é um elemento constitutivo da humilhação: a vítima sente vergonha de si pois a humilhação lhe afeta na identidade, passando a incorporar as ofensas que sofreu como se fossem verdadeiras. A partir daí se esquematiza um círculo vicioso de papéis assumidos pelos que humilham e pelos que são humilhados: em países racistas como o Brasil, as relações intersubjetivas são dominadas por discursos e estruturas de jogos de humilhação multinível, num circuito insidioso, fácil de enredar-se, no qual a força premente é constritora e depreciativa. O caráter estrutural da humilhação não a torna insuperável, mas mostra que essa estrutura é fomentada por pessoas que a reproduz, que trazem consigo o racismo para dentro de suas relações, expandindo a violência simbólica até a sua manifestação física. Portanto, a humilhação é uma práxis e uma produção intersubjetiva, manifesta por meio de olhares reprovadores, falas estigmatizadoras, xingamentos, intimidações, coerções, linchamento e até a morte no seu extremo (Tiburi, 2021, p. 24-26). Há quem humilhe inclusive a memória de um morto, na tentativa de aniquilar inclusive o seu status *post-mortem*, para que não exista chance de que sua memória recupere a dignidade que lhe foi roubada pela humilhação e violência em vida. Assim, violência e humilhação são faces complementares de uma mesma moeda.

No que tange ao racismo e a construção da ideia de raça, partindo da ideia de humilhação retro explanada, Zélia Amador de Deus aponta que ao longo da história a fundamentação e a origem do racismo permanece intacta, o que muda são as suas estratégias de ação para justificá-lo e para dificultar para suas vítimas a possibilidade de reação e autodefesa. Estratégias articuladas são traçadas no intuito de construções simbólicas e práticas sociais para perpetuar o racismo e neutralizar suas vítimas (Amador de Deus, 2019, p. 44), num jogo intersubjetivo de humilhação onde vale tudo: vale o fundamento biologizante de pureza da raça, originário do fim do século XIX, vale o racismo de Estado centralizador, valem os mitos e as ideologias racistas como os que fundamentaram o regime de *apartheid* na África do sul, a ideologia do embranquecimento e o mito da democracia racial que ainda são vigentes no Brasil contemporâneo (Amador de Deus, 2019, p. 44). Desta feita, se torna importante inscrever a humilhação na história já que é utilizada como uma tecnologia política que opera um poder opressor racista sobre pessoas racializadas, em especial sobre os negros, gerando efeitos

deletérios além da moral, mas também na esfera de direitos, da política e das institucionalidades, impedindo que laços emancipatórios sejam criados (Tiburi, 2021, p. 35).

A inferiorização das pessoas negras à condição de coisa põe a humilhação como um dos elementos centrais operadores do racismo: seja de forma direta ou indireta, a noção de humilhação como experiência de incapacidade, como ausência de poder para autodeterminar-se ou para reagir na própria defesa diante da violência, submete os negros a formas de vida indignas, sem acesso a uma boa vida e, no limite, a direitos institucionais – políticos ou jurídicos. Aqui o conceito de dignidade humana é tomado do ponto de vista moral e político: assume um caráter contingente de dignidade humana, que vai além de um formalismo ético “do direito a ter direitos” ou “do direito a ser reconhecido como sujeito de direito”, assume que o conceito de autodeterminação precisa ser avaliado de acordo com as considerações sociais e institucionais em que os sujeitos estão inseridos, para que não caia em contradições de que se violar a lei moral seria *per se* uma violação à dignidade. Assim, é importante que ao se suscitar o conceito de dignidade humana nos estudos sobre o racismo e a discriminação racial contra negros consideremos que, para viver em dignidade humana, é preciso de um conjunto de direitos determinados, que descreverão uma forma comum de vida onde não se admite qualquer forma de hierarquização de status jurídico, material e cultural, no plano institucional, de certos grupos (Matos, 2019, p. 1884).

Portanto, o direito de não ser humilhado é uma dimensão importante do conceito contingente de dignidade humana, sendo a humilhação o extremo oposto do que seria a autodeterminação: a autodeterminação seria compreendida de modo relacional, ou seja, a partir da experiência da humilhação e do pressuposto de uma forma de vida compartilhada, abrindo espaço para compreender a dignidade em diversos domínios do discurso de direitos morais e institucionais, em diálogo com narrativas ordinárias e científicas de desrespeito e humilhação (Matos, 2019, p. 1885). Desta feita, experiências graves de humilhação colocam em voga o conteúdo histórico e aberto da noção de humilhação para fundamentar a noção de dignidade humana, tornando mais evidentes as formas invisibilizadas de violação à dignidade, sobretudo o reconhecimento de grupos vulnerabilizados e o papel que as emoções têm em nossa vida em sociedade (Matos, 20219, p. 1885).

A invisibilização em casos de racismo tem uma dupla função nos circuitos de humilhação: a) a da invisibilidade social como privilégio da branquidade, enquanto grupo racialmente favorecido, colocando os brancos como beneficiários dos sistemas de exclusão, afirmando que as suas oportunidades pretensamente decorreram apenas de méritos pessoais, quando que, na verdade, a desigualdade racial pesa de modo relacional nessas invisibilizações

de uns (no caso, negros) e nos privilégios de outros (brancos); e b) a da invisibilidade perniciosa quanto à sua existência, a qual se fundamenta no mito da democracia racial, o qual informa que a identidade racial brasileira carrega um discurso ao mesmo tempo desagregador porque, ao admitir que o racismo e o preconceito racial existem, seria estar contra o país e seria ingênuo porque, a denúncia da existência do racismo estaria imersa no problema do pacto de silêncio sobre o tema, o qual funda a tradição cultural do país. Assim, ambas as invisibilidades, seja em razão do privilégio da branquidade ou da negação do racismo, deturpam a realidade prática do racismo e dificultam a identificação das estruturas que permitem a sobrevivência e reprodução do racismo na sociedade (Carneiro, 2023, p. 51-52; Muller, 2017, p. 20).

Desta feita, a categoria negros é colocada em destaque neste estudo sobre circuitos de humilhação perpetrados pelo racismo, pois ela nos ajuda a compreender como a autodefinição identitária racial é importante para grupos racializados, como que política e sociologicamente a categoria negro precisa ser problematizada, considerando a fragmentação que o racismo gerou na identidade étnico-racial negra e os processos de branqueamento e mestiçagem inculcados no inconsciente coletivo brasileiro prejudicaram a identidade da negritude aqui representada como inferior (Carneiro, 2023, p. 53); bem como nos auxilia a analisar o lugar do homem e da mulher negra no processo de formação cultural brasileira, e os diferentes modos de rejeição/integração de seu papel (Gonzalez, 1984, p. 226).

Nessa esteira, vale lembrar dos ensinamentos de bell hooks quando ela utiliza os conceitos de “sujeito” e “objeto” ao tratar das pessoas assujeitadas pelo processo do colonialismo e racismo. A passagem de “objeto” a “sujeito” ocorre quando este consegue exercer seu direito de definir suas próprias realidades, estabelecer suas próprias identidades, de nomear suas histórias (hooks, 2019, p. 55). Quando ainda na posição de “objeto” a sua realidade é definida por outros, suas histórias são ditas unicamente para definir a relação que possui com aqueles que são considerados “sujeitos”, no caso os brancos. Tornar-se sujeito negro, portanto, se trata de um ato político deliberado e consciente de descolonizar o eu da opressão racial (Kilomba, 2019, p. 28-29).

Assim, diante do desafio que é tornar-se negro numa sociedade racista e, enfim, descolonizar o eu, é necessário enfrentar os efeitos produzidos que se traduzirão em discriminação racial. Os sistemas discriminatórios operam em vários níveis, segundo Adilson Moreira, atuam de variadas formas e se organizam de modo diverso a depender da sociedade e do tempo histórico. Entretanto, todos esses sistemas que se pautam em discriminar pessoas e grupos determinados, criando hierarquias socialmente construídas, gerando vantagens para grupos dominantes, guardam algumas semelhanças entre si, dentre elas, os marcadores sociais.

Em se tratando de sociedades ocidentais, de tradição liberal, com regimes democráticos, com culturas racistas e outras formas de opressão, não é possível analisar toda essa engrenagem discriminatória nem compreender toda a sua complexidade sem adotar uma lente interseccional interpretativa, pois ela nos possibilitará entrecruzar as opressões nas suas diversas e específicas manifestações (Moreira, 2020, p. 324-356).

2.6 Aspectos sistêmicos e políticos da discriminação

Para fazer uma análise crítica sobre o racismo é preciso antes compreender os sentidos e dimensões da discriminação racial, temas discutidos por Adilson Moreira em sua obra “Tratado de Direito Antidiscriminatório”, o qual assume *prima facie* que a opressão racial possui uma relevância instrumental na reprodução da exclusão de minorias políticas.

A opressão consiste num produto de processos de conquista e subjugação que designam as formas de discriminação que minorias políticas sofrem em sociedades ditas democracias liberais. A opressão possui um caráter sistêmico, ocorrendo em diferentes instâncias da vida de grupos marginalizados, os quais são impedidos de terem o mesmo tratamento garantido a membros de grupos dominantes. Opressão sistêmica é aquela que não ocorre em razão da vontade de indivíduos particulares, mas sim atendendo a grupos dominantes que pautam em instituições públicas e privadas seus próprios interesses hegemônicos, negando desta feita a igualdade a minorias políticas (Moreira, 2020, p. 324). Assim, justamente pelo fato da desigualdade racial não se fazer gratuita, mas sim como consequência do racismo e da discriminação racial, que a interferência do Estado para corrigir essas desigualdades adquire papel estratégico (Amador de Deus, 2019, p. 33).

A discriminação é reproduzida com base na criação de divisões sociais as quais os agentes jurídicos devem saber identificar, nomear e compreender como funcionam tais processos discriminatórios para, então, atuarem de forma adequada contra os sistemas de dominação que criam hierarquias e processos de exclusões sociais, os quais se estendem no transcorrer do tempo. As normas jurídicas por si só não garantem a efetividade do sistema protetivo de direitos universais, pois há diversos mecanismos sociais que impedem que certos grupos possam usufruir de cidadania plena. Assim, a complexidade dos sistemas de dominação deve ser considerada no momento da interpretação das normas jurídicas, da elaboração de políticas públicas e de iniciativas legislativas para não reproduzirem desvantagens a certos grupos numa sociedade que pretensamente busca um sistema político comprometido com uma

sociedade justa, a qual só será construída fazendo justiça social (e racial) se considerar a estratificação social em curso na sociedade (Moreira, 2020, p. 324).

Em linhas gerais, a opressão assume algumas características fundamentais como: 1) a exploração econômica dos grupos minorizados; 2) a sua marginalização, pois tais grupos são tratados com desimportância para o sistema de produção econômica já que podem ser substituídos; 3) a ausência de poder político, fator fundamental para mudar a situação de subalternização em que vivem; 4) a legitimação do imperialismo cultural, que impõe referências culturais dos grupos dominantes como superiores, se tornando parâmetros culturais universais e legítimos; e 5) a violência individual, institucional e simbólica contra os membros dos grupos minorizados (Moreira, 2020, p. 342-343). Em razão desses marcadores discriminatórios que se faz importante entender o conceito de discriminação, suas formas de manifestação e problemáticas envolvidas.

A dimensão moral e jurídica preponderaram na acepção da palavra discriminação. A sua significação mais genérica de “classificar objetos a partir de um determinado critério”, ficou em segundo plano no mundo corrente. Dizer que alguém foi discriminado é dizer que essa pessoa foi tratada de forma arbitrária, numa nítida conotação negativa. Portanto, a palavra discriminação assume três significados, os quais estão presentes no vocabulário jurídico: 1) o atribuído pelas instituições estatais: quando categorizam pessoas ou situações a partir de uma característica para atribuir a elas algum tipo de consequência; ou quando age por omissão na falta de representatividade de grupos vulnerabilizados; 2) quando é dirigido à uma pessoa um tratamento arbitrário a partir de um julgamento moral negativo, que pode resultar numa situação de desvantagem provocada; e 3) quando indivíduos são excluídos por sofrer um tratamento desvantajoso sem intencionalidade (Moreira, 2020, p. 325).

Medidas mitigadoras de vulnerabilidades de certos grupos devem ser tomadas independentemente da vontade dos indivíduos, devendo prevalecer políticas que tenham como alvo práticas de grupos, que assumem que normas morais não são neutras e por isso não podem servir de critério para ações institucionais do Estado que combata a discriminação, mas sim devem considerar o impacto negativo que a discriminação tem sobre a vida de suas vítimas bem como a situação geral de desvantagem em que vivem. O sistema jurídico tem as ações estatais guiadas por uma série de objetivos como a erradicação da marginalização social e promoção de melhores condições de vida às pessoas em vulnerabilidade social. Assim, tratar pessoas distintamente não configura violação ao princípio da igualdade, mas sim promoção do princípio da equidade onde trata os iguais na medida das suas diferenças (Moreira, 2020, p. 326).

A moralidade pública das sociedades democráticas acredita que todos os seres humanos possuem uma dignidade intrínseca, razão pela qual merecem o mesmo tratamento. Um ato discriminatório nega a igualdade de tratamento e limita a possibilidade de ação autônoma dos indivíduos, gerando muitas violações de direitos. Dito isto, entender o sentido genérico de discriminação se faz possível pelo mapeamento de alguns dos seus elementos constitutivos: a intenção, a comparação, a desvantagem e o estigma. A intenção de discriminar alguém, impor um tratamento desvantajoso arbitrariamente a outro, reside no interesse de manter arranjos sociais que privilegiam uns em detrimento de subordinar outros numa correlação direta. Tal tratamento decorre de uma comparação entre indivíduos a partir de determinado traço: o agente discriminador pressupõe que a vítima não possui qualidades socialmente valorizadas, atributos restritos a grupos hegemônicos. É por esta razão que negros não possuem a mesma estatura moral nem o reconhecimento de suas capacidades profissionais em relação aos brancos, porque a hegemonia racial prepondera. Assim, certos arranjos sociais são mantidos para manterem grupos determinados pelo privilégio a salvo, às custas da subordinação relacional de outros grupos preteridos e discriminados (Moreira, 2020, p. 327).

O uso de estereótipos culturais, de representações legitimadas por grupos com poder simbólico e político para construir e difundir sentidos culturais, os quais são usados em casos de discriminação, para subalternizar certos grupos é a base da dinâmica discriminatória: a discriminação assume uma forma de imposição indevida de arbitrariedade sobre certos grupos, justamente pelo seu caráter sistêmico, usando de artifícios como inferiorização (que diferencia o status entre grupos) e antipatia (cria animosidade contra minorias, baseada em estigmas culturais que as perseguem por toda vida). Ademais, há um interesse material significativo dos grupos dominantes em relação aos sistemas de discriminação, pois buscam manter vantagens materiais que seu grupo concentra por meio de diferenciações artificiais de status cultural, intelectual, estatura moral, capacidade profissional, dentre outros (Moreira, 2020, p. 328-329).

No que concerne às dimensões do conceito de discriminação, ele assumirá duas formas: 1) dimensão descritiva: quando normas estatais tratam classes de indivíduos de forma diferente, com objetivos jurídicos em vista; e 2) dimensão moral: quando nos propósitos diretos ou indiretos de uma norma legal ou prática social se guardam distinções entre indivíduos, maculando o ato público ou privado do não cumprimento do dever de reconhecer o mesmo valor moral a todos os integrantes de uma comunidade política. Portanto, essas diferenciações entre indivíduos serão inadequadas e não estão ligadas a um interesse legítimo bem como falham em reconhecer a igualdade moral pretensa entre as pessoas (Moreira, 2020, p. 329).

No caso de discriminação na dimensão descritiva, há um tratamento diferenciado específico de um certo grupo, a partir de critérios e atributos usados por normas jurídicas, em função da relevância social que possuem, de acordo com a cultura local de uma determinada comunidade política. Já na dimensão moral da discriminação, ela se manifesta utilizando características ou status legalmente relevantes em razão do seu papel nos processos de exclusão social, justificando assim ações estatais para proteger certos grupos em razão do histórico de discriminação que sofrem. Exemplo disso é a proteção legal sobre atributos como raça por conta da longa história de discriminação enfrentada por negros em sociedades ocidentais racistas (Moreira, 2020, p. 329-330).

Há também a discriminação negativa que é fundada numa motivação ilegítima, mantendo certas classes de pessoas em subordinação, contra o propósito de uma sociedade democrática. Afirmar uma suposta inferioridade, subordinação e buscar a manutenção do status de privilégio é o fundamento dos grupos sociais que praticam discriminação. Importante lembrar que as ações afirmativas em razão da raça, numa sociedade racista como a brasileira, não são políticas discriminatórias contra brancos, pois não promovem a marginalização desse grupo de pessoas nem se baseiam em estereótipos culturais negativos para pautar suas ações. O intuito é apenas corrigir assimetrias sociais provocadas pelo racismo e pela discriminação racial que são históricos e atuais (Moreira, 2020, p. 330).

Já a discriminação positiva consiste numa discriminação temporária ou permanente que visa corrigir as desvantagens ou vulnerabilidade de certo grupo social, buscando assim a melhoria em suas condições de vida, busca reverter processos de marginalização, os quais geram estratificação social abissais ao longo de gerações, garantindo assim, por fim, a inclusão dos grupos de pessoas discriminadas. Portanto, quando se pensa em políticas estatais ou iniciativas privadas é necessário considerar a história e o status social do grupo a ser contemplado, para se verificar se há a persistência desses processos discriminatórios ao longo do tempo pois, caso se confirme, nos mostra uma desvantagem estrutural desse grupo determinado, na qual a visão de igualdade procedimental não consegue enxergar e acaba por negligenciar. Assim, a discriminação positiva está ligada aos princípios de igualdade material, justiça social e solidariedade, na busca do bem-estar e inclusão de grupos historicamente oprimidos e em situação de vulnerabilidade (Moreira, 2020, p. 330-331).

A discriminação também possui caráter reflexivo, ou seja, significa dizer que ela não acontece necessariamente entre pessoas que pertencem a grupos sociais distintos ou situados em posições diferentes nas relações assimétricas de poder, com hierarquia de poder, podendo ocorrer entre membros de um mesmo grupo social. “Essas pessoas também internalizam falsas

generalizações sobre membros da comunidade à qual fazem parte e passam a tratar a si mesmas e seus semelhantes a partir desse imaginário criado”. A atribuição de sentidos negativos a um grupo social (como o identificado pela raça social comum), quando visibilizados, acabam por legitimar diversas formas de arranjo social onde determinados grupos são colocados como marginais e tais significações passam a ser institucionalizadas, num flagrante prejuízo de quem é do grupo subalternizado. Muito importante destacar que sistemas de opressão não operam da mesma forma contra todos os segmentos de um grupo em função da pluralidade de características e *status* internos deles e por isso uma análise interseccional é fundamental para uma melhor compreensão das discriminações e opressões sociais (Moreira, 2020, p. 332-333). Esta premissa se aplica quando tratamos da categoria negros, que dentro desse grupo há uma diversidade de sujeitos que precisa ser considerada.

A discriminação se pauta muito em razão de um tratamento desvantajoso para satisfazer preferências individuais, favoráveis ou contrárias a certos grupos de indivíduos. Consideração e respeito estão em oposição a indiferença e desprezo, que ocorrem quando trata-se com diferença para inferiorizar. Há um fenômeno que diz que certos indivíduos preferem interagir com pessoas do seu grupo social e evitam contato com pessoas de grupos diferentes. Até aí não há tanto a ser problematizado do ponto de vista moral. Porém, ruim é quando esses grupos relativamente fechados, pautados em preconceitos e estereótipos, criam redes de solidariedade e mantêm as oportunidades (as quais controlam o acesso) apenas para pessoas semelhantes, gerando efeitos negativos de ordem material e psíquica a minorias que são excluídas da possibilidade de acesso a esses círculos. Essa exclusão não ocorre sempre de maneira explícita, pode ser também velada. O caráter coletivo desse comportamento impacta a vida de minorias políticas de forma significativa (Moreira, 2020, p. 333-334).

Há também a discriminação racional que possui um traço que marca a existência do outro, que nos permite uma dedução não necessariamente baseada em atitudes preconceituosas, mas de uma expectativa ou inclinação de que algo pode ocorrer naquele sentido. Um exemplo emblemático disso é o de empregadores que deixam de contratar mulheres porque podem abandonar o emprego ao se casarem, se tiverem filhos ou mulheres negras por não terem “boa aparência”; ou policiais quando param negros em abordagens porque acreditam que eles cometem mais crimes, ou seja, em todos esses casos os agentes discriminadores pressupõem fatos subsequentes que nem sempre se cumprirão, que perpetuam de forma problemática uma série de estereótipos falsos que vão determinar muito a percepção social e oportunidades negadas a grupos minorizados (Moreira, 2020, p. 334).

Em suma, em qualquer das manifestações de discriminações, a prioridade política deve ser dada para grupos que experienciam as piores e mais brutais das subalternizações: priorizar o combate ao racismo e à discriminação racial sofrida pelos negros se justifica em razão da articulação do racismo na produção de sujeitos subalternizados, na produção de uma identidade negra estigmatizada, operando o racismo com o rebaixamento do *status* racial, dificultando a equalização social rumo a uma igualdade material, tendo como parâmetro os padrões de realização social alcançados pelo grupo racialmente dominante (Carneiro, 2003, p. 119-120).

O racismo não se resume a práticas discriminatórias, mas é um sistema de dominação social, que perpetua subordinação na vida das pessoas, dentro do funcionamento regular das instituições privadas e públicas, criando assim desigualdades de *status* cultural (vinculado ao nível de respeitabilidade que certos grupos têm numa sociedade) e desigualdades de *status* material (vinculado a condições materiais para a existência). Tais sistemas funcionam através de um caráter vertical, onde se revela um *status* privilegiado relegado a certos grupos dominantes em detrimento de um *status* subordinado relegado a grupos minoritários politicamente; e de um caráter horizontal também, onde há a busca pela manutenção do imaginário de que certos grupos minorizados discriminados são inferiores em relação aos grupos majoritários dominantes (Moreira, 2020, p. 335).

Tais diferenças, que pautam as discriminações, são artificiais, não são originárias de diferenças de ordem natural, foram socialmente construídas em função do poder que um grupo tem de universalizar sentidos culturais. É por esse motivo que negros, dentre outros grupos, não é um grupo designado por diferenças biológicas, mas sim em razão das diferentes formas de pertencimento social decorrentes do *status* de subordinação no qual vivem, sendo importante tal constatação, pois assim identifica-se as formas discursivas que a discriminação assume. As diferenças biológicas entre grupos só são um problema de discriminação e desigualdade quando elas passam por um processo de significação social que hierarquiza grupos, atribuindo-lhes significados negativos (Moreira, 2020, p. 336; Gonzalez, 2020, p. 227). Desta feita, quando se fala do conceito de discriminação e se avalia a situação do status social, moral e material das mulheres negras, escopo deste trabalho, percebe-se que os dados públicos convergem para quadros de discriminação, falta de acesso a direitos, adoecimento e pobreza.

A discriminação é uma dinâmica social que expressa relações de poder de uma sociedade, mantendo hierarquias arbitrárias. Possui uma dimensão política posto que grupos hegemônicos utilizam de seu poder no controle de instituições públicas para perpetuar os processos responsáveis pela dominação. Ou seja, a discriminação é um fenômeno que vai além da atuação na esfera pessoal, tem contornos sistemáticos onde membros de grupos dominantes

são capazes de usar os poderes estatais para a manutenção de relações hierárquicas de poder que lhes garantem dominação social. Portanto, a criação e a aplicação das normas jurídicas são meios onde relações hierárquicas de poder também são mantidas (Moreira, 2020, p. 336).

Há que se observar inclusive a natureza psicológica da discriminação, onde há um processo de identificação pessoal e coletiva com os membros de certos grupos e com os interesses políticos que possuem, construindo identidades e interesses por meio de representações simbólicas da ordem social que se expressam também por interesses políticos e econômicos. Formas identitárias quando convergidas com interesses econômicos e jurídicos de grupos dominantes alteram sua identidade e *status* social, marcando seu lugar social de vantagens e pertencimento a um grupo que goza de privilégios em detrimento de outros grupos discriminados com *status* subordinado (Moreira, 2020, p. 337).

Além disso, toda discriminação tem sua dimensão moral e jurídica: atos podem ser moralmente condenáveis, mas ao mesmo tempo juridicamente aceitáveis e legais. Um exemplo disso é o casamento intergrupos sociais proibido em certas famílias. Pode haver convergência entre essas duas dimensões, a moral e a jurídica, dentro de uma moralidade pública democrática que condena em sua cultura atos discriminatórios. Os sentidos legal e moral da discriminação se encontram em convergência quando avaliamos a partir da perspectiva da moralidade pública democrática: a igualdade reconhecida para os membros de uma comunidade política estabelece parâmetros morais e jurídicos como o limite de quem viola os princípios básicos da cultura democrática como a igualdade moral entre as pessoas, o dever de tratamento isonômico para todas, central no conceito de cidadania igualitária que fundamenta a cultura democrática. Desta feita, atos de discriminação, moral e jurídica, criam animosidade entre membros da comunidade política de grupos diferentes, os quais acabam ferindo o respeito e a consideração que devem ser cumpridas por todos e para todos, motivos suficientes para serem práticas alvo de coibição numa democracia (Moreira, 2020, p. 337-338). Além disso, a negação ao acesso ou ao exercício dos meios necessários para o alcance de direitos por conta dessas práticas discriminatórias fere a cidadania das pessoas. A noção de igualdade coloca um dever ao Estado em promover medidas positivas para a inclusão de grupos vulneráveis e em caso de omissão desse dever há uma acomodação para outros grupos que decorre da não implementação dessa esfera de amparo e proteção estatal, ou seja, perpetua-se a discriminação em nível institucional também, o que é um problema para a democracia (Moreira, 2020, p. 338).

A discriminação é um fenômeno psicológico que ultrapassa as relações interpessoais, são resultado de uma ação coletiva que perpetrada por grupos hegemônicos que praticam atitudes derogatórias injustificadas e de variadas formas contra membros de grupos

vulnerabilizados a ponto de colocá-los em permanente situação de subordinação social, os excluindo de oportunidades escolares, discriminando no mercado de trabalho, conferindo-lhes tratamento arbitrário por agentes estatais, além da circulação de estigmas culturais. Desta forma, a necessidade de demonstrar intencionalidade nas ações discriminatórias perde o sentido pois não se trata de ações isoladas em relações pessoais de esfera privada (que seria caso de preconceito), mas sim provém de práticas coletivas reiteradas que se somam entre si, constituindo lugares sociais de preterimento, afetando negativamente grupos considerados vulnerabilizados e que são prejudicados em razão desse tratamento (Moreira, 2020, p. 341).

Ademais, ao tratar da discriminação é importante analisar o tema da opressão, pois esta tem relevância instrumental na reprodução da exclusão de minorias. A opressão possui um caráter sistêmico, que ocorre em diversas instâncias na vida de grupos marginalizados, os quais são impedidos de terem o mesmo tratamento garantido aos membros de grupos dominantes. A opressão é sistêmica porque não está necessariamente ligada à vontade de indivíduos particulares, mas a expressão de grupos, sendo que os dominantes pautam seus interesses em instituições públicas e privadas enquanto os grupos discriminados têm igualdade negada. Como já apresentado no início deste tópico, as manifestações mais expressivas que a opressão assume são: a exploração econômica, a marginalização, a ausência de poder político, a legitimação do imperialismo cultural e a violência individual, institucional e simbólica contra as minorias políticas discriminadas (Moreira, 2020, p. 342-343).

2.6.1 Desvantagens e legitimação de injustiças sociais

A discriminação está diretamente relacionada ao processo social da desvantagem, pois quando membros de um grupo são excluídos de oportunidades a desvantagem aparece como uma consequência do processo discriminatório. Assim, toda discriminação implica em uma consequente exclusão. Essas desvantagens devem ser interpretadas como multidimensionais nos processos discriminatórios, as quais ocorrem em vários âmbitos da vida como na saúde, na educação, na moradia, em questões emocionais etc. Além disso, há a questão dos danos decorrentes das discriminações que prejudicam o indivíduo ou grupo ao qual pertencem, que afetam negativa e profundamente a vida desses grupos inclusive na forma de ausência de representatividade política, criando obstáculos significativos que dificultam muito conseguirem transformar sua situação de desvantagem (Moreira, 2020, p. 343-344).

As desvantagens se apresentam em variados níveis para diversos segmentos de um grupo social: é preciso compreender que sistemas de opressão operam de forma simultânea e

interagindo entre si, afetando um grupo de maneira diferenciada, tendo como alvo distintas identidades. É nesse caso que podemos falar de grupos como o dos negros que são afetados pelo racismo, sofrendo discriminação a partir de critérios específicos de raça. Sofrem também pela marginalização a partir de uma pluralidade de opressões que expressam, interagem e interseccionam vários vetores de opressão simultaneamente, não sendo uma mera sobreposição de ideologias, posto que elas formam novas maneiras de oprimir certos grupos específicos por meio desse entrecruzamento. Assim, a desvantagem tem origem na condição da complexidade de pertencimentos dos sujeitos sociais, não sendo compreendidas de modo adequado quando consideradas noções de identidades sociais estanques, uniformes e unívocas. Grupos minorizados enfrentam a convergência de desvantagens que os debilitam em diferentes aspectos da vida pública e da vida privada, fato que se torna invisível perante o sistema jurídico que reproduz a noção de responsabilidade individual na qual as pessoas se encontram, deixando de considerar todo o universo coletivo que envolve as causas da discriminação e suas consequentes desvantagens geradas (Moreira, 2020, p. 344).

Discriminações impõem danos a uma pessoa ou a um grupo de pessoas do qual é alvo: negam o acesso a recursos relevantes para o funcionamento social dos indivíduos, como em oportunidades profissionais; negam o acesso a atos da vida civil disponíveis a maioria das pessoas; negam-lhes inclusive a devida representação política; podem comprometer a percepção que os indivíduos têm de si mesmos, gerando-lhes danos do ponto de vista moral e de saúde mental, pois esses potenciais danos coletivos endereçados a um grupo específico de pessoas lhes “ensina” que certas vidas não gozam de respeito, dignidade e proteção, e que estão em constante ameaça. Tais discriminações são atos arbitrários que privam as pessoas de um bem social relevante para o acesso ao reconhecimento como um atores sociais competentes. Esses danos oriundos de discriminação afetam a vida pública e privada, mas também individual e coletiva de suas vítimas, ocasionando-lhes prejuízos morais, psíquicos, materiais, funcionais, simbólicos, históricos, dentre outras perdas que precisam ser visibilizadas e percebidas para fins de reparação, inclusive em âmbito jurídico, de possíveis responsabilizações, apesar da dificuldade de se estabelecer esse liame causal dentro de um sistema jurídico de ideologia liberal (Moreira, 2020, p. 345-346).

Porém, nem sempre há um elo causal entre desvantagens e atos discriminatórios, pois elas também podem ser originárias de condições sociais que fomentam impactos negativos no *status* social de grupos vulnerabilizados se comparados a grupos dominantes, como quando falamos de grupos diferenciados a partir de desvantagens em razão da raça, dentre outros fatores sociais. Assim, a noção de desvantagem que importa de forma mais premente para o direito

antidiscriminatório é aquela quanto ao seu caráter pervasivo, institucional e estrutural, a qual pode se estabelecer no tempo por meio de hierarquias de poder, afetando todas as áreas da vida dos indivíduos, seja para privilegiá-los ou prejudicá-los, afetando suas relações interpessoais, sua saúde física e mental, suas relações de trabalho e políticas (Moreira, 2020, p. 346-347).

Nesse contexto, a justiça social seria promovida pelo princípio da igualdade que almeja tratar os grupos minoritários politicamente na medida da sua desigualdade para, assim, fornecer os meios necessários para terem acesso e inclusão a bens e direitos sociais que lhes foram, pela discriminação, negados. Sendo assim, a discriminação é uma violação da liberdade e representa o impedimento de grupos sociais de decidirem de forma autônoma sobre suas trajetórias existenciais, pois a todo momento são interpelados, barrados e prejudicados em seus percursos de vida. Importante lembrar que a discriminação não opera sempre a partir dos mesmos parâmetros, nem produz os mesmos resultados, pois a depender do tratamento dado ao princípio da igualdade, haverá diferenciação no acesso a oportunidades, constituindo o tratamento arbitrário a não concretização da justiça em diversas dimensões, o que acaba por comprometer a integração de vários grupos (Moreira, 2020, p. 346).

A discriminação se dá em função de diferenciações de status entre grupos, como já explicitado anteriormente. Todas as sociedades humanas vivenciam estruturas com relações hierárquicas que dividem a sociedade em diversos segmentos estratificados. Em sociedades liberais a legitimidade assume contornos diferentes: ela confere uma “roupagem” que, em primeira análise, parece positiva, mas, ao cabo, acaba por reforçar a discriminação. Isso acontece da seguinte maneira: 1) quando afirmam de forma repetida o seu comprometimento institucional com a concretização dos pressupostos democráticos como a igualdade, a liberdade, etc.; 2) quando grupos dominantes convencem a sociedade de que estão comprometidos com esses pressupostos (ao mesmo tempo que, em sua maioria, resistem a mudanças estruturais); 3) quando buscam concentrar a atenção e protagonismo dessas causas antidiscriminatórias para os grupos dominantes, como se só eles possuíssem condições para falar da realidade social; 4) a atribuição construída socialmente de um *status* inferior a certos grupos minoritários politicamente dificulta a possibilidade deles assumirem os rumos e a promoção das mudanças sociais almejadas. Diante disto, há dois tipos de legitimação de injustiças associadas a processos de discriminação: 1) a injustiça testemunhal, contra grupos minorizados politicamente que têm sua voz/testemunho/retrato de experiências descredibilizados, ou seja, são inaudíveis; e 2) injustiça hermenêutica, operada por grupos dominantes que possuem os recursos hermenêuticos para entender a própria condição social, oportunidade essa que majoritariamente não é acessada pelos grupos minorizados politicamente (Moreira, 2020, p. 348-349).

2.6.2 Níveis de análise de atos discriminatórios

Quando se analisa conjuntamente a discriminação e as respectivas desvantagens produzidas em uma sociedade democrática considera-se que o nível de respeito e consideração endereçado às pessoas deveria ser o mesmo e qualquer desnível nesse tratamento feriria os princípios que formam uma comunidade democrática. Essa desvantagem a certo grupo ou indivíduo, estritamente para satisfazer uma crença pessoal excludente, resulta em diferentes níveis de análise do fenômeno da discriminação. Numa sociedade democrática o reconhecimento precisa estar nivelado e igualmente direcionado a todos os seus participantes para se evitar cenários de desigualdade não propícios aos interesses de uma democracia (Moreira, 2020, p. 353).

A discriminação vem como uma ruptura desse ideal democrático e ela pode acontecer em alguns níveis, segundo Adilson Moreira: 1) aquela que envolve a racionalidade do procedimento adotado o qual classifica as pessoas a partir de um critério diferenciado injustificado em certas circunstâncias legalmente relevantes, contrariando o princípio da igualdade e gerando desvantagens para os atingidos; 2) acerca dos efeitos negativos que uma norma ou prática opera em grupos vulnerabilizados, transcendendo o tratamento simétrico que se deveria conferir a todos, considerando as consequências que uma ação ou omissão pode gerar de desvantagem ao *status* de certos segmentos sociais; 3) o dano que uma ação ou omissão, individual ou coletiva, de caráter cumulativo, impacta sobre os membros de certos grupos, podendo lhes gerar perdas materiais, danos morais, adoecimento psíquico, ou danos que comprometam o funcionamento e interação social dos indivíduos tratados com discriminação por preterimento; 4) e que trata da discriminação analisada em seu caráter estrutural organizacional e operativo, criando desvantagens que situam minorias políticas em condições de vulnerabilidade, que são reproduzidas ao longo do tempo posto que sistemas sociais como a economia, a política e a cultura mantêm suas formas de operação intergeracionalmente e por fim, impactam no *status* material e cultural desses grupos, produzindo diversas formas de estratificação (Moreira, 2020, p. 353-354).

Logo, os sistemas discriminatórios operam em vários níveis, modos e se organizam de formas diversas a depender da sociedade e tempo histórico. Entretanto, todos esses sistemas que se fundam em discriminar pessoas e grupos determinados, criando hierarquias socialmente construídas, gerando vantagens para grupos dominantes, guardam semelhanças entre si, a saber, os marcadores sociais das diferenças sociologicamente assim compreendidas. Em sociedades ocidentais, de tradição liberal, com regimes democráticos, com culturas racistas, sexistas e

classistas, dentre outras formas de opressão, não é possível analisar toda essa engrenagem discriminatória nem compreender a sua complexidade sem adotar uma lente interseccional das discriminações, pois ela nos possibilita entrecruzar as opressões nas suas diversas e específicas manifestações. Devemos considerar sempre que a luta antirracista não pode ser superada apenas com a adesão e mobilização de pessoas negras, pobres e mulheres, mas necessita ser uma luta de todos. A justiça racial depende da ação articulada de toda a sociedade, sendo interessante que se criem redes de solidariedade social que rompam com estruturas que permitem hierarquizações e subjugações (Moreira, 2017, p. 415).

Nesse objetivo, há alguns exemplos de ações práticas já voltadas para a promoção de justiça racial no país. Um exemplo interessante é o da criação do Centro de Justiça Racial e Direito da FGV Direito SP, que busca compreender, em linhas gerais, qual o papel do Direito na luta contra o racismo, firmando parceria com diversas instituições para alcançar este fim. Indicam que a falta de dados públicos confiáveis discriminados por raça é um dado grave no escopo dos sistema judiciário e dos órgãos de segurança pública. Em um contexto de falta de transparência de dados, a pesquisa científica é muito importante para denunciar a ausência de neutralidade da Justiça e para alimentar os movimentos em prol de justiça racial, com argumentos que fundamentam a luta contra injustiças sociais. Para isso, entende o Centro que para o combate do racismo estrutural no Brasil acontecer é preciso lidar com as raízes culturais, sociais, econômicas, políticas e legais brasileiras, posto que entende que o Direito é uma das muitas maneiras pelas quais o racismo se reproduz, mas ao mesmo tempo é uma ferramenta para combatê-lo. O Centro busca especificamente investigar as questões relacionadas ao racismo perpetrado por meio das instituições e regulações do Direito. Objetivam demonstrar de modo explícito que o racismo estrutural no Direito e no sistema judiciário ocupa o centro da análise sobre a desigualdade racial no Direito, além de disseminar os resultados de pesquisa para além dos círculos acadêmicos, buscando influenciar na conscientização e criação de medidas de responsabilização pública das instituições legais que possam mudar suas culturas institucionais em busca do compromisso com a igualdade racial. Cumprindo este objetivo, criou linhas de pesquisa para setORIZAR os estudos, dentre elas a de Raça e Equidade, Raça e Democracia, Raça e Dados, etc. (FGV Direito SP, 2020, p. 1).

2.7 Representações culturais e estereótipos sobre os negros no Brasil

De acordo com Florestan Fernandes (Fernandes, 2008) e Lilia Schwarcz (Schwarcz, 2001), pode-se dizer que o Brasil é um país onde existe racismo, que as pessoas reconhecem

que existe o preconceito racial, mas que possuem uma dificuldade enorme de se reconhecerem racistas. Fato este que se explica em razão do mito da democracia racial, da falsa tolerância racial entre brancos e negros, que foi criada como uma tecnologia do racismo pela miscigenação para pôr em marcha um projeto eugenista brasileiro, datado da passagem do século XIX para o século XX.

A História oficial nacional, bem como o discurso pedagógico propagado nas escolas brasileiras e internalizado por nossas crianças, fala do brasileiro como um ser cordial e afirma que a história do nosso povo é um modelo de soluções pacíficas para todas as tensões e conflitos que nela tenham surgido. Até que houvesse o Projeto Unesco em 1950 (Amador de Deus, 2019, p. 72), o Brasil ainda era considerado uma sociedade sem racismo, na qual os grupos raciais diversos conviviam em harmonia, que as tensões de origem étnico-raciais inexistiam graças à miscigenação. Entretanto, a pretensa democracia racial, uma teoria lusotropicalista de Gilberto Freyre, foi desvelada e transformada em mito. Diante disso, se pode imaginar os tipos de estereótipos difundidos a respeito do negro: passividade, infantilidade, irresponsabilidade, incapacidade intelectual, ciancice, aceitação tranquila da escravidão etc. A perseguição policial comumente infligida aos homens negros é encarada como natural. A figura do vadio do pós-abolição, associada aos praticantes de capoeira que eram negros, também irá sofrer com esse mesmo estigma do negro que passa por perseguição policial. Segundo Lélia Gonzalez, os estereótipos racistas sobre os negros tentam domesticar o sujeito negro e cultura brasileira, como aduz no trecho abaixo

Que negro tem mais é que viver na miséria (...) porque ele tem umas qualidades que não estão com nada: irresponsabilidade, incapacidade intelectual, ciancice, etc. e tal. Daí, é natural que seja perseguido pela polícia, pois não gosta de trabalho, sabe? Se não trabalha, é malandro e se é malandro é ladrão. Logo, tem que ser preso, naturalmente. Menor negro (também não escapa da estigmatização) só pode ser pivete ou trombadinha, pois filho de peixe, peixinho é. Mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta. Basta a gente ler o jornal, ouvir rádio e ver televisão (e hoje, entrar nas redes sociais). Eles não querem nada. Portanto têm mais é que ser favelados (Gonzalez, 1984, p. 225-226).

A história do povo brasileiro foi outra, o mesmo acontece com a história do povo negro: ele sempre buscou formas de resistência contra a situação subumana em que foi lançado (Gonzalez, 2020, p. 50). Os quilombos foram formas alternativas de sociedade que existiram e seguem existindo em todo país, representando um modo de resistência organizada do povo negro contra a superexploração de que era objeto (Gonzalez, 2020, p. 51). Palmares foi a primeira tentativa brasileira de criar uma sociedade democrática e igualitária em termos políticos e socioeconômicos e que de fato fundou a nacionalidade brasileira. Zumbi foi a

representação social de liderança negra que alcançou, junto com seu povo, uma efetiva harmonia racial, já que sua população era composta por negros, índios, brancos e mestiços, e viviam do trabalho livre, cujos benefícios revertiam para todos, sem exceção. A língua oficial dos quilombos era o “pretuguês” e a religião comum o catolicismo sem os padres e a Igreja (Gonzalez, 2020, p. 51). Em termos de movimentos urbanos como manifestação da resistência negra, em 1807 até 1835 a Revolta dos Malês eclodiu em Salvador e tinha como objetivo primordial a tomada do poder, diferentemente das demais revoltas. Teve Luísa Mahin que participou e foi para a luta armada contra a minoria branca dominante. Ela era mãe de um dos maiores abolicionistas do século XIX: Luiz Gama. Desde o período colonial, muitos negros e negras afro-brasileiros lutaram pela libertação de seu povo, não figurando a passividade que os estereótipos racistas insistem em perpetuar (Gonzalez, 2020, p. 52).

A mulher negra enquanto escrava no período colonial assumiu papel de trabalhadora de eito e de mucama: em ambas as funções ela tinha a tarefa de doar a sua força moral para o seu homem, os seus filhos ou os seus irmãos de cativeiro. Como escrava de eito, subalimentada, trabalhava em regime de exaustão e muitas vezes o suicídio era a única saída para que seu filho não tivesse o mesmo destino que ela. A liberdade para essas mulheres vinha com a marca da fome e da invalidez precocemente adquirida, tornando a lei dos sexagenários inócua. Já a mucama, prestava os serviços domésticos para a casa-grande e servia de ama de leite para os filhos da sinhazinha, exercendo seu papel como mãe preta. Por vezes, era vítima do estupro colonial por parte do senhor branco e por isso eram alvo do ciúme rancoroso da senhora. Após o trabalho na casa-grande, ainda tinham que cuidar dos próprios filhos, assistiam aos seus companheiros cansados e com fome do trabalho escravizado nas plantações e engenhos (Gonzalez, 2020, p. 53).

A figura da mãe preta surgiu da sua atuação como mucama: ela foi a que efetivamente exerceu a função materna na primeira infância das crianças brancas da casa-grande, cuidando e educando os filhos de seus senhores. Contava histórias sobre o quibungo, a mula sem cabeça e outras figuras do imaginário popular. A ideologia oficial que conta a história da nação brasileira explora as figuras da mãe preta e do pai-jão como exemplos de integração e harmonia raciais supostamente existentes no Brasil. Representariam o negro acomodado, que aceitou passivamente a escravidão. Porém, estes estereótipos não representam tal realidade vivida com tanta dor e humilhação, tendo a mãe preta e o pai-jão exercido um tipo de resistência diferenciada dos demais de seu grupo racial: praticavam uma “resistência passiva” que, numa espécie de “romance familiar”, exerceram um papel de fundamental importância na formação dos valores e crenças do povo brasileiro. As mães pretas passaram para o brasileiro “branco” as

categorias das culturas africanas, das quais eram representantes, africanizaram o português falado no Brasil, criando o “pretuguês” e, conseqüentemente, promoveram a africanização da cultura brasileira. Essa criança cuidada pela mãe preta e sobre a qual exerceu a função materna é a própria cultura brasileira. A mãe preta é simplesmente a mãe da criança brasileira e a branca, na verdade, é a outra. A mucama é a mulher e a branca a legítima esposa, a que dá a luz aos filhos do senhor branco, mas quem amamenta, dá banho, limpa cocô, põe pra dormir, que acorda de noite para cuidar, que ensina a falar, que conta história e por aí afora. Ela é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira e foi ela quem deu a rasteira na raça dominante, pois essa interação com as crianças permitiu que o Brasil não embranquecesse (Gonzalez, 2020, p. 53-54; Gonzalez, 1984, p. 235).

No contexto brasileiro, o racismo assume uma forma de opressão sistêmica que vai se aliar ao sexismo. Segundo Lélia Gonzalez, a junção do sexismo ao racismo afeta brutalmente e de forma específica a vida das mulheres negras (Gonzalez, 2020, p. 82). Lélia Gonzalez afirma que o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira, onde há uma articulação entre o racismo com o sexismo, produzindo efeitos violentos específicos sobre as mulheres negras, ficando escancarado este fato no caso das trabalhadoras domésticas (Gonzalez, 2020, p. 84). Tratar das desigualdades de raça e gênero no mundo do trabalho (Bento, 2022, p. 88), toca em pontos centrais da condição da população negra no Brasil: a questão da discriminação racial e de gênero interferem na precarização, estereotipação e subalternização de certos grupos sociais, estando as mulheres negras na base da estratificação da hierarquia social e sofrendo com os piores níveis de violência.

O engendramento da mulata e da doméstica se fez no Brasil a partir da figura da mucama do período colonial. Lélia chamou esta doméstica de “mucama permitida”: são assim lidas numa sociedade capitalista porque prestam bens e serviços, atuam tanto no trabalho exaustivo na casa da patroa branca como em suas casas também, sendo o burro de carga que carrega a sua família e a dos outros nas costas. É esta doméstica, negra anônima, habitante da periferia, nas baixadas da vida, quem sofre mais tragicamente com os efeitos da terrível culpabilidade branca. É ela que sobrevive na base da prestação de serviços, segurando a barra familiar praticamente sozinha. É por isso que a doméstica está no lado oposto da exaltação da mulata, porque está no cotidiano no qual será verificável a sua representação social como doméstica explorada, reprimida e alvo de violência, tal qual as mucamas eram na colônia (Gonzalez, 2020, p. 82-83, 85; Simões, 2024, p. 205), marcadamente uma posição que só as mulheres racializadas, dentre elas as negras, ocupam na estratificação social brasileira. Atualmente, quando analisado o quadro de trabalhadoras domésticas no Brasil, de acordo com estudo *Trabalho doméstico no*

Brasil, divulgado pelo Departamento Intersindical de Estatística e Estudos (DIEESE), em 2022, as mulheres representam 92% das pessoas que exercem o trabalho doméstico remunerado no Brasil, das quais 65% são negras, revelando a massiva feminização e racialização desta modalidade de trabalho no país, determinadas por marcadores étnico-raciais e históricos do patriarcado.

Além disso, o fator da pauperização também está presente em se tratando de trabalhadoras domésticas que são mulheres negras: o PNAD de 2021 aponta um dado relativo à remuneração das trabalhadoras domésticas no Brasil que acusa que recebem apenas $\frac{1}{4}$ do valor necessário para o seu sustento e que a remuneração é a menor quando são trabalhos realizados na informalidade do que quando formalizados, marcas indelévels do capitalismo dependente e racial que superexplora essa parte da classe trabalhadora que não à toa é em sua maioria negra. Ou seja, o trabalho doméstico no Brasil é feminizado, racializado e recluso a pauperização devido ao seu alto índice de informalidade e má remuneração, revelando aqui ser uma ocupação laboral herdeira da modernização capitalista e do período colonial (Soares, 2022, p. 426), os quais perpetuam o cenário multifacetado de precarizações sofrido pelas mulheres negras face ao racismo genderizado presente também no mercado formal e informal de trabalho. Abordar o trabalho doméstico é adentrar em um campo eminentemente feminino e racializado. E, especificamente no Brasil, se falarmos de trabalhadoras domésticas remuneradas, elas serão herdeiras de uma história de antecessoras escravizadas e, portanto, de mulheres negras em diáspora (Teixeira, 2021, p. 20) que, a despeito das novas formas de arregimentamento do trabalho, ainda estão presas em novas redes de colonialidade que, no passado, lhes assujeitava desde o período colonial, lhes confinando na exploração, na pobreza, no desvalor.

Todas essas figuras representativas do imaginário popular brasileiro (Gonzalez, 1984, p. 236) simbolizam a luta das mulheres e homens negros pela libertação de suas identidades baseadas em uma visão estereotipada de seu povo, fato que é reflexo do quão o racismo e a discriminação racial escamoteados são tentáculos do biopoder que lhes restringe a humanidade, nega liberdade e igualdade plena, fracassando em concretizar uma democracia racial efetiva no país. Que bom que a rasteira foi dada pela mãe preta: graças a ela e seu povo insurgente, hoje temos um país cada vez mais empretecido, com histórias que sofreram apagamentos múltiplos, mas que, aos poucos, estão vindo à tona para alimentar nossas utopias por uma sociedade mais justa e que as diferenças não sejam transformadas em desigualdade (Gonzalez, 2020, p. 227).

3 O CORPO NEGRO COMO RESISTÊNCIA CRIATIVA: RESSIGNIFICAÇÃO DA NEGRITUDE BRASILEIRA COMO IDENTIDADE POLÍTICA, RACIAL E CULTURAL COLETIVA

3.1 Questões de identidade e o poder: a negritude e a branquidade

Sobre a criação do negro como uma identidade social no período colonial, Denilson Oliveira afirma que

O negro é uma invenção da modernidade imanente à violência colonial. Logo, o negro nasce do trauma e dos delírios inventados pelo projeto de eurocentramento de mundo (Mbembe, 2014). As populações violentamente arrancadas de suas terras, desreterritorializadas, sequestradas e levadas para o trabalho forçado da área que hoje chamamos de África em direção às colônias nas Américas não se autodenominavam negras. Elas tinham centenas de autodenominações. Os macuas, os angicos, os do reino de Oyó, de Ketu, entre outras tiveram suas identidades sequestradas e redefinidas pela branquidade. Essas populações foram sendo desontologizadas. “A colonização fabrica colonizados assim como fabrica colonizadores” (Memmi, 2007, p. 09). Uma das funções do racismo é separar cirurgicamente os indivíduos de qualquer identidade definida por si pelo trauma violento e irracional da barbárie da branquidade, mas que não se vê praticando barbárie (Kilomba, 2019) (Oliveira, 2020, p. 105).

A despeito da marginalização que sofriam, africanos negros em diáspora buscavam aderir ao movimento de volta às origens em que, muito além de individual, era uma vontade coletiva de grupos ou movimentos que visavam encontrar as razões pelas quais político e economicamente os negros se encontravam dependentes, sendo esses questionamentos um preparo para os subseqüentes movimentos de luta pela independência, contestando a cultura do estrangeiro colonizador, a dominação e resgatando a identidade cultural de todos os africanos negros a partir de espaços fora da África negra. É assim que surgem os termos negritude e panafricanismo, em contexto da diáspora negra (Munanga, 2009, p. 44-45).

O movimento chamado de negritude se refere à personalidade negra, à consciência racial, social, histórica e ético-política negra sobre si que tenta voltar às suas origens. Ele objetivava três frentes: 1) buscar a questão da identidade para uma desintoxicação da assimilação colonial, dos estigmas coloniais racistas, para criar um lugar inteligível de relação consigo mesmo, com os outros e com o mundo, onde tivesse orgulho de ser negro e rejeitasse todas as máscaras brancas que lhe afastavam da solidariedade com os seus, da identidade comum (com toda sua pluralidade) que lhe unia com sua comunidade; 2) o segundo objetivo era a luta pela emancipação: identidade, fidelidade e solidariedade formavam a personalidade

cultural negra africana que lutava contra a assimilação e a máscara branca; o desprezo que lhes foi desferido foi usado como ferramenta para promoção de orgulho, revolta contra a ordem colonial, contra o imperialismo e o racismo; e 3) o repúdio ao ódio, buscando diálogo com outras culturas: intencionando afirmar-se na sua identidade cultural e em sua ação política, repudiando o ódio e desviando assim da lógica colonial de violência e destruição; a negritude buscou dialogar com outros povos e culturas, em solidariedade como disse Aimé Césaire; os negros se apoiavam mundo afora como irmãos e não queriam se isolar do mundo (Munanga, 2009, p. 51-56) enquanto reivindicavam politicamente por sua negritude.

A discussão sobre preconceito e discriminação racial no Brasil, muitas vezes aponta para explicações com base em classe social e desigualdade socioeconômica. Por analogia, quando se questiona a branquidade²⁵ enquanto identidade política da hegemonia branca, remete-se ao caráter mestiço da população brasileira. A discussão acaba por aí, pois se não existem brancos, nem linhas raciais nítidas, como pode haver preconceito e discriminação racial? Assim, discutir a branquidade no Brasil seria discutir conflitos estrangeiros, de lugares em que as relações raciais se dão de “forma mais cruel que a nossa”. “Aqui temos um racismo brando”, “o nosso racismo, quem sabe, é melhor do que o de outros” (Amador de Deus, 2019, p. 114).

Ignorar o racismo existente no Brasil, um racismo de marca, como fez o ex vice-presidente da República Hamilton Mourão, hoje senador da República pelo Rio Grande do Sul, é algo comum de se ouvir no debate público. Geralmente alegam que casos de discriminação e preconceito se fundamentam no argumento da desigualdade de classe e não em uma questão racial, apenas baseando-se na ideia do racismo de origem que se dá em países onde houve segregação racial como na África do Sul e nos Estados Unidos. Segundo Oracy Nogueira, o preconceito de raça no Brasil se dá em razão da aparência, é um preconceito de marca, diferentemente de outros lugares do mundo onde a mera suposição de que um indivíduo descende de um certo grupo étnico-racial já é motivo suficiente para sofrer as consequências do preconceito racial de origem, podendo ser somado ao de marca (Nogueira, 1998, p. 243-244). Neste sentido, em uma entrevista ao G1, Hamilton Mourão afirmou

Para mim, no Brasil não existe racismo. Isso é uma coisa que querem importar aqui para o Brasil. Isso não existe aqui. (...) Não, eu digo para você com toda a tranquilidade: não tem racismo aqui. Eu digo para vocês o seguinte, porque eu morei nos EUA: racismo tem lá. Eu morei dois anos nos EUA, e na escola em que eu morei lá, o

²⁵ Por questões de padronização terminológica, neste trabalho optou-se por uniformizar a nomenclatura no uso da palavra branquidade para se referir ao grupo de pessoas brancas, tanto aquelas unidas pela cor da pele e fenótipo quanto aquelas unidas pela escolha ideológica e política de preservação da hegemonia branca já que, invariavelmente, todas as pessoas de cor de pele e traços fenotípicos brancos gozam de privilégio racial na hierarquização racial estabelecida no Brasil, elas querendo ou não.

'pessoal de cor' andava separado. Eu nunca tinha visto isso aqui no Brasil. Saí do Brasil, fui morar lá, era adolescente e fiquei impressionado com isso aí. Isso no final da década 60. (...) Mais ainda, o pessoal de cor sentava atrás do ônibus, não sentava na frente do ônibus. Isso é racismo. Aqui não existe isso. Aqui você pode pegar e dizer é o seguinte: existe desigualdade. Isso é uma coisa que existe no nosso país (Mazui, 2020, p. 2-3).

Discutir relações raciais no Brasil envolve falar de pretos, pardos, não brancos em sentido amplo, mas também envolve falar dos brancos. São poucos os estudos acadêmicos feitos sobre a branquidade no Brasil, porém isto não impede que ela exista entre nós. Onde estão os brancos nos debates e estudos sobre relações raciais no Brasil? A existência de poucos estudos sobre a branquidade pode nos revelar uma aversão dos brasileiros à discussão das relações raciais que se dão no país, tendo este apenas assumido muito recentemente que existe de fato racismo no Brasil, ainda que esta afirmação não seja unívoca e desperte muitas discordâncias.

A branquidade, assim como a negritude, é produto da história pós-descobrimento da América, um fenômeno surgido a partir do tráfico transatlântico e da diáspora africana. Assim, o Brasil não tem como se eximir das discussões sobre branquidade (Amador de Deus, 2019, p. 114-115).

O que distingue a branquidade da negritude é o fato da negritude constituir um processo político de tomada de consciência de pertencer a uma raça que foi submetida à opressão colonial eurocêntrica. Já a branquidade, não é um processo de luta, é um valor hegemônico que confere supremacia aos brancos, valor que se mantém muito mais pelo silêncio que encobre uma memória herdada do grupo familiar, o qual só será rompido em situações limite (Amador de Deus, 2019, p. 115).

A branquidade brasileira pode ser interpretada como um fenômeno histórico e que se baseia em um ideal estético, uma espécie de modelo identitário das elites nacionais. Segundo Munanga, a cor não é uma questão biológica, mas uma das categorias cognitivas herdadas da história da colonização, apesar de nossa diferença situar-se no campo do visível (Munanga, 1997). Para Aparecida Bento, entende a branquidade como traços da identidade racial do branco brasileiro, a partir das ideias de branqueamento (Carone *et al.*, 2002, p. 25) (Amador de Deus, 2019, p. 115).

A branquidade é um espaço seguro e confortável porque nele os sujeitos se reconhecem pela neutralidade racial em que vivem, mas isso não quer dizer que não percebem a realidade do “outro”, mas apenas o que importa (em termos de privilégio racial), é a sua existência inteiramente neutra na sua não-racialidade. O branco não nega a sua branquidade, também não a alardeia, mas é por ela que se afirma. A branquidade é um modelo de humanidade que se assimila de fora para dentro, advém do social, transformando-se num valor intrínseco da

condição humana dos brancos. É um passaporte para o acesso para qualquer espaço social. Independente de outros marcadores de opressão como classe e gênero, a branquidade garante um *status* social diferenciado pelo privilégio, ao qual os diferentes, o Outro, não tem acesso. Essa não-racialidade que garante os privilégios (Amador de Deus, 2019, p. 115-116).

A geografia social da raça de brancos, embora seja permeável a manifestações culturais, marcadamente de origem negra e indígena, como por exemplo, a música, a dança, hábitos, festas populares, religião, língua (pretuguês), e no caso particular do Brasil, também as comidas, é um espaço que se fecha à presença de negros, a não ser em papéis bem definidos. O de artista é um papel tolerável, quando a relação não é de total subalternidade (Amador de Deus, 2019, p. 116).

A ideologia da mestiçagem no Brasil representa a ideia de mistura entre raças é usada como uma espécie de antídoto ao racismo, revelando sua característica de ambiguidade. A branquidade, assim, confere ao branco no Brasil o direito de representar as vozes e os testemunhos dos sonhos e esperanças dos negros, que têm sido destruídos em suas identidades pelas relações atuais de exploração e dominação (Amador de Deus, 2019, p. 116). Essa desagregação identitária sofrida pelos negros pôs os pardos numa condição de alienação política em termos de consciência da sua negritude, sendo este um dos efeitos da ideologia do embranquecimento que gerou uma fissura na negritude enquanto identidade política para enfraquecê-la e desmobilizá-la na conquista de direitos. Atua por meio da cultura, da política e do Direito, negando identidades, políticas públicas e acesso a direitos aos negros, pardos e pretos (Carneiro, 2023, p. 53).

A humanidade (nomeada por Mills com o termo “pessoalidade”), segundo os termos de Mills (podendo ser chamada de humanidade para outros autores), pode ser considerada como certa para alguns, geralmente os que fazem parte da hegemonia racial, enquanto para outros, normalmente os grupos marginalizados, ela precisa ser conquistada, de modo que o projeto político humano geral de lutar por uma sociedade melhor envolve uma trajetória diferente para os não brancos. Não por coincidência que a teoria moral e política e as lutas práticas dos não brancos têm tantas vezes se concentrado na raça, o marcador da humanidade e da desumanidade; da inclusão ou exclusão da política racial. Fanon disse que o mundo colonial era dividido em duas espécies diferentes: uma raça governante e uma de nativos zoológicos. Aimé Césaire afirmou que o colonizador vê o outro homem como um animal e que colonização é o mesmo que coisificação (Mills, 2023, p. 160).

Nesse sentido, a comunalidade moral central que une todas as experiências descritas por diversos autores é a realidade de subordinação racial a qual gera uma topografia moral diferente

daquela examinada no discurso ético branco (Mills, 2023, p. 162). Assim, as tentativas de vários povos nativos e colonizados de buscar uma unidade racial (panindianismo, panafricanismo, panarabismo, panasianismo, panislamismo) surgiram em resposta a uma unidade branca já alcançada, um paneuropeísmo, formalizado e incorporado pelos termos do contrato racial, onde em todos os lugares brancos têm um interesse comum em manter a supremacia branca global contra as insurreições organizadas em termos raciais, numa solidariedade branca global que ultrapassa fronteiras nacionais. Os não brancos guardam padrões de identificação emocional partidária em que dividem uma luta política comum contra o contrato racial de modo que uma vitória para um era uma vitória para todos. Desta feita, identidades transnacionais já estavam estabelecidas pelos brancos e eram almejadas pelos não brancos nas batalhas políticas pela emancipação, pela descolonização, pelos direitos civis, pelos direitos à terra, as quais eram só parte dessa luta. Os termos do contrato racial normatizam as próprias pessoas não brancas, estabelecendo moral, epistêmica e esteticamente sua inferioridade ontológica (Mills, 2023, p. 163, 168).

O que é necessário para uma subpessoa se afirmar politicamente? Reivindicar o status moral da humanidade, desafiando a ontologia construída por brancos que a considerou um corpo impolítico, uma entidade que não tem o direito de afirmar a própria humanidade. Antes disso, é necessário que empreenda uma batalha interna antes para depois avançar para o terreno do combate externo. É importante superar a internalização da subumanidade prescrita pelo contrato racial e reconhecer a própria humanidade, desenvolver o respeito próprio básico, aprendendo inclusive a exigir dos brancos respeito (Mills, 2023, p. 169).

3.2 Amefricanidade como identidade política em Lélia Gonzalez

Lélia Gonzalez cunhou a categoria político-cultural de amefricanidade. Propôs uma importante inovação teórica que forneceu fundamentos para examinar a formação histórico-cultural do Brasil e de outras partes do chamado Novo Mundo. Um dos principais aportes da autora, esse conceito carregava uma singularidade epistêmica porque oferecia outro modo de pensar, de conceber o conhecimento: sem se pautar pelo cânone eurocêntrico, a abordagem propunha partir das margens e colocar sujeitos historicamente excluídos (como pessoas negras e indígenas) no centro das interpretações. Lélia inaugurava uma perspectiva de compreensão das experiências nas Américas que partia de uma relação territorial e continental, considerando outras histórias e narrativas do continente, não as forjadas pelo colonialismo (Gonzalez, 2024, p. 27-28).

A Améfrica Ladina e a amefricanidade foram tentativas de Lélia em construir uma identidade afrocentrada e étnica que descendia de africanos trazidos pelo tráfico negreiro e dos que chegaram à América muito antes de Colombo. Lélia estava movida por uma reflexão acerca de uma grande contradição que permanece quando se trata das formas político-ideológicas de luta e resistência negra no Novo Mundo: dizia que os negros e povos colonizados continuavam passivos em face da postura político-ideológica da potência imperialisticamente dominante da região, os Estados Unidos. Foi por esse caminho que Lélia começou a refletir sobre a categoria de amefricanidade (Gonzalez, 2020, p. 133, 135).

A reprodução inconsciente da posição imperialista dos Estados Unidos, que afirmam ser “a América”, coloca um contraponto incômodo se refletirmos sobre os outros países da América do Sul, Central, Insular e do Norte. Por que considerar o caribe como algo separado, se foi ali, justamente que se iniciou a história dessa América? É interessante observa alguém que sai do Brasil, por exemplo, dizer que está indo para “a América”. É que todos nós, de qualquer região do continente, efetuamos a mesma reprodução, perpetuamos o imperialismo dos Estados Unidos, chamando seus habitantes de “americanos”. E nós, o que somos, asiáticos? (Gonzalez, 2020, p. 134).

Quanto aos negros, Lélia questiona

como podemos atingir uma consciência efetiva de nós mesmos enquanto descendentes de africanos se permanecemos prisioneiros, “cativos de uma linguagem racista”? Por isso mesmo, em contraposição aos termos supracitados, eu proponho o de *amefricanos* para designar a *todos* nós (negros que vivem nas Américas, incluindo os afro-americanos estadunidenses) (Gonzalez, 2020, p. 134).

O termo amefricanidade identifica na diáspora uma experiência histórica comum entre africanos e povos originários, que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada. Embora esses povos pertençam a sociedades distintas no continente americano, o sistema de dominação que lhes assujeita é o mesmo, o racismo (guardadas as suas diferenças de contexto e de processo histórico), portanto, vivenciam processos de assujeitamento e algumas formas de resistência semelhantes diante de um sistema de opressão que hierarquiza a sociedade com base no critério racial. Assim, por meio dessa expressão, Lélia revela desde dentro as conexões existentes entre as experiências de resistências dos povos originários e da diáspora africana, entre os saberes ancestrais desses povos, ultrapassando qualquer barreira territorial, linguística e ideológica, dando visibilidade às histórias secularmente apagadas e ao processo histórico-cultural comum vivenciado nas Américas como um todo, Sul, Central, Norte e Insular (Gonzalez, 2020, p. 135).

Para além do carácter puramente geográfico, a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, referenciada em modelos como o iorubá, banto e ewe-fon no Brasil. Em consequência, ela nos encaminha para a construção de toda uma identidade étnica, intimamente relacionada àquelas de *panafricanismo*, *négritude*, *afrocentricity* etc. As histórias, as culturas e as identidades políticas passam a assumir um papel central na construção desta América Latina de Lélia Gonzalez (Gonzalez, 2020, p. 135).

Enquanto amefricanos, Lélia afirma que possuem suas contribuições específicas para o mundo panafricano. Assumindo amefricanidade enquanto identidade, ultrapassa-se uma visão idealizada, imaginária ou mitificada da África e, ao mesmo tempo, volta-se o olhar para a realidade em que vivem todos os amefricanos do continente (Gonzalez, 2020, p. 136).

Relevante apontamento feito por Lélia quando lembra da ansiedade de ver a África em tudo por parte de alguns negros, em que buscam incessantemente descobrir as “sobrevivências” de culturas africanas quando que a riqueza da criatividade cultural dos amefricanos é muito mais latente. O engano está em um duplo aspecto: a visão evolucionista eurocêntrica sobre as “sobrevivências” e a cegueira sobre a explosão criadora de algo desconhecido, a amefricanidade de todos nós das Américas. Assim, é politicamente mais democrático, culturalmente mais realista e logicamente mais coerente a identidade, no caso dos afro-brasileiros, ser feita dentro da categoria da amefricanidade: a autodesignação deveria ser feita unida com a referência do país de origem, como por exemplo, “amefricano do Brasil, amefricano do Haiti, amefricano dos Estados Unidos” e de todos os outros países do continente. Por fim, “uma ideologia de libertação deve encontrar sua experiência em nós mesmos; ela não pode ser externa a nós e imposta por outros que não nós próprios; deve ser derivada da nossa experiência histórica e cultural particular” (Gonzalez, 2020, p. 137).

3.2.1 “Agora o lixo vai falar e numa boa”²⁶: compreendendo o lugar de fala da negritude

Para as mulheres negras, partindo do pensamento em Zélia Amador de Deus, Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro, a visão de corporeidade também traz dimensões e especificidades em razão do marcador de opressão de raça combinado com o de gênero e de classe, os quais vão revelar que os estereótipos e preconceitos direcionados às mulheres negras no Brasil foram

²⁶ Citação de uma frase da epígrafe do artigo de Lélia Gonzalez *Racismo e Sexismo na cultura brasileira* (Gonzalez, 1984, p. 225).

formados a partir do lugar social que estas mulheres ocupavam e ocupam da sociedade. Suas representações sociais na cultura e nas instituições, personificadas por uma leitura feita por Lélia Gonzalez nas figuras da mucama, da mulata, da empregada doméstica e da mãe preta (Gonzalez, 1984, p. 224, 230).

Todas são figuras assujeitadas pela violência colonial, alvos do estupro colonial dos senhores brancos portugueses contra essas mulheres negras. Apesar da marca sociológica da falta e da violência, muitas dessas mulheres negras constroem e efetivam formas de pensar e estar no mundo que estão fora de uma identidade subalternizada e domesticada, ou seja, subvertem o dispositivo de racialidade em favor da afirmação da própria identidade que, pretensamente, era sinônimo de subalternização (Silva, 2021, p. 4). Exemplos disso são quando Lélia Gonzalez afirma em seu célebre texto *Racismo e Sexismo na cultura brasileira* que “O lixo vai falar e numa boa” (Gonzalez, 1984, p. 225), sendo que o lixo ela se referia às pessoas negras e como elas são tratadas na sociedade. Nesta frase ela subverte esse lugar da subalternização, reconhece a voz da negritude amefricana, antes inaudível, que a partir de então ecoaria ao se enunciar. Aqui a negritude se apropria da própria voz. Faz esse mesmo tipo de recurso Sueli Carneiro na introdução do seu livro *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser* quando se autodenomina escrava: “Falarei do lugar de escrava” (Carneiro, 2020, p. 9), numa nítida crítica sobre a identidade negra violentada pelo regime de escravidão colonial, que ainda repercute colonialidade sobre a identidade da negritude frente a política e ideologia hierárquica racista, até hoje operante. É por isso que ela usa o verbo falar (“falarei”) assumindo a identidade de escrava para evidenciar a subalternização vivida a partir do racismo, uma realidade ainda atual em termos de consequências práticas desse período histórico e com continuidades no presente que recaem sobre o povo negro.

Assim se deram a maioria das construções da identidade nacional e identidades hierarquizadas das pessoas negras quanto a raça, classe e gênero no Brasil colonial e que vêm sendo reatualizadas na colonialidade até hoje (Carneiro, 2020, p. 151). A despeito disso, os negros fizeram e seguem fazendo o caminho reverso do assujeitamento: no silêncio imposto pelo opressor buscam uma esfera de liberdade possível e de resistência através de seus corpos, conseguem realizar um caminho alternativo dentro do silêncio oprimido, no qual traçam uma linguagem corporal autoenunciativa. Nesta virada de apropriação e redefinição da própria identidade, saem da ação individual para uma ação de grupo, muito bem representada pelas festas e rituais do povo negro desde os tempos coloniais (Amador de Deus, 2019, p. 135). A ação individual e a coletiva empreendida estão interligadas e ganham novos significados que

desafiam os estereótipos, as interdições e as violências que lhes ameaçam a integridade e a vida (Collins, 2019, p. 215).

Nos termos de Lélia Gonzalez,

(...) esse equilíbrio é fundamental. Você constrói sua vida pessoal, você tem a possibilidade de ser universal, humano, de entender o todo, de sentir esse todo dentro de você. Então você não sectariza, radicaliza mas não sectariza. E para isso tem que estar muito atento. Senão vai ser grande a dançada. A gente cansa, a gente morre na praia (Gonzalez, 2020, p. 334-335).

3.2.2 Lugar de escuta e de consciência racial dos brancos aliados antirracistas: um convite para a ação política oposta à branquidade

Qual é o lugar que os brancos podem ocupar na luta antirracista, partindo de uma posição de privilégio racial e da não vivência como alvo da violência empreendida pelo racismo? Só podem debater sobre o racismo e o antirracismo as pessoas que sofrem a opressão racial? A categoria analítica lugar de fala, criada pela filósofa Djamila Ribeiro, foi capturada por um discurso superficial de uma cultura de massa racista que, à primeira vista, credencia apenas pessoas racializadas a poderem pautar o racismo e a luta antirracista. Segundo a própria autora, “lugar de fala é isso, é as pessoas entenderem que não é o que se fala, mas de onde se fala” (Carranca, 2024).

No conceito de lugar de fala Djamila Ribeiro diz que todas as pessoas estão inscritas em determinados contextos discursivos, inclusive as que estão no diagrama saber-poder, e podem expressá-lo para qualquer temática. Lugar de fala para a autora seria um lugar no qual, do ponto de vista discursivo, os corpos subalternizados reivindicam sua existência, possibilitando um olhar sobre as experiências dos corpos subalternizados, valorizando o lugar comum, compreendido como *lócus* social que atravessa as experiências coletivizadas desses corpos (Ribeiro, 2017).

Com a popularização da categoria houve também uma série de esvaziamentos sobre o seu significado, sobretudo em ambientes como o das redes sociais onde a comunicação é fugaz, empobrecida de qualidade e de delimitação conceitual: o que mais vale para alguns é aderir ao *hype*²⁷. Djamila até cita que já viu nas redes sociais pessoas dizendo coisas equivocadas sobre

²⁷ Em inglês, a palavra *hype* se origina da palavra *hyperbole* que traduzido significa hipérbole. Era um termo geralmente relacionado ao campo da publicidade, pois se refere às propagandas exageradas. Na internet, a palavra é reidiomatizada, isto é, o usuário faz uma reanálise da sua estrutura que passa a ter o sentido de ‘assuntos ou coisas que estão em tendência’, ou ‘o entusiasmo de alguém sobre algo’, ou ainda, pode significar a ‘adoração, veneração por alguém ou algo’ (Lima, 2023, p. 38). Ou seja, é um termo usado para um assunto que está na moda, em alta, sendo muito usado sobretudo em redes sociais.

o lugar de fala no sentido de interdito da fala, tais como “cala a boca, não é o seu lugar de fala”, “você não tem lugar de fala” quando, na verdade, completa: “todo mundo tem um lugar de fala; os grupos que partem desse lugar do privilégio falam desse lugar e os grupos que partem de um lugar desigual falam desse lugar” (Carranca, 2024).

Infelizmente, esta categoria analítica lugar de fala de Djamila Ribeiro, popularizada através de seu livro *O que é lugar de fala?*, tem sido reiteradamente deturpada para fins que não os de uma luta conjunta contra o racismo, mas de um desarranjo político que mais separa do que une a sociedade. Não cabe alegar identitarismos aos grupos subalternizados posto que já ocupam um lugar de fala historicamente silenciado. O que buscam hoje é romper com esse lugar interdito de fala. Todos têm lugar de fala na sociedade, mas cada uma precisa compreender que as diferenças entre as pessoas não podem ser utilizadas contra elas, mas sim como uma oportunidade para, na luta política, pluralizar perspectivas e tornar pleno a todos o acesso à humanidade e à direitos, independente das diferenças raciais construídas sociologicamente, combatendo assim as desigualdades geradas pelo racismo.

Faz-se necessário perceber como o colonialismo reifica as identidades (reinserindo-as no dispositivo de racialidade) e como um projeto de sociedade verdadeiramente justa, igual e democrática racialmente envolve enfrentar o modo pelo qual certas identidades são criadas dentro da lógica colonial e fora dela também. Acusar os grupos subalternizados de “aficionados por políticas identitárias” é um argumento inverídico, posto que, quando se quer como dado aquilo que se deseja provar, o objetivo principal no confronto da norma, não é meramente falar de identidades, mas desvelar o uso que as instituições fazem das identidades para oprimir ou privilegiar grupos raciais. O que se quer com esse debate, fundamentalmente, é entender como o poder e as identidades funcionam juntos a depender de seus contextos e como o colonialismo além de criar, deslegitima ou legitima certas identidades. Logo, não é uma política reducionista, mas atenta-se para o fato de que as desigualdades são criadas pelo modo como o poder articula essas identidades; são resultantes de uma estrutura de opressão que privilegia certos grupos em detrimento de outros (Ribeiro, 2017, p. 31).

Essa insistência da branquidade em não se perceber como marcada pela raça, em deixar ao esquecimento como as identidades foram forjadas no seio de sociedades coloniais, faz com que pessoas brancas sem consciência racial ainda insistam no argumento de que somente elas pensam na coletividade; que pessoas negras, ao reivindicarem suas existências e modos de fazer político e intelectuais, sejam vistas como separatistas ou pensando somente nelas mesmas. Ao persistirem na ideia de que são universais e falam por todos, insistem em falarem pelos outros, quando, na verdade, estão falando de si ao se julgarem universais (Ribeiro, 2017, p. 31).

Ou seja, um lugar de fala não elimina o outro. O direito de alguém enunciar a própria voz para falar sobre questões raciais não está vinculado à cor da pele ou ao fenótipo da pessoa, mas sim deve ser pensado a partir de uma localização social situada, onde o sujeito que fala reconhece o lugar social que ocupa e de onde parte para emitir sua voz. Não pode ser esquecido que por muitos séculos o regime autorizador discursivo sempre foi ocupado por homens, brancos e heterossexuais, não havendo pluralidades de identidades nesses espaços, se refletindo em uma limitação dos discursos e mentalidades produzidas como verdade e, conseqüentemente, na imposição dessa visão de mundo parcial sobre todos os outros grupos sociais não contemplados nesse lugar de privilégio.

Neste trabalho procurei discutir sobre alguns caminhos que podem facilitar um percurso antirracista, em especial pensando nos pesquisadores do Direito e juristas brancos que não vivenciam os efeitos negativos da opressão racial e ocupam lugar de privilégio racial no Brasil, buscando refletir criticamente sobre problemas práticos da vida social. Tentei promover caminhos para auxiliar no processo de interpretação jurídica e de um começo para um letramento racial da branquidade. Para tanto, acredito ser fundamental a compreensão de um elemento central para a questão da raça, sobretudo no contexto afro-diaspórico brasileiro: a noção de que o corpo para o povo negro em diáspora é um território ambíguo, ao mesmo tempo pode significar lugar de negação pode significar um lugar de afirmação identitária. Quando negado, passa por exploração e expropriação da força de trabalho escravizada desde o contexto colonial de regime escravista (e até hoje explorada, considerando os dados públicos de acesso a educação, moradia, saúde precarizadas, de exposição à violência, dentre outros fatores que dificultam o bom posicionamento nos cargos mais bem remunerados e de mais prestígio), passa por exploração e sexualização no caso das mulheres negras. Quando afirmado, significa a vivência da corporeidade em um corpo (individual e coletivo) que recupera a sua humanidade deteriorada, salva e recria formas de vida, reinventa sua identidade política em direção ao reencontro com o pertencimento coletivo junto às suas irmãs e irmãos de cor e de dor que, através de corpo que sofre, criam possibilidades para lutas de resistência política (Amador de Deus, 2019, p. 124).

Nesse aspecto dos brancos aliados na luta antirracista, Mills argumenta que o contrato racial, ao mesmo tempo que reconhece a realidade da raça (mitigando o argumento de que não existem raças, de que todos somos humanos), desmistifica a raça como algo que é construído, sem essência biológica, e que a própria raça é construída como uma identidade de grupo. O contrato racial constrói a raça e a conseqüente exploração racial advinda dos significados que o poder opressor lhe atribui e atualiza. Pessoas brancas não preexistem, mas são trazidas à

existência como brancas pelos termos do contrato racial que dá suporte ao dispositivo de racialidade carneiriano. A raça branca, assim como a negra, é inventada e a pessoa se torna “branca por lei”, pelo social e por toda trama de relações articuladas em torno desse contrato racial, de um aparato ideológico e de práticas que lhe acompanham tais como o dispositivo da racialidade, do mito da democracia racial, do epistemicídio, do branqueamento, etc (Mills, 2023, p. 105).

Estar ciente da teoria construtivista na formação da noção de raça é importante para compreender que, como afirma a teoria racial crítica contemporânea, a raça é sociopolítica e não biológica, mas ainda assim é real (Mills, 2023, p. 177) e a branquidade está desvinculada da brancura, não é realmente uma cor, mas um conjunto de relações de poder (Mills, 2023, p. 179). Assim, o contrato racial se coloca dentro da parte dominante sensata da teoria moral e não responsabiliza as pessoas pelo que elas não podem evitar. Realizar uma distinção política e moral padrão entre uma política de escolha (como orientação ideológica e política), pela qual é justo que nos responsabilizemos e uma cor de pele e fenótipo, que não se pode escolher (Mills, 2023, p. 178) é o correto a se fazer numa luta antirracista ampla, pois assim se voluntariza a raça do mesmo modo que o contrato racial voluntariza a criação da sociedade e do Estado, distinguindo brancura como fenótipo/genealogia e branquidade²⁸ como um compromisso político com a supremacia branca, abrindo espaço conceitual para os “renegados brancos” e “traidores da raça” empreenderem uma luta antirracista também. O objetivo final é o contrato racial eliminar a raça e a hierarquização racial ontológica entre humanos operada pelo racismo que os diferencia em direitos e privilégios (Mills, 2023, p. 178). Sem a adesão de toda a sociedade essa luta se torna ainda mais difícil de ser vencida.

No contexto do contrato racial e das desigualdades normatizadas pelo regime branco, a escolha pela rejeição dos seus termos para os brancos é real e palpável: juízos morais e políticos sobre o consentimento acerca da legitimidade do sistema político e das conclusões a partir dele que se pode fazer sobre uma pessoa signatária do contrato racial são apropriados bem como o juízo de culpabilidade. “Se deixar levar” aceitando todos os privilégios da branquidade e sendo cúmplice com o sistema da supremacia branca, consente-se pela branquidade supremacista (Mills, 2023, p.156). Oposto a isso, o branco antirracista que trai o regime da branquidade age em nome de uma definição mais ampla da pólis, uma vez que trair à branquidade significa lealdade à humanidade e demonstra a real possibilidade de transformação social por meio de uma ação ética e politicamente orientada (Mills, 2023, p 157).

²⁸ A terminologia original usada por Mills é branquitude, mas opto por tratar como branquidade nos termos de Zélia Amador de Deus, pois considero um termo mais apropriado.

O racismo e a discriminação racialmente estruturada não foram criados a partir de desvios da norma, muito ao contrário disso, eles têm sido a própria norma se analisarmos dados estatísticos da sociedade, mas também se checarmos em como elas foram codificadas, escritas e proclamadas como são. O contrato racial formou o contrato social onde direitos, deveres e liberdades têm sido criados partindo de uma base racialmente diferenciada. É fundamental entender a prática moral real do passado e do presente para entender como opera o racismo, mas também discutir de modo concreto sobre os conflitos de consciência moral e política das pessoas entre o seu autointeresse e a empatia com os outros. Além disso, é fundamental compreender como o contrato racial cria uma psicologia moral racializada (Mills, 2023, p. 139).

Quanto ao papel de pessoas brancas na luta antirracista empreendida no campo jurídico, tento formular uma teorização capaz de veicular caminhos de ação prática nem sempre tão nítidos de como proceder. A dificuldade de pessoas brancas em serem antirracistas pode estar associada ao privilégio racial ou ao autointeresse individual posto em risco como supracitado. Porém, nem sempre a motivação da não aderência ao antirracismo será o autointeresse individual ameaçado: muitas vezes essas pessoas brancas moralmente foram formadas em um meio social eminentemente branco, sem contato com essas narrativas que questionam a opressão racial antinegro e, portanto, sem repertório do que uma sociedade racialmente hierarquizada significa, e assim não compreendem acerca das consequências que a segregação racial gera na vida de pessoas não brancas. Por vezes, há também uma dificuldade cognitiva genuína em reconhecer certos padrões de comportamento como racistas, indo além de questões de motivação e má-fé deliberados, brancos são moralmente prejudicados nessa percepção pois conceitualmente não sabem perceber o racismo nem muito menos agir para fazer a coisa certa no intuito de coibi-lo (Mills, 2023, p. 139). Certamente que esta não é uma justificativa para uma não responsabilização quanto a própria autocrítica, autopercepção moral e identificação das práticas sociais racistas, mas sim um convite para transformação e aprendizado. O letramento racial é uma ferramenta fundamental nessa empreitada de conscientização da branquidade a respeito do racismo.

Confundir o que é errado acreditando ser certo, como é possível? Como muitos brancos agem com discriminação racial achando que estão agindo corretamente? Em parte, esse comportamento e pensamento se explicam com base em um problema de cognição e de disfunção cognitiva moral branca a qual pode ser influenciada pelo: 1) pensamento moral circulante influenciado pela cultura do agente; 2) pelo julgamento sobre o seu bem-estar subjetivo como pode ser afetado quando pessoas se comparam com outras; e 3) pelo papel que a empatia tem em influenciar sentimentos morais. Ou seja, o sendo racismo central para o

regime, ele possui um efeito modelador sobre brancos em todas as áreas: 1) intelectual, privilegiando a raça dominante e relegando como subpessoas os não brancos ou tentando imprimir a desracialização do regime, negando a sua real estrutura racial; 2) em conceitos dependentes de uma branquidade superior em relação a uma não branquidade inferior pois são relacionais, dependem entre si para serem assim conceituadas, sendo a essência da branquidade o direito ao privilégio diferencial em relação aos não brancos como um todo; e 3) a exploração de não brancos exigida pelo contrato racial, pois impõe que brancos tenham padrões de afeto e empatia frágeis em relação ao sofrimento não branco. Nesses três casos a distorção cognitiva moral dos brancos em relação a condição de subumanidade relegada aos não brancos pode estar ligada à raça e às moralidades de exclusão na qual certos “indivíduos ou grupos são percebidos fora da região aplicável de valores morais, regras e considerações de justiça. Essa leitura racial dos grupos sociais com valores básicos diferentes se dará justamente pela adesão do teórico ao contrato racial (Mills, 2024, p. 141-143).

Para ingressar na luta antirracista, sendo uma pessoa branca, é fundamental passar por um letramento racial que vai além de uma questão pedagógica, envolve também uma postura ética e política. O racismo e o contrato racial são prescritivos e não apenas descritivos de realidade sociais, influenciando fortemente em como a vida de certos grupos racializados será impactada por eles. Mills chama essa ideologia de epistemologia da ignorância (Mills, 2023, p. 139), criada de modo proposital, não contingente, não aleatório ou algo que não valesse a pena teorizar, mas algo que contou com o silêncio dos teóricos clássicos em não pautar certos assuntos (como raça e gênero) simplesmente porque não lhes interessava ou não os consideravam importante, constituindo o silêncio como uma forte evidência de que a ética era racializada, a qual precisamos saber identificar e entender o funcionamento (Mills, 2023, p. 140).

O contrato racial possui em seus termos a inclusão de um contrato epistemológico, uma epistemologia da ignorância, uma epistemologia invertida: o reconhecimento é uma forma de acordo e a branquidade concordou em não reconhecer os negros como pessoas iguais (Mills, 2023, p. 143). O mal-entendido, a deturpação, a evasão e o autoengano brancos são normas epistêmicas largamente difundidas e fundamentais para o estabelecimento de uma economia cognitiva e moral psiquicamente necessária para a conquista, colonização e escravização, sendo tais fenômenos não acidentais, mas prescrições dos termos do contrato racial, o qual exige certas cegueiras e opacidades estruturadas para estabelecer e manter o regime político branco (Mills, 2023, p. 53). A ideologia fundadora do Estado colonizador branco exigia o apagamento conceitual das sociedades que existiam antes (Mills, 2023, p. 144). Dessa forma, a autoridade

epistêmica branca garantiu que a realidade sancionada fosse divergente da realidade efetiva, prevalecendo um acordo para interpretar erroneamente o mundo, onde a epistemologia invertida que o contrato racial prescreve para seus signatários prescreve um padrão particular de disfunções cognitivas localizadas e globais, que são psicológica e socialmente funcionais, gerando um resultado que os próprios brancos são incapazes de compreender o mundo que eles próprios criaram (Mills, 2023, p. 52).

Há aquelas pessoas brancas que de fato compõem e são signatárias da branquidade, lutam pela manutenção do privilégio racial de várias formas, mas há as que são diferentes: são pessoas brancas que desejam fazer parte da luta antirracista e não concordam com o contrato racial vigente, mesmo que sejam beneficiárias deste. É preciso reforçar o caráter ético-político do aspecto voluntário da raça, que revela de qual lugar de ação (e não apenas da cor da pele ou fenotípico) o sujeito parte para estabelecer suas relações.

Assim, quando for para diferenciar um branco com um fenótipo/classificação racial da brancura que escolhe ser antirracista (política de escolha) de um branco, também fenotipicamente classificado na brancura, mas aderente por vontade própria à branquidade como um sistema político-econômico comprometido com a supremacia branca (igualmente uma política de escolha) será feito através do contexto narrativo e político construído. Ambos, branco antirracista e branco aderente à branquidade, fazem parte da hegemonia branca, esse é o ponto que lhes une, o privilégio de cor e de raça, e o que lhes diferencia é a vontade ideológica e política, é o que fazem diante da chance de poder escolher repudiar ou não o racismo, de corroborar ou não com o contrato racial e todo o seu aparato ideológico (Mills, 2023, p. 155).

No campo acadêmico, há aqueles pesquisadores que se beneficiam do racismo e da discriminação racial ao obterem privilégios em razão da exclusão de grupos racializados como os negros de espaços, oportunidades e credibilidade unicamente em razão da cor da pele e fenótipo que possuem. Historicamente, a academia tem se pautado em valores eurocêtricos. Mas é importante lembrar que nem todos os brancos são essencialmente racistas. Felizmente existem muitas pessoas brancas que são aliadas à causa antirracista, que são dissidentes do seu grupo de origem racial, que enfrentaram e seguem enfrentando o rigor da academia nesse aspecto, fazendo do espaço de produção de conhecimento científico uma arena de luta epistemológica e política por representatividade plural da sociedade. Muitas vezes essa postura “traidora da raça” lhes custa um prejuízo, sua rebeldia lhes coloca em posição de ter que enfrentar muitas vezes dificuldades com agências de fomento e de não conseguirem apoio para desenvolverem suas pesquisas (Amador de Deus, 2020, p. 67).

Portanto, se faz importante o desvelamento das estratégias discursivas e ações concretas usadas por grupos hegemônicos para impedir que o conhecimento, as demandas, as experiências e a cultura de minorias políticas possam ser fatores legitimadores da interpretação da realidade em suas próprias perspectivas, rompendo assim com mecanismos culturais que perpetuam silenciamentos históricos e assumindo, enfim, que indivíduos falam a partir de posições subjetivas diferenciadas dentro das diversas hierarquias sociais, as quais moldam a forma como percebem o mundo, os situando assim em grupos diferentes e em lugares distintos de legitimidade na produção de discursos, reiterando o papel parcial e não neutro que os sujeitos têm na perpetuação da discriminação estrutural na sociedade (Moreira, 2020, p. 352-353).

Na visão de Fanon, descolonizar a relação com os saberes produzidos a partir da Europa não significa descartá-los por completo, mas sim examinar as suas possibilidades e limites à luta anticolonial a partir do crivo histórico e, sobretudo, das particularidades estranhadas postas pela sociabilidade do capital nas colônias. Então, a questão não se trata da cor propriamente de quem escreve ou fala sobre questões raciais, mas qual é a perspectiva adotada e se essa perspectiva contribui ou não para o desmoronamento da sociedade colonial e de colonialidade hodierna (Faustino, 2020, p. 39-40).

Nesse mesmo sentido, Lélia Gonzalez ensina

Estamos a quatro anos da comemoração do centenário da “abolição da escravatura”, e verificamos que o negro continua discriminado. E não se trata, simplesmente, de uma falação nossa, de uma paranoia nossa, de militantes do movimento negro. Trata-se de trabalhos e pesquisas realizados por companheiros e aliados brancos. O nosso movimento não é um movimento epidérmico; o nosso movimento é um movimento político, o nosso movimento faz questão, sim, de trazer para junto de nós aqueles que realmente escolheram o nosso lado. Não estamos aqui para fazermos racismo às avessas, como nos acusam normalmente (Gonzalez, 2020, p. 225).

Nesse mesmo sentido, Mills afirma que a consciência e ideais morais e políticos, historicamente dominantes, pautados em dados da realidade e não apenas em dados abstratos de formulações meramente teóricas, habilitam-nos a fazer com mais aptidão prescrições para a sociedade do que partindo de abstrações a-históricas. Não é tarefa simples identificar a consciência deficiente da branquidade sobre os reais problemas dos sistemas sociais hierárquicos e dos seus ideais repugnantes, reconhecendo o seu poder e impacto na realidade política real da sociedade, identificando suas fontes para então corrigi-los. Fazer justiça racial é tentar compreender as maneiras pelas quais realidades discriminatórias se tornaram invisíveis e aceitáveis para a população branca. É fundamental conhecer quais são os verdadeiros bloqueios que nos impedem de realizar um ideal de sociedade sem hierarquias raciais, de classe

e de gênero e outras opressões, no intuito de evitar a promoção de ideais raciais naturalizados, resultados de uma construção social. Os erros do passado e do presente seguirão a dar errado se nada for feito para articular, além dos atingidos pelo racismo e pelo contrato racial, também os “renegados brancos” ou “traidores da raça”, os brancos aliados (Mills, 2023, p. 137-138, 178).

Portanto, o racismo é também um assunto para as pessoas brancas lidarem, estudarem e combaterem, senão estaríamos punindo reiteradamente as vítimas de racismo que, além de sofrerem as violências raciais, precisariam apenas entre elas empreenderam a luta antirracista que, na verdade, deve ser uma luta de toda a sociedade. Portanto, rejeito a ideia sectária de que só podem pautar pesquisas ou tratar sobre relações raciais no Brasil aqueles que figuram no polo dos grupos assujeitados, no caso deste estudo, os negros. Brancos também devem assumir a luta contra o racismo desde que saibam ouvir quem de fato é alvo de opressão racial, reconheçam politicamente o seu lugar de privilégio racial e saibam usá-lo estrategicamente para dismantelar as estruturas hierárquicas de poder racista, visando uma sociedade mais justa e equânime racialmente.

Segundo Lélia Gonzalez,

Temos que ter a coragem de nos ouvirmos sim e temos que ter, sobretudo, a coragem de ouvir aquele segmento da população brasileira, como o segmento indígena, como o segmento feminino, que sempre foram objeto na história, que nunca foram sujeitos da sua própria fala, que agora se assumem como sujeitos da sua fala, se assumem como sujeitos da sua história (Gonzalez, 2020, p. 261).

3.3 O cuidado de si carneiriano como o cuidado do outro em Sueli Carneiro: por uma ética renovada

Para uma sociedade de cultura ocidental, que se deseja branca e dentro dos parâmetros que ela estabeleceu de civilidade, o corpo negro é, em si, uma transgressão. O tipo ideal de um negro, nesse contexto, seria um negro de alma branca, aquele que é ajustado, governado, passivo, dominado por uma subjetividade que tem sonhos de posse em ser branco, parafraseando uma expressão fanoniana. Toda opressão só se estabelece em uma conexão relacional entre opressor e oprimido, ambos são fundamentais na sua constituição (Carneiro, 2023, p. 337).

Estereótipos atribuídos aos negros são popularmente conhecidos como o da mãe preta e do pai Tomás, pai João, que seriam os negros de alma branca, submissos e portadores de uma lealdade bovina a seus superiores; do malandro e da mulata, que seriam os negros espertos,

detentores de uma sexualidade exacerbada e moralmente flexíveis ou ambíguos; do menor e do marginal, que seriam negros perigosos, violentos, implacáveis; do negro *entertainment*, que seriam jogadores de futebol, artistas, negros símbolos da democracia racial; do negros elitizados, que seriam aqueles que os brancos dizem que os “macaqueiam”; do intelectual subalterno; do excepcional; do ativista. Todos esses estereótipos revelam identidades folclorizadas, com identidades fixas, que são modos de subjetivação ofertados pelo dispositivo de racialidade. Cada um deles gera uma expectativa de comportamento moral correspondente (Carneiro, 2023, p. 337).

Porém, as resistências subvertem os efeitos do poder opressor e cria a possibilidade de uma ética renovada, que se insurge aos modos de subjetivação e à moral social que lhes corresponderiam. No interior deste ética renovada se localiza o “cuidado de si”: categoria analítica originalmente formulada por Michel Foucault em sua terceira fase ética de produção epistemológica, que Sueli Carneiro empresta com um sentido alterado, mais amplificado, pois agrega ao conceito a possibilidade da construção de sujeitos coletivos libertos dos processos de subjugação e subalternização. Para a autora, o cuidado de si se efetiva no cuidado além de si mesmo, mas um cuidado do outro, na busca coletiva por emancipação (Carneiro, 2023, p. 337-338).

O cuidado de si carneiriano está vinculado ao sentido de pertencimento a uma causa e ao papel dos pares na construção da consciência racial como instrumento de luta política voltada para a emancipação coletiva. Os pares figuram como condutores de uma travessia da consciência racial individual e/ou familiar para a consciência coletiva mobilizadora da ação política (Carneiro, 2023, p. 338).

Sueli Carneiro fala que a destituição do ser das pessoas negras, a construção do Outro negros como não ser é fundamento do Ser branco, inscrições registradas na subjetividade do povo brasileiro, sendo essa a dimensão mais profunda da produção da hegemonia branca em um país de passado colonial e escravocrata. A dimensão ontológica e a da subjetivação do sujeito negro são atingidas pelo dispositivo de racialidade, está interdito na sua humanidade e como sujeito de conhecimento, moral, político e de direito (Carneiro, 2023, p. 383).

A noção carneriana de cuidado de si não se baseia em experiências do mundo grego antigo, ultrapassa o indivíduo e a dala da possibilidade da construção de sujeitos coletivos libertos dos processos de subjugação e subalternização. Abre-se uma possibilidade através dele de uma ética política realizável na ação coletiva, que ressignifica na autonomia e na emancipação. Aqui se constrói um campo para o reconhecimento, a identificação e pertencimento com o outro e não contra o outro (Carneiro, 2023, p. 384).

A filosofia prática de Sueli Carneiro revela-se capaz de superar os limites do antagonismo clássico entre teorias da sujeição e teorias da emancipação. A autora teoriza sobre a sujeição sem sacrificar a agência e a chance real emancipatória. Retrata as relações de poder que subalternizam, mas também dá especial enfoque às experiências de resistência que indicam para o seu dismantelamento. Nos esquadros foucaultianos, a resistência engendra os sujeitos numa reinserção no dispositivo de poder, mas para Carneiro a resistência pode levar os sujeitos coletivos a transformações intensas e transformadoras e ensejar a formação de novos pactos que desativam o dispositivo, que conduzem a modos de subjetivação de autoafirmação identitária da negritude, encaminham o sujeito negro e seu corpo para a construção de um mundo ético e político através da luta coletiva e política (Carneiro, 2023, p. 384).

Para Sueli Carneiro, o racismo é antiuniversalista, pois reduz as pessoas negras na particularidade da sua racialidade e humanidade incompleta. O nível ontológico do sujeito só seria atingido enquanto Ser com a libertação da prisão da particularidade ôntico, numa ideia de universalidade emancipadora que lhes permite, na visão de Frateschi (autora do posfácio, editora e revisora técnica do livro de Sueli), expressar a sua especificidade. O sujeito negro se perde da própria humanidade quando segregado e encurralado na sua particularidade ou quando é diluído pelo universal, segundo Aimé Césaire (Carneiro, 2023, p. 385; Carneiro, 2020, p. 184).

Nesse sentido, Sueli carneiro diz que

A utopia que perseguimos hoje consiste em buscar um atalho entre uma negritude redutora da dimensão humana e a universalista ocidental hegemônica que anula a diversidade. Ser negro, sem ser somente negro, ser mulher sem ser somente mulher, ser negra sem ser somente mulher negra. Realizar a igualdade de direitos e tornar-se um ser humano pleno e prenhe de possibilidade e oportunidades para além da condição de raça e de gênero é o sentido final dessa luta (Carneiro, 2023, p. 385; Carneiro, 2020, p. 184).

Nesse sentido, Lélia Gonzalez reflete que

É importante distinguir o seguinte: projeto pessoal não quer dizer individualismo, não. Você se ver na sua dignidade de ser humano. Você enquanto pessoa tem que buscar crescer, desenvolver-se também. Agora, no movimento negro você não vai crescer se misturar isso. Se misturou, dançou. Você vira um fanático que ninguém aguenta, que ninguém suporta. Acho que é fundamental e vai lhe permitir essa reflexão, e ainda lhe permitir não cair na sedução da cooptação. Você desenvolve sua vida dignamente, seu projeto pessoal, e nesse jogo dialético com o movimento você vai ter a capacidade de vislumbrar o que está acontecendo e torno. (...) esse equilíbrio é fundamental. Você constrói sua vida pessoal, você tem a possibilidade de ser universal, humano, de entender o todo, de sentir esse todo dentro de você (Gonzalez, 2020, p. 334-335).

3.4 O abolicionismo negro: um conjunto de ações de resistência negra em Zélia Amador

de Deus

A ambiguidade presente nos corpos negros no Brasil nas obras das autoras escolhidas se resume em uma dupla dimensão ambígua e contraditória: o corpo negro é cindido entre a negação e a afirmação, entre hesitações e contraposições. A corporeidade vivida pelo povo negro no Brasil se expressa de maneira ambivalente (para os significados que tocam fins de justiça racial), a qual é importante de ser mapeada no intuito de demonstrar a dupla dimensão das agruras que pessoas negras passaram e passam em suas vivências corporais numa sociedade hierarquizada racialmente, demonstrando suas capacidades de resistência, nas quais criam e se reinventam em suas identidades.

Durante a pesquisa sobre questões raciais no Brasil, remontando do período colonial até o momento presente, percebi que os escritos, discursos e práticas utilizam o conceito de corpo negro em um padrão que se repetia quanto ao modo como o corpo negro é tratado, usado e significado, tanto nas práticas sociais quanto nas teorizações. Reconheci que havia duas dimensões antagônicas e relacionais entre si quando se tratava de um corpo negro: uma que reconhece o corpo negro como alvo de violências e verticalização do poder hierárquico em razão da raça; e outra que reconhece que esse mesmo corpo negro, que sofre e é desumanizado, também reage ao poder opressor e se reinventa, cria e resiste em novas formas de vida diante de si, dos outros e dos espaços em que circula. O corpo negro é espaço simultâneo para desumanização e violências múltiplas, mas também para criação e resistência, no que Zélia Amador de Deus chamará de abolicionismo negro, aquele que vem de fato libertar o seu povo.

Este corpo negro, materialmente físico e tangível, não se reduz a uma estrutura orgânico-biológica, mas é repositório e multiplicação de padrões sociais, culturais, simbólicos e políticos importantes na formação do comportamento social do indivíduo e de grupos (Shilling, 2023, p. 37). O corpo é a expressão das marcas dos valores sociais, nele a sociedade fixa seus sentidos e valores. Socialmente, o corpo é um signo (Carneiro, 2023, p. 32), ou seja, corpo negro é um signo de autoafirmação e autonegação (Amador de Deus, 2019, p. 124).

Um movimento interno às ciências sociais se interessa em estudar os eventos e relações políticas, culturais e sociais em torno de questões relativas à corporeidade humana a qual pode se desdobrar em estudos sobre as interações que ocorrem no interior do organismo ou àquelas que existem entre o organismo humano e o seu ambiente social (Shilling, 2023, p. 37). É nessa segunda interação que os fenômenos relativos à socialização do corpo negro se localizam na sociedade brasileira ao longo do tempo. Compreender quais significados e usos foram

atribuídos a ele pelas três autoras selecionadas em obras específicas, Zélia Amador de Deus, Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro.

Assim, a ambiguidade do corpo negro ecoa a sua ambivalência presente, de variadas formas, na literatura sobre questões raciais no Brasil. Durante a pesquisa verifiquei que corpo é uma palavra recorrente nos textos e discursos sobre racialidade brasileiros, mas somente se descobre o significado utilizado pelo emissor, na maioria dos casos, por inferência, através do contexto do que é escrito ou do que é dito, seja significando uma interdição pelo racismo seja significando uma resistência criativa feita pelo movimento negro e pelas pessoas negras. Ou seja, aqui se trata, de modo mais amplo, de uma ambiguidade de significado dos usos do termo corpo negro, firmando-se no binômio afirmação ou negação. Para Sueli Carneiro, essa divisão ontológica ambígua do corpo negro é instaurada pelo dispositivo da racialidade, em que afirma o ser das pessoas brancas e nega o ser das pessoas negras, ou seja, a humanidade dos brancos depende da negação da humanidade dos negros, chamados de Outros (Carneiro, 2023, p. 13). Essas ambiguidades do corpo negro em relações raciais no Brasil assumirão diversas outras dimensões nas quais se reencenarão essa lógica ambivalente que ao mesmo tempo afirma e nega algo aos negros.

O modo reificado como as identidades foram construídas dentro do período do colonialismo e escravismo brasileiro reflete até hoje em como os grupos racializados irão reproduzir a estrutura de classes capitalista, numa reprodução ampliada, de acordo com dois aspectos: o principal, numa reprodução do lugar das classes e o outro subordinado, numa reprodução dos atores e sua distribuição entre esses lugares (Poulantzas, 1978). Os grupos racializados, que são minorizados em direitos e politicamente, compõem a estrutura de classes e multirracial da sociedade brasileira, bem como participam do modo de produção capitalista. Acontece que por conta do racismo, um articulador ideológico e determinante primário, os grupos racializados, incluindo os negros, ocuparão uma posição desigual e prejudicada dentro das relações de produção e distribuição capitalistas em relação aos brancos. O racismo é uma construção ideológica e um conjunto de práticas reforçadas e perpetuadas no pós-abolição da escravidão para beneficiar os interesses das elites proprietárias, de maioria branca, daquele período, mas que repercute consequências até os dias atuais (Gonzalez, 2020, p. 185).

O racismo faz parte da estrutura objetiva das relações ideológicas e políticas do capitalismo o qual fundamenta de modo estruturante a divisão racial (e também sexual) do trabalho (sem ser necessário fundamentar via casos subjetivos particulares que envolvem preconceito racial) que, ao cabo, só ocorre por conta dessa estrutura maior do sistema de exploração de classe que é racial. Os negros passam a ser uma superpopulação relativa na

instância econômica do capitalismo competitivo, um exército industrial de reserva (uma marginalidade funcional) e uma massa marginal propriamente dita (não funcional) que mesmo que ingresse no campo competitivo do trabalho com os mesmos recursos de educação e de classe de uma pessoa branca, o resultado é desfavorável aos negros porque, segundo Florestan Fernandes, os negros foram marginalizados do processo competitivo do mercado de trabalho no pós-abolição em 1888 (Gonzalez, 2020, p. 187). Portanto, a abolição da escravidão precisava ser completada, já que foi inacabada, largando os negros à própria sorte.

Neste sentido, Loiane Verbicaro e Sandra Guimarães explicam acerca dos impactos gerados por uma abolição da escravidão inacabada no Brasil

Nossa sociedade tem a mácula de um passado escravagista e colonial que, após a abolição da escravidão, negligenciou completamente os povos negros recém-libertos, os quais não foram minimamente contemplados por quaisquer políticas públicas de inclusão social. Nesse sentido, importante destacar a profunda e entranhada desigualdade social como o maior legado da escravatura e do autoritarismo no país. Grassou, no Brasil, do Século XVI ao Século XIX, uma escandalosa injustiça amparada pela artimanha da legalidade. A escravidão foi bem mais do que um sistema econômico: ela moldou condutas, definiu desigualdades sociais, fez da raça e da cor marcadores de opressão e de diferença fundamentais, ordenou etiquetas de mando e obediência, e criou uma sociedade marcada por uma hierarquia social muito estrita. A escravidão nos legou uma sociedade autoritária e iníqua, a qual tratamos de reproduzir, o que legou uma série de problemas à nossa agenda republicana, em prejuízo ao aperfeiçoamento democrático e sua promessa de igualdade (Guimarães *et al.*, 2020, p. 2; Schwarcz, 2019).

Houve uma polarização na distribuição racial no modo de produção capitalista estabelecido hegemonicamente: o Brasil foi dividido em subdesenvolvido, concentrando a maior parte da população de cor; e o Brasil desenvolvido, concentrando a população branca, estando esta desigualdade de acessos e oportunidades diretamente ligada de uma política oficial do Estado do século XIX até 1930, que estimulou e subsidiou o processo de imigração europeia visando solucionar o problema de mão de obra no sudeste. Somente depois de 1930 que a população negra dessa região começa a participar efetivamente da vida econômica e social, que se dará em melhores condições comparada ao do resto do país, apesar da manutenção da subordinação hierárquica face ao grupo branco. Entre 1930 e 1950 ocorre o processo de urbanização e proletarianização do negro no sudeste do país. Em suma, para os negros, acesso a educação não garante que cheguem aos níveis mais elevados de instrução, que seja convertido em ocupações profissionais de renda mais elevada, porque o incremento educacional para os negros não é acompanhado de modo consequente pelo aumento proporcional de renda pois esbarram em diversas dificuldades como discriminação racial, estereótipos raciais pejorativos, falta de redes de contatos que facilitem essa colocação profissional mais bem posicionada,

dentre outros, motivos esses que sempre são escamoteados porque são contrários a lei atualmente (Gonzalez, 2020, 184-189).

Para servir ao capitalismo racial os grupos racializados como os negros são subalternizados na estratificação social. Quais lógicas formam as identidades negras hoje? A vivência da corporeidade por pessoas negras, dentro de uma sociedade hierarquizada por um forte racismo de marca, é algo tido como o centro da existência e expressão do povo negro. O corpo é social e individual, expressa metaforicamente princípios estruturais da vida coletiva. A leitura que se deve fazer do corpo negro é, segundo Zélia Amador de Deus, no campo da performance ritualística, garantindo a perpetuação de suas culturas, composta por memórias, ação, comportamento, exibição e no contexto que vivencia. A performance pode se dar de maneira artística, como ritual, esportiva ou cotidiana (Amador de Deus, 2019, p. 133).

As performances afirmam identidade e contam histórias, sobretudo aquelas que não puderam dizer sobre si mesmos por conta do racismo que interditava a fala dos sujeitos negros, e ainda segue agindo nesse intuito. Um bom exemplo de performance que expressa o corpo africano em movimento, em resistência através do seu corpo, da sua cultura, da sua religiosidade, um corpo negro em ação: o quilombismo, terreiros de candomblé e umbanda, o samba, o carnaval, as comidas brasileiras, as festas populares, todas essas manifestações culturais e de identidade do povo brasileiro.

A teoria do ponto de vista significa a noção de que quando se aprende como funciona um sistema de opressão, numa perspectiva de baixo para cima, terá mais chance de ser acurada do que se ela fosse de cima para baixo. No casos dos estudos críticos raciais, a teoria do ponto de vista racial apresenta uma perspectiva mais fundamentada na experiência fenomenológica da disjunção entre realidade oficial (branca) e a experiência real (não branca). A dupla consciência da qual W.E.B Du Bois falou, aquela fundada numa experiência diferencial da raça que provoca uma percepção moral e política alternativa da realidade social (Mills, 2023, p. 158-159). É nesse sentido que as manifestações culturais afro-brasileiras se apresentam: são importantes frestas utilizadas pelos africanos e afro-brasileiros na América Latina para forjar e forçar espaços capazes de trazer à tona as ações e suas imbricadas redes do povo negro (Amador de Deus, 2019, p. 133).

A performance ritual no contexto dos escravizados, permitiu que homens e mulheres pudessem unir-se e reunir-se para assegurar a continuidade de suas culturas e identidades, agindo coletivamente em ações de resistência, por vezes silenciosas e tenazes, fundadas na cultura e realizadas no cotidiano dos africanos e de seus descendentes, naquilo que Lélia Gonzalez chamou de duplo ajustamento (Amador de Deus, 2019, p. 133). Essas filigranas que

revelam a riqueza dessas ações em rede, coletivamente articuladas, feitas pelo povo negro escravizado, aparecem nos dias atuais feitas pelos coletivos negros da atualidade, mas que passam despercebidas de estudiosos, ainda fincados nos cânones epistemológicos colonialistas de saberes populares como esses.

A formação sociocultural brasileira tem base nas matrizes dos povos africanos, indígenas e europeus que, em um complexo processo de interinfluências, resgate e reelaboração da memória, combate aos esquecimentos e silenciamentos históricos e releituras dessas culturas em conjunto, produziram algo de peculiar, de diferente em cada uma delas. Infelizmente, os povos escravizados como foram os africanos e indígenas no Brasil, tiveram e seguem sendo perseguidos em suas culturas, reprimidas pelo poder opressor a ponto de serem recalçadas no sentido psicanalítico freudiano de desalojamento: o processo de folclorização é uma reencenação do racismo que muda de máscara, mas que segue agindo para classificar e excluir culturas não europeias como “populares ou folclóricas”, num sentido depreciativo, de menor valor, justamente pela sua origem, por serem afro e indígenas. Essas trocas, fusões e ressignificações da cultura africana e indígena estão em constante ameaça de serem apagadas e esquecidas da formação social e cultural brasileira: há um destaque e protagonismo da população negra, em especial das mulheres, na transmissão da cultura como lugar de observação e de disputa por identidade. Inegavelmente a cultura brasileira é marcada por sua africanidade, tendo também o escravizado africano impresso suas marcas na cultura do dominador. Escreveu Lélia “Se a gente detém o olhar em determinados aspectos da chamada cultura brasileira, a gente saca que, em suas manifestações mais ou menos conscientes, ela oculta, revelando, as marcas da africanidade que a constituem” (Gonzalez, 2024, p. 30).

As culturas trazidas pelos africanos funcionaram como instrumentos de resistência nas Américas. Nesse sentido, Roger Batisde ressalta a importância das culturas para a rearticulação daqueles povos arrancados de seu continente pelo tráfico

Não falemos de ausência de cultura, entretanto, para essas comunidades de negros, nem de cultura desintegrada. Elas, na verdade, forjaram, para poderem viver, uma cultura própria em resposta ao novo meio em que deveriam viver. Podemos pois falar da existência de culturas negras ao lado de culturas africanas ou afro-americanas (Batisde, 1974, p. 27; Amador de Deus, 2019, p. 132).

Zélia Amador de Deus e Batisde chamam atenção para o perigo das encruzilhadas nessa busca por vestígios de africanidade nas Américas: há o risco de se incorrer em generalizações (que mascaram a realidade) tanto por querer encontrar em toda parte traços de civilizações

africanas onde elas não estão mais; e há o risco de se negar a África de todo, para não ver em toda parte mais que o negro (Batisde, 1974, 27; Amador de Deus, 2019, p. 132).

Os negros no período colonial se apropriaram do calendário dos brancos, aproveitaram para realizar seus rituais performáticos e celebrar seus deuses, narrar histórias, trazer à tona visões estéticas e éticas, expor desentendimentos, realizar conciliações, vivenciar momentos de dores, angústias, alegrias, experimentar vivências outras (representando personagens), enfim, expor e compor visões de mundo. A partir e em torno da festa, várias coisas tornavam-se possíveis, pois na medida em que eram momentos de integração, serviam de espaço para reuniões solidárias entre os escravizados e os libertos, e abriam a possibilidade dessas performances serem convertidas em experimentos ou ensaios de levantes contra os brancos, uma resistência forjada nas festas (Amador de Deus, 2019, 134-135).

Muitas vezes os negros precisaram lutar, negociar, abrir concessões e desafiar a ordem dos senhores brancos que sufocavam essas festas de modo intenso. Os negros precisavam criar e recriar suas tradições, numa construção de mundos particulares que lhes pertenciam, plenos de possibilidades, onde podiam fugir da rotina exauriente, experimentando novas vivências, sonhando, louvando e celebrando suas divindades, ampliado em tempo, espaço, formas, gestos, jeitos, abundando em danças, comida, bebida, dádivas e deuses, com um corpo em movimento, exposto e desobediente às regras. As festas eram o espaço em que os africanos viviam momentos de encontros e reencontros com os seus e com a África perdida (Amador de Deus, 2019, 137, 139-140).

As festas populares do Brasil foram muito bem estudadas por Lélia Gonzalez em seu livro homônimo *Festas populares no Brasil*. Neste livro, a autora mostrou que festas populares têm raízes profundas na cultura e na identidade africana, que precisam destas para terem continuidade em existir, que seus elementos são verificáveis em ações corriqueiras do cotidiano. Diz que quando colocadas nesse contexto rotineiro, as performances são lidas como sem valor, mas que quando reunidas formam um conjunto de continuidades e sobrevivências, compõem modos alternativos para sobreviver face a identidade e cultura hegemônica branca que se apresenta como normatividade única.

Lélia Gonzalez fez do tema das festas populares no Brasil uma parte importante do seu projeto intelectual, político e de pesquisa (Gonzalez, 2024, p. 16). Retrato a cultura popular em um livro lindo escrito em 1987, publicado no Brasil apenas em 2024, no qual retrata sobre as culturas negras vividas por esse corpo negro afro-brasileiro, amefricano, em performance ritualística como quando cai no samba, se joga no carnaval, celebra as festas populares afro-brasileiras, roda a gira, joga capoeira, fala a sua língua materna (o pretuguês de Lélia Gonzalez),

come sua comida tão típica e única das nossas identidades, dentre tantas outras manifestações culturais.

Lélia Gonzalez nos ensina que se pensa e se luta através de manifestações culturais: as práticas culturais brasileiras – festas, religiosidades, socialidades, movimentos e códigos corporais – foram profundamente marcadas e definidas por diversos grupos étnicos africanos e seus descendentes, trazidos forçosamente ao continente americano. Essas manifestações culturais assumiram novas feições e significados no Brasil, resultado de um intenso processo de resistência cultural num Estado colonial, numa constante negociação, conflitos e recriações, fruto do que nomeou como um duplo ajustamento feitos pelos escravizados, no qual resistiam ao Estado colonial, se adaptando taticamente às exigências do modelo dominante e ao mesmo tempo criavam e se integravam à outras formas de vida de sua comunidade, sendo ambas as ações intencionadas no objetivo de sobrevivência. Essas experiências de corporeidade dos negros moldaram aspectos cruciais da nossa forma de ser e agir no Brasil até hoje (Gonzalez, 2024, p. 17, 36, 38-39).

Por fim, vejamos um lindo exemplo desse tipo de duplo ajustamento ocorrido no carnaval carioca de 2025: a escola de samba Mangueira trouxe em seu samba-enredo o relato sobre as violências e resistências que o povo negro vem vivenciando desde os tempos da escravidão até os dias de hoje. O duplo ajustamento está na adaptação do carnaval e de suas escolas de samba às demandas do capital produtivo que financia a festa e quer lucro: para seguir com as apresentações é preciso se adaptar e negociar. A resistência reside em seguir suas tradições culturais só que reinterpretada e adaptada ao tempo histórico presente, sem se reduzir apenas a um espetáculo meramente comercial como alguns criticam, mas exaltando em sua performance ritualística tanto as regras disciplinares do evento oficial como essência do que é feito o samba. A Mangueira traz um manifesto de resistência negra, popular e política, verificável num trecho da letra do samba-enredo a seguir

Forjado no arrepio da lei que me fez vadio
 Liberto na senzala social
 Malandro, arengueiro, marginal
 Na gira, jogo de ronda e lundu
 Onde a escola de vida é zungu, fui risco iminente
 O lamento informar... um sobrevivente
 Meu som por você criticado
 Sempre censurado pela burguesia
 Tomou a cidade de assalto
 E hoje no asfalto a moda é ser cria
 Quer imitar meu riscado, descolorir o cabelo
 Bater cabeça no meu terreiro

É de arerê, força de matamba

É dela o trono onde reina o samba
Sou a voz do gueto, dona das multidões
Matriarca das paixões, mangueira
O povo banto que floresce nas vielas
Orgulho de ser favela (Mangueira, 2025, p. 1-2).

4 RESULTADOS DA PESQUISA

4.1 Problema e hipótese de pesquisa

Na investigação sobre o corpo negro nos estudos raciais no Brasil, o silêncio sobre uma conceituação do que significaria um corpo negro encobre muitas escolhas e também é reveladora, pois mostra uma intenção para além daquilo que oculta (Gonzalez, 1984, p. 224). Quando cientistas, ao tratarem de questões raciais, apenas usam o termo corpo negro, sem explicitar que corpo negro é esse do qual se está falando, quais significados ele carrega, abre-se a chance para uma possível manipulação de sentidos por parte de quem contesta este campo de pesquisa como uma epistemologia relevante, tais quais aquelas manipulações presentes nas ações que visam cumprir o pacto narcísico da branquitude^{29 30} como nas alegações de racismo reverso, nas expressões da fragilidade branca incriticável etc, que não fazem sentido algum já que brancos detêm e sempre detiveram o poder da hegemonia racial historicamente. Essa virada epistemológica se trata de uma cadeia ideológica particular, formulada por Stuart Hall e coadunada por Zélia Amador de Deus. A falta de conceitos do corpo negro mais estabelecidos como uma categoria analítica útil ao Direito carrega simbólica e materialmente significados que revelam um desinteresse epistemológico sintomático, em razão do reflexo da ausência dos corpos negros nos espaços de poder motivada pelo racismo, marcados pela geografia e divisão racial do espaço, inclusive no espaço acadêmico, que prescreverá dentro desses espaços racializados como devem ocorrer as interações sociais entre brancos e brancos e entre brancos e não brancos (Mills, 2023, p. 92), sem nunca mencionar diretamente qual é a dimensão do significado usada para o corpo negro, deixando esta informação implícita.

A marcação da identidade política do pesquisador é fundamental justamente para localizar o seu lugar de fala e de escuta em suas produções, e por isso faço a minha: sou uma mulher branca, de classe média, heterossexual, de 39 anos, que pesquiso teoria crítica da raça e de gênero engendradas no contexto brasileiro, a partir deste lugar social que é Belém do Pará, cidade no norte do Brasil, na região amazônica. Busco atuar junto à luta antirracista e antissexista, contra essa sociedade de classes capitalista hierarquizada, através dos meus escritos, por um mundo mais justo, igualitário em direitos e oportunidades para todos, plenos

²⁹ O Pacto narcísico da branquitude é uma categoria analítica formulada por Cida Bento que significa um acordo formado entre pessoas brancas de forma tácita para a perpetuação de hierarquias sociais fundadas na raça, extremamente eficaz em reproduzir o racismo cotidiano (Bento, 2022, p. 17-19).

³⁰ Branquitude possui o mesmo sentido do termo branquidade nesta frase, sendo branquidade o termo escolhido para se usar nesta pesquisa, categoria criada pela professora Zélia Amador de Deus.

em suas humanidades reestabelecidas, sendo este o sentido maior da minha luta (Carneiro, 2020, p. 184).

Em regra, pesquisadores dos estudos raciais escrevem para denunciar as violências sofridas historicamente pelo povo negro, sendo a interpretação e a pesquisa acerca do corpo negro feita a partir do significado de fonte de extrativismo pela exploração, pilhagem de violências sofridas e desumanização. Geralmente quem conceituará os corpos negros como resistência e criação serão os autores e pesquisadores negros que, identitariamente também sofrem na carne o apagamento múltiplo, incluindo o epistemológico. Eu como uma pesquisadora branca assumi há alguns anos o compromisso ético e político de compor a luta antirracista e a faço eminentemente no campo epistemológico, pautando em minhas pesquisas o tema da racialidade a despeito de não ser um tema que me atravessa identitariamente para o meu prejuízo, muito pelo contrário.

Engendro o meu debate a partir do *lôcus* da academia, da produção de conhecimento através da pesquisa acadêmica, que lida com teorizações e com dados empíricos da realidade, sendo fonte de conhecimento para intercambiar com o mundo material a sua leitura da realidade, lhe impactando diretamente. Importante ressaltar que todo pesquisador parte de um *lôcus* social para ler, interpretar e produzir teorizações, de um lugar que é marcado histórica, geográfica, ética e politicamente pelas estruturas de poder que governam indivíduos e a sociedade.

Não pesquiso movida por princípios oportunistas ou falsas neutralidades que perpetuem injustiça racial e, por isso a razão da escolha dessa problemática de pesquisa: considerando que o marcador social de raça é fundamental para compreender o Brasil, as dinâmicas da sociedade e das instituições, acredito que os estudos sobre o corpo negro serão importantes para se efetivar um estado de Direito que promova justiça racial. A luta antirracista é, sobretudo, uma luta que a branquidade toda também deveria assumir em busca de uma real democracia racial no país. Tentei fazer um recorte teórico que tentasse explicar pelo menos parte da complexidade que envolve séculos de história do Brasil e das relações entre africanos e afro-brasileiros, desterrados e vítimas da ideologia racista, com o homem branco europeu colonizador, em relações raciais tensas (Amador de Deus, 2019, p. 27). Tenho tentado fazer a minha parte nesse sentido.

Dito isto, a pergunta-problema que se buscou responder nesta pesquisa é: quais os significados do corpo negro no Brasil presentes nas obras selecionadas de Zélia Amador de Deus, Léila Gonzalez e Sueli Carneiro, examinando a discussão crítica feita sobre raça, corporeidade, corpo negro, hierarquização social e racial da sociedade brasileira? Tais clivagens

analíticas são muito importantes para a promoção de justiça, da equidade e da democracia racial no país, justificando assim esta problemática de pesquisa dentro de uma Pós-graduação em Direito e numa linha de pesquisa de Estudos Críticos do Direito.

A hipótese desta pesquisa é a de que a fragmentação instaurada contra o sujeito negro por meio do seu corpo e da sua identidade racializada seria um dos fortes motivos que fundamentam a perpetuação da dominação, subordinação e hierarquização racial contra os negros no Brasil, geradores de desigualdades. Após esta pesquisa verifique que essa divisão historicamente construída estrutura a apreensão da realidade, a organização do poder e as relações hierarquizadas no Brasil, a qual divide de fato o corpo negro em duas acepções, uma sob interdição e a outra sob resistência criativa. Diante disso, após a revisão bibliográfica da literatura selecionada, foi possível identificar alguns desses mecanismos fragmentadores responsáveis pela perpetuação do racismo e da discriminação racial contra os negros no Brasil.

4.2 Literatura utilizada

Não objetivei realizar nesta pesquisa o estado da arte dos estudos sobre a corporeidade negra muito menos trabalhar, no detalhe, sobre os principais debates acerca da racialidade construídos histórica e epistemologicamente no Brasil. Não acredito que esta seja a proposta desta pesquisa, além do que, já há outros autores que escrevem muito bem sobre esses temas, me tornaria assim, repetitiva. Na minha avaliação, o estado da arte não serve aos pesquisadores para ser remontado tal como é a cada trabalho que se insere naquele campo de estudos (como no caso presente, nos estudos da questão racial e do corpo negro no Brasil), ele apenas serve para situar a pesquisa no que a literatura especializada já produziu até o momento e poder dialogar ou criticar produções anteriores, partindo de uma problemática específica. O centro do trabalho gravitou ao redor desta problemática que se quis investigar e responder. Nesta pesquisa me concentrei na problemática selecionada, a de investigar quais os significados do corpo negro presentes nas obras selecionadas de Zélia Amador de Deus, Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro (Carneiro, 2023, p. 16).

É relativamente recente o interesse de pesquisadores brasileiros da área jurídica, em especial dos Estudos Críticos do Direito, em estudar a categoria analítica da racialidade conjuntamente às instituições e práticas jurídicas, sistema de justiça, noções de democracia, Estado de Direito, conceitos de liberdade, igualdade, assujeitamento, desigualdade, poder, sistemas de opressão, hierarquias sociais, etc. Percebi em minhas investigações que o corpo era um fator muito importante nas relações raciais no Brasil e por isso ele integrou o escopo da

problemática. Além das autoras utilizadas como fontes primárias da pesquisa bibliográfica, utilizei também pesquisas no Direito que também estudam a racialidade aplicada à realidade e seus desafios implicados.

Um exemplo desse recente interesse nos estudos de questões raciais no Brasil se verifica no âmbito da justiça brasileira e seu órgão fiscalizador, o Conselho Nacional de Justiça (CNJ), que realiza pesquisas nesse intuito de melhorar a cultura institucional do Poder Judiciário brasileiro. Nesse sentido, uma pesquisa feita pelo Conselho Nacional de Justiça, na 6ª edição da série Justiça Pesquisa, chamada *Características do racismo estrutural (re)produzido no Sistema de Justiça: uma análise das discriminações raciais em tribunais estaduais*, realizada entre os meses de setembro de 2023 e setembro de 2024, revela resultados alarmantes, pois indica que embora negros sejam a maioria quantitativa populacional do país, representando 57% da população brasileira, segundo o IBGE baseado no censo de 2022, eles ocupam menos de 15% dos cargos na magistratura e cerca de 30% dos postos de servidores e servidoras. Enquanto isso, pessoas brancas constituem mais de 80% da magistratura e quase 70% dos servidores e das servidoras (Vasconcelos *et al.*, 2024, p. 3).

Para os pesquisadores, a discriminação se manifesta na baixa quantidade de pessoas negras que acessam o ensino superior e nas dificuldades que enfrentam para concluir o curso. E nos estágios profissionalizantes, em escritórios de advocacia ou órgãos públicos, são relatadas dificuldades em oportunidades, sobretudo na iniciativa privada. A maioria dos cargos ocupados pelos negros no serviço público é o de estagiários, representando 41% no total. O relato é de que os trabalhos hierarquicamente menos importantes e menos valorizados, muitas vezes mecânicos, eram designados aos estudantes negros, sem falar nas situações vexatórias e de discriminação velada. Para os negros concursados em carreira jurídica, o racismo está presente desde as condições de preparação até o início do exercício. As trajetórias prévias à aprovação em concursos são desiguais entre brancos e negros. Já na prática profissional diária, profissionais negros enfrentam discriminações de todas as ordens: seja nos pontos de controle, exigência de comprovação de identidade, e recebem tratamento diferenciado em elevadores e audiências, com episódios na restrição de circulação nos espaços, desqualificação, longas esperas e racismo recreativo, que são formas de opressão racial em que se expressa desprezo por minorias raciais sob forma de humor (Vasconcelos *et al.*, 2024, p. 3).

Por fim, a conclusão da pesquisa indica diretrizes e recomendações para a formulação de políticas institucionais voltadas a mitigar os efeitos do racismo estrutural na sociedade, alinhados à proposta já estabelecida no Pacto Nacional do Judiciário pela Equidade Racial. Em suma, a pesquisa orienta que se deve reconhecer o racismo institucional por parte dos

operadores do Sistema de Justiça, em todos os níveis hierárquicos, além da recomendação de que se criem estruturas independentes para a coleta e registro de informações de discriminação, ofertar apoio às vítimas e fazer uso desses dados para pesquisas científicas independentes. Portanto, pelo resultado da pesquisa, vê-se que a hierarquização social brasileira reproduzida com base em um critério racial tem equivalência com a realidade vivida dentro das instituições e carreiras jurídicas. Assim, para se alcançar a igualdade democrática é fundamental reivindicar equidade racial por meio de uma justiça racial feita por instituições que estão trabalhando para este propósito, como o Conselho Nacional de Justiça tem feito. Nesse sentido, aduz a professora Gislene Aparecida dos Santos, do Programa de Pós-graduação em Direito, área de Direitos Humanos da Faculdade de Direito da USP,

Esse tipo de iniciativa que vocês realizaram no CNJ, na USP de Ribeirão Preto e com a parceria da UFF diz respeito ao direito, mas vai muito além do direito.

(...)

O trabalho vai contribuir enormemente para a compreensão de como o racismo institucional funciona no nosso país.” Ao analisar os dados da pesquisa, o diretor da Associação dos Magistrados Brasileiros (AMB) Marco Adriano Fonseca ressaltou a necessidade de avanços institucionais, edificando o Estado Democrático de Direito. “A partir de uma nova leitura, de uma nova visão, decolonial, integrativa, inclusiva e plural acima de tudo, *estaremos cumprindo* os objetivos da nossa Constituição Federal e, sobretudo, o preâmbulo que exorta para uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos (Vasconcelos *et al.*, 2024, p. 3).

Assim, sobre a escolha da literatura pesquisada, para não tomar riscos desnecessários com escolhas arbitrárias e omissões involuntárias sobre temas importantes, selecionei para o trabalho apenas a teorização dos significados do corpo negro no Brasil que considerei que contemplavam a problemática de pesquisa. O enfoque se concentrou em tratar da dupla dimensão (que Lélia Gonzalez trabalhou em duas categorias, o duplo ajustamento e o duplo nó) que identifiquei presente no corpo negro no Brasil: a de interdição e a da resistência criativa.

Depois de uma revisão bibliográfica da literatura sobre as relações raciais no Brasil, percebi paralelismos conceituais e relações interessantes do ponto de vista científico entre as quatro obras escolhidas das autoras selecionadas para fazer as investigações sobre o corpo negro, que são: 1) *Ananse tecendo teias na diáspora: uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e dos herdeiros de Ananse* de Zélia Amador de Deus; 2) *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos* e 3) *Festas Populares no Brasil* de Lélia Gonzalez; e 4) *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser* de Sueli Carneiro.

Como literatura de apoio utilizei: *O contrato racial* de Charles Mills; *Caminhos trilhados na luta antirracista* de Zélia Amador de Deus; *Escritos de uma vida* de Sueli Carneiro;

Lélia Gonzalez: um retrato de Sueli Carneiro; *Tornar-se negro* de Neusa Souza; *Pele negra, máscaras brancas* de Frantz Fanon; *Os condenados da terra* de Frantz Fanon; *Teoria crítica da raça: uma introdução* de Richard Delgado e Jean Stefancic; *Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda* de Rita Segato; *O corpo: uma introdução histórica, social e cultural* de Chris Shilling; *Estudos do corpo* de Margo DeMello, dentre outros.

Com sofisticação e simplicidade, as três autoras selecionadas conseguem documentar o tempo histórico em que vivem e viviam, além de retratarem categorias persistentes do período colonial que ainda regem as relações raciais no Brasil, sendo estes alguns dos motivos da escolha para a análise do presente. As referidas autoras também foram selecionadas para esta pesquisa por um motivo em comum verificável nas suas produções teóricas e na sua prática militante. Observei que as três autoras faziam um bom trânsito entre a militância política e a criação de epistemologias sobre a formação social do Brasil, acessando estudos multidisciplinares para tentar explicar o fenômeno complexo que é o racismo e a discriminação racial no Brasil.

Nos quatro materiais selecionados das três autoras, identifiquei que certas categorias eram similares e explicavam os mesmos fenômenos, só que por caminhos diferentes: quando Zélia Amador de Deus fala do binômio das gramáticas corporais da autonegação e da autoafirmação sobre o corpo negro em tensão nas relações com o outro, nesse mesmo passo Lélia Gonzalez fala do duplo nó que nega e afirma algo ao mesmo tempo e Sueli Carneiro fala da divisão ontológica instaurada pelo dispositivo de racialidade sobre pessoas negras, com a negação do ser e sobre pessoas brancas, para a afirmação do ser, uma posição se contrapondo a outra, de modo relacional e dependente, o Outro negro é que sustenta a existência do Eu hegemônico branco. Ou seja, as três formulações explicam as ambivalências das experiências de corporeidade e de racialidade negra vividas pelo povo negro no Brasil (a maioria da população brasileira) e que é diretamente atravessada (positiva e negativamente) pelo Direito e pelas suas estruturas. Cada autora traça seus próprios caminhos para explicar esses fenômenos sem relacioná-los diretamente ao Direito, mas eu faço esta aproximação na dissertação porque acho necessária para pensar a racialidade, o corpo negro com significados ambivalentes e o Direito brasileiro. Essas categorias trabalhadas pelas autoras são perfeitamente complementares para tratar das identidades negras no Brasil e afirmo que elas nos ajudam a entender o corpo negro brasileiro e como que estes corpos negros nos seus significados são lidos pelo Direito. Em suma, este é o propósito do trabalho: compreender o corpo negro no Brasil a partir da identificação das convergências teórico-conceituais existentes entre essas obras dessas autoras e organizá-las em um quadro teórico-conceitual que auxilie o campo do Direito na interpretação

da questão racial no Brasil, com o objetivo do enfrentamento ao racismo e à discriminação racial contemporâneos.

4.3 Apresentação dos resultados: testes da hipótese de pesquisa e os significados do corpo negro encontrados

As dificuldades de construir uma identidade coletiva negra no Brasil são resultado de uma histórica e presente fragmentação do corpo e identitária da negritude, as quais se deram por alguns motivos históricos e políticos.

Com os testes realizados sobre a hipótese de pesquisa e analisando as teorizações selecionadas, pude reconhecer algumas dificuldades em se construir um sujeito coletivo negro, não fragmentado ou imobilizado nas esferas sociais inferiores, no qual se fortalecessem e se unificassem essas identidades, não para essencializá-las numa normatização da negritude, mas sim para reconhecer uma unidade política forte o suficiente para uma transformação social coletiva que atinge as individualidades diretamente, sobretudo quando objetivamos concretizar uma justiça racial em busca de equidade e democracia. O principal elemento desagregador é o racismo que recai coletivamente sobre a população negra enquanto sistema de repactuação dos termos coloniais de assujeitamento e a discriminação racial que se aplica às pessoas negras individualmente impedindo-lhes, de inúmeras formas, de construir uma unidade sobre suas identidades, individuais e coletivas. O corpo negro é o principal alvo do dispositivo de poder de racialidade.

Tais dificuldades práticas podem ser interpretadas, de modo sintético, na teorização de Sueli Carneiro, nas categorias: 1) do dispositivo da racialidade, quando afirma que a miscigenação racial deu suporte político e ideológico para que o mito da democracia racial e a ideologia do embranquecimento instituíssem uma hierarquia cromática e de fenótipos no Brasil, inclusive interna à negritude, destroçando por meio do racismo a identidade étnica e racial dos negros, impedindo-lhes uma aglutinação política com fins de lutas coletivas por equidade racial; 2) do epistemicídio que reforça a objetivação do dispositivo de racialidade ao desqualificar os saberes e conhecimentos produzidos pelos negros tanto na militância quanto na academia, rivalizando ambos inclusive, ficando ativistas no máximo reconhecidos como especialistas na questão racial, mas não como autoridades sobre o tema, e pesquisadores negros reduzidos à condição de fonte/objeto de pesquisa e não interlocutores do diálogo acadêmico (isso quando não são aprisionados ao tema exclusivo do negro); 3) do contrato racial que estrutura o dispositivo de racialidade através de um discurso que legitima o governo por meio do

consentimento de indivíduos considerados iguais, pautando-se numa igualdade meramente formal que ignora a realidade moderna de supremacia branca e desigualdade racial em detrimento dos negros; 4) das interdições trabalhadas por Sueli Carneiro: a negação do Ser, o monstro, o indivíduo a ser corrigido e o assassinato moral dos negros; e 5) do cuidado de si coletivo carneriano vinculado a um sentimento de pertencimento em uma consciência racial que levaria os negros a uma luta política por direitos e emancipação coletiva (Carneiro, 2023, p. 121-134).

Para Lélia Gonzalez, as dificuldades de se alcançar uma identidade coletiva negra se dão em razão das duas tendências ideológicas que definem a identidade negra na sociedade brasileira e de dois desdobramentos gerados a partir delas (um fragmentário e outro de resistência criativa): 1) a noção do mito democracia racial (se dá em nível público e oficial que afirma o Brasil como uma democracia racial em que negros gozam de cidadania); 2) da ideologia do branqueamento (se dá em nível privado, nas dimensões consciente e inconsciente, em que nega a negritude como marca da identidade coletiva brasileira, usando expressões populares, imagens negativas, papéis e lugares estereotipados para os negros); resultando em um 3) duplo nó que fragmenta a identidade individual e coletiva da negritude para dominar e subalternizar os negros (Gonzalez, 2020, p. 168-170); e no 4) duplo ajustamento que envolve adequação à normalização colonial e resistência criativa coletiva por meio de valores e da cultura comunitária (Gonzalez, 2024, p. 36).

Zélia Amador de Deus também identifica que essa dificuldade de um sentimento de identidade coletiva dos negros no Brasil se conecta diretamente com o fato das desigualdades no país terem “cor” (são pretas, pardas, negras) (Amador de Deus, 2019, p. 147). Algumas das explicações que ela aponta estão: 1) na perda, após a diáspora, do território de origem, a África, um símbolo da identidade coletiva dos africanos (Amador de Deus, 2019, p. 151-152), fato este que se consolidou historicamente na colônia com sistemáticas políticas de apagamento, esquecimento e naturalização da desigualdade mediante mecanismos eficientes que anestesiaram boa parte da população (Amador de Deus, 2019, p. 145-147), cristalizando noções estereotipadas, folclorizadas (mediante aculturação) e excludentes da ideia de nação e identidade nacional em relação aos negros e marcadas pela branquidade como norma, devendo este ser substituído pelo território brasileiro (Amador de Deus, 2019, p. 152); 2) no mito da democracia racial, nas ideologias da mestiçagem e do branqueamento que foram e são fundamentais para que a criação dessa dupla dimensão fragmentadora presentes no corpo e nas identidades negras no Brasil (de afirmação e negação, de unidade da identidade da branquidade e de fragmentação da identidade da negritude – em autoafirmação e/ou em autonegação)

acontecesse de modo eficiente e atual na perpetuação de desigualdades raciais via racismo e discriminação racial (trata das políticas de ações afirmativas como medidas reparadoras dessas desvantagens construídas historicamente contra grupos racializados como os negros).

Assim, essa dificuldade em se conceber uma identidade negra coletiva de resistência criativa está em vários aspectos, dentre eles, no enfrentamento de uma sociedade hierarquizada racialmente, de hegemonia branca nos espaços de poder, incluindo na academia, eminentemente embranquecida, praticante do epistemicídio dos saberes negros e que tem consciência de que a fragmentação e negação identitária do negro lhe favorece na estrutura racial de poder. No plano político, é estratégico para a branquidade distinguir o negro inferiorizando-o, pois assim o controla na subalternidade como sujeito político, gerando-lhes danos à subjetividade e aos seus direitos. Segundo Sueli Carneiro, o pânico que negros possam se reunir como tais atravessa a sociedade brasileira há séculos justamente porque coletivamente seria mais viável o avanço em medidas pró equidade racial e reforçando a identidade coletiva negra altera-se a relação de dominação (Carneiro, 2023, p. 183, 313).

Um bom exemplo dessa dificuldade dos negros se reunirem identitariamente é na política de cotas raciais: a dificuldade em proteger o sistema de cotas raciais em bancas de heteroidentificação reside exatamente na validação do pertencimento racial autodeclarado pelos candidatos. Nesse sentido, a pró-reitora de Inclusão e Pertencimento da USP afirma

A autoidentificação é o polo mais simples dessa complexa equação. Trata-se do ato de a pessoa se declarar a partir de seus entendimentos, percepções e convicções. Considerando que raça não é uma categoria biológica, mas uma identidade socialmente construída e mutável, a autodeclaração é realizada com base na percepção de cada um sobre sua inserção social, regional, econômica, psíquica, entre outras dimensões que compõem nossas identidades. Por isso, muitas pessoas que nunca se consideraram pretas ou pardas alteraram suas autodeclarações, aumentando a porcentagem de pretos e pardos nos últimos censos no Brasil. A heteroidentificação, por sua vez, é realizada por outras pessoas e tem o papel de confirmar ou não a autodeclaração. Dois aspectos são decisivos nesse processo: 1) A heteroidentificação é conduzida por comissões que passaram por um processo de letramento e se baseiam exclusivamente em indicadores fenotípicos; 2) Não se trata de aferir certificações identitárias, uma vez que a identidade é composta de muitos outros marcadores, como mencionado anteriormente.

Os membros das comissões são orientados a identificar critérios fenotípicos associados à negritude no Brasil. Ou seja, buscam-se marcas de identificação que possam alinhar a autodeclaração com a heteroidentificação (Lanna, 2025, p. 2).

Assim, a heteroidentificação seria feita pelas bancas em seletivas públicas com base nas características fenotípicas dos candidatos, até mesmo para se garantir segurança jurídica ao processo, já que no Brasil o motivo pelos quais a própria lei de cotas foi criada é em razão da discriminação racial e do racismo que esses candidatos são alvo cotidianamente e lhes impacta

a existência. Assim, a marca racial é fator constituinte do fenômeno do racismo e discriminação racial no Brasil, portanto, é o princípio fundamental que norteia as políticas de cotas raciais no Brasil, fundamentada em critérios que historicamente constituíram o conceito de raça no país, que foi o de racismo de marca. Acredito que o maior esforço das instituições hoje seja no desenvolvimento de mecanismos de verificação dessas experiências de discriminação de modo preciso e amplamente publicizado desde os seus editais e sites oficiais, justamente para garantir a maior equidade possível a todos os candidatos, reconhecendo o direito inquestionável de cada pessoa à autodeclaração, que idealmente devem estar alinhadas aos mesmos parâmetros de marcas utilizados para a heteroidentificação, assim se evitando as fraudes e reparando historicamente grupos sociais formados durante a colonização e a escravidão, que continuam sujeitos a violências, abusos, discriminações e desigualdades decorrentes dessas marcas e fenótipos raciais (Lanna, 2025, p. 2).

Portanto, na definição das etapas e metodologias aplicadas na fase de heteroidentificação, para reforçar a segurança jurídica, a lisura do processo, a equidade de condições de acesso à política de cotas raciais e a proteção do sistema contra fraudes, seria interessante observar, além do edital do concurso, da legislação correspondente e do letramento racial dos integrantes das bancas, como o argumento da miscigenação vem sendo utilizado para criticar as políticas de ações afirmativas como as cotas raciais, recaindo no argumento da não possibilidade de se identificar quem é negro no Brasil em razão da mistura de raças. É salutar ressaltar que essas máscaras que escondem a cara do racismo de marca brasileiro só operam quando são para promover direitos ao povo negro ou grupos minorizados (como é o caso do pobre branco que só é lembrado pela branquidade quando quer barrar avanços nas políticas e direitos pró equidade racial). Quando é para discriminar racialmente, rapidamente conseguem escolher suas vítimas, conseguem determinar quem será ou não alvo de racismo e discriminação racial. Segundo o IBGE, pretos e pardos compartilham de indicadores sociais semelhantes, com menor acesso a emprego, educação, segurança e saneamento, recebendo rendimentos menores que os brancos com mesmo nível de educacional (Carneiro, 2023, p. 53; Gonzalez, 2020, p. 189). Ou seja: já se consegue sim identificar quem são essas pessoas que poderiam ser contempladas pela política de cotas raciais por meio da cor da pele e fenótipos, realizando esse crivo social representado pelo olhar da banca de heteroidentificação.

Na realidade prática da sociedade brasileira, a falta de diferenciação entre pardos e pretos pode ser verificada em diversas situações cotidianas, ao questionarmos: 1) onde que essas pessoas negras moram (áreas mais precárias); 2) a que classe socioeconômica elas pertencem (maioria pobre); 3) como os negros se comportam ao transitar pela cidade (com medo e em

alerta constantes); 4) por que os negros guardam nota fiscal do produto que compraram em uma loja (para poderem provar inocência quando forem acusados de crime de furto injustamente); 5) por que os negros não mexem em suas bolsas ao adentrarem em estabelecimentos comerciais (novamente para não serem acusados de furto); 6) por que eles têm medo de abordagens policiais (sabem que são alvos preferenciais em abordagens muitas vezes arbitrárias e violentas); 7) por que os negros carregam seus documentos para onde vão, sobretudo a carteira de trabalho (para tentarem provar sua dignidade e humanidade pela ocupação produtiva, provarem que não são bandidos); 8) por que eles temem pela sua segurança no espaço público e privado (em razão da sua raça social discriminada); 9) por que os negros temem que seus filhos jovens homens negros morram sem muita explicação (genocídio do jovem homem negro); 10) por que as mulheres negras são usualmente confundidas com empregadas domésticas, babás, etc (estereótipos sociais); 11) porque os homens negros são confundidos com seguranças de shopping e criminosos, a depender da roupa que estiverem usando ou local que estejam (uniforme branco e paletó em pessoas negras é um signo dessas profissões); 12) por que o porteiro direciona os negros para o uso de elevador de serviço quando visitam um local desconhecido (estereótipo social e discriminação racial); 13) por que a contratação de negros em certos empregos é mais difícil quando não possuem a tal “boa aparência” (critério racial discriminador exige um desracializar-se para talvez conseguir a vaga); 14) por que negros precisam arranjar um comprovante de residência “do asfalto” na cidade e não de onde realmente moram – quando em regiões de periferia, morros, favelas – para conseguirem um novo emprego (as chances diminuem de conseguirem a vaga pela distância no deslocamento até o trabalho e pela periculosidade de muitos desses locais); dentre tantos outros exemplos em que pretos e pardos vivenciam de modo similar a experiência social com seus corpos e identidades, variando apenas no quesito da passabilidade diante da cor da pele e traços fenotípicos que lhes expõem a mais ou menos a situações discriminatórias, mas que não lhes isentarão dos efeitos delas.

Acredito que a branquidade queira salvar o mito da democracia racial e seus encobrimentos do racismo, porque trata-se de uma luta histórica de perpetuação de lugares de poder: a branquidade usa o mito da democracia racial como uma suposta medida compensatória para manter seus privilégios; usa das máscaras metamorfoseadas do racismo para estratificar a sociedade e manter lugares sociais fixos, brancos no poder e negros na subalternidade. A branquidade faz isso via escamoteamentos múltiplos, como a suposta tolerância racial, pretensamente conquistada pelos brasileiros, numa sociedade de mestiços degenerados (segundo o racismo científico do século XIX), incapazes de se desenvolverem porque são inferiores e por isso precisam se miscigenar com brancos (os imigrantes europeus) para

alcançarem patamares civilizatórios. No fim, é uma questão de privilégios, espaços de poder e acesso a direitos que terão que ser ampliados a todos os grupos da sociedade para efetivamente alcançar uma democracia. Incluir os negros não gera exclusão racial dos demais grupos sociais, mas sim proporciona uma reparação necessária não resolvida na abolição da escravidão, mas que resta pendente, que ainda confina a população negra à margem da cidadania plena e por isso a nação precisa se ocupar dela. Os negros não são integrados no Brasil e isso é um risco para a unidade nacional, segundo o professor e renomado geógrafo Milton Santos (Santos, 2001).

No Brasil a miscigenação racial foi uma política de Estado para embranquecer a população e foi resultado do estupro colonial praticado pelo colonizador contra mulheres negras e indígenas, marcando de modo traumático a experiência social e históricas dos negros. A partir daí, se estabeleceu uma hierarquia cromática e de fenótipos na sociedade, tendo o negro retinto na base e o branco “da terra” no topo da estratificação social, oferecendo o benefício simbólico aos intermediários de estarem mais próximos ao ideal humano, o branco, mas discriminando quem não estivesse incluso na branquidade. Essa pigmentocracia ou colorismo impacta os negros brasileiros na formação do imaginário social que indica uma melhor aceitação social dos mais claros em relação aos mais escuros, refletindo uma identidade étnico-racial dos negros no Brasil destroçada pelo racismo. É nesse sentido que o movimento negro atua para aglutinar no campo político a identidade fundada numa negritude agrupada para além de suas diferenciações, mas reunida por indicadores sociais que reconhecem pretos e pardos em uma mesma condição de vida se comparada aos brancos, se agrupando também pelas reivindicações por equidade racial para todos aqueles que são alvo de racismo, pretos e pardos (Carneiro, 2023, p. 52-53). Nesse aspecto, a miscigenação vem sendo usada para barrar a implementação de políticas de promoção de equidade social e racial dos negros, como as ações afirmativas. Dentre os principais argumentos contrários, destaca-se a impossibilidade de determinar quem é negro no Brasil em função, novamente, da miscigenação e desagregação identitária negra (Carneiro, 2023, p. 54).

4.3.1 Questões metodológicas da pesquisa e das fontes utilizadas

Metodologicamente dividi esta dissertação em quatro capítulos. Os três primeiros capítulos foram dedicados para a teorização que aqui propus, que é a de investigar os significados do corpo negro. O capítulo um dediquei para as questões raciais no Brasil, o

capítulo dois para as interdições do corpo negro, o capítulo três para as resistências criativas e o capítulo quatro para apresentar os resultados da pesquisa.

No capítulo um, analisei as teorizações do corpo a partir do estudo das questões raciais no Brasil, dentre elas a categoria do duplo nó e do duplo ajustamento em Lélia Gonzalez; o estudo dos significados do corpo negro (autonegação e autoafirmação) em Zélia Amador de Deus; e os estudos das interdições impostas ao sujeito negro (o não ser) e do cuidado de si carneiriano em Sueli Carneiro. Foram encontradas manifestações socioculturais dos africanos do período colonial e de afro-brasileiros até o tempo presente num duplo movimento: o de adaptação ao modelo dominante e ao mesmo tempo o de resistência via criação de novas formas de vida da sua própria comunidade. Essa lógica interna do duplo nó que nega e afirma ao mesmo tempo (nega humanidade e afirma direitos do ponto de vista formal, por exemplo), é a dinâmica da dupla acomodação do povo negro que suporta a violência racial e simultaneamente cria estratégias de sobrevivência, atingindo tanto a esfera individual do sujeito quanto o corpo social. É uma dupla acomodação contraditória em si mesma, mas que foi a dinâmica pela qual o poder colonial se estabeleceu pelo mundo e no Brasil, sustentado em contradições ideológicas e práticas. Tanto a acepção da falta e interdição quanto a de lugar de criação de novas identidades e formas de existir coexistem e tensionam o sujeito e o coletivo negro.

No capítulo dois, investiguei acerca dos significados do corpo na teorização das três autoras selecionadas no intuito de compreender as interdições e desumanizações impostas aos negros no Brasil e que se converteram em desigualdades, discriminação e preconceito racial.

No capítulo três, pesquisei sobre os significados de um corpo negro como criação e resistência, que se enxerga, narra e cria a partir do próprio olhar e de seus semelhantes, engendrado no coletivo, trazendo conceitos como a performance ritual do corpo individual e social como princípio estrutural da vida coletiva em Zélia Amador de Deus, a amefricanidade de Lélia Gonzalez e o cuidado de si carneiriano na sua dimensão política e coletiva. Este capítulo fala também sobre a posição que os brancos antirracistas deveriam assumir para lutar contra o racismo e ressalta a importância da escuta com consciência racial para fins de ação política transformadora.

O capítulo quatro foi dedicado para apresentar os resultados da pesquisa, os desafios, as dificuldades e surpresas encontrados no desenvolvimento dos estudos.

A coleta de dados de pesquisa foi feita a partir da teorização da autora Zélia Amador de Deus, que usa o binômio autoafirmação e autonegação do corpo negro como uma gramática corporal construída na inter-relação com o outro, sendo o corpo um resultado da sua interação com o social, com os seus princípios e valores estruturais da vida coletiva. Esse dado me fez

relembrar da divisão ontológica do ser negro, teorizada por Sueli Carneiro ao tratar do dispositivo de racialidade, quando descreve o corpo/sujeito dividido na figura do Ser branco e na figura do não ser negro, o Outro. Sueli é uma filósofa que tem uma capacidade admirável de transitar entre realidade prática e teoria social com filosofia, nos apresentando a materialização de conceitos complexos sobre dinâmicas de opressão na prática cotidiana brasileira. O modo como os capítulos foram estruturados e os exemplos eram dados, facilitou a coleta de conceitos e foi determinante na escolha da autora como fonte teórica. Nas três autoras há uma equivalência (não equiparação) dos termos corpo, sujeito e identidade ao se referir aos negros.

A escolha pela teorização de Lélia Gonzalez foi feita a partir de critérios de busca influenciados pelos achados teóricos das outras duas autoras, já que em suas obras já havia dados coletados e queria confirmar a presença, a ausência, a repetição, a equivalência e/ou diferenças entre as formulações das três autoras acerca do corpo negro, da racialidade e da corporeidade no Brasil desde a colonização. A escolha das três autoras se deu pela relevância política, militante e acadêmica que elas possuem na História do Brasil e por tratarem de temas dentro das questões raciais que, acreditava pelas pesquisas preliminares, que pudessem ser analisados em conjunto.

A coletânea de Lélia Gonzalez, escolhida para uma das fontes de pesquisa, tem muitos textos interessantes sobre a teorização da autora. Supus que ali poderia encontrar algum dado sobre o corpo negro no Brasil e seus significados. Lélia Gonzalez trata sobre a identidade negra (nestes termos), que nesta dissertação considere um conceito encampado pelo conceito de corpo negro que adotei primeiramente em Zélia Amador de Deus. Quando Lélia Gonzalez trabalha as categorias do duplo nó e do duplo ajustamento ela se aproxima dessa noção de ontologia do corpo cindido, sobretudo no livro *Festas populares no Brasil*, no qual fala das resistências criativas do povo negro presentes na cultura popular. As teorizações de Sueli Carneiro e Zélia Amador de Deus eu já havia pesquisado com mais profundidade, mas a teorização de Lélia Gonzalez veio para a minha pesquisa somar e enriquecer as perspectivas e análises das outras obras das duas autoras.

Os resultados encontrados em Lélia foram mais difíceis de se mapear, visto que sua literatura é apresentada no formato de textos voltados para o discurso oral como palestras, aulas, eventos oficiais em que Lélia Gonzalez preparava esses materiais. Mas, como era uma exímia comunicadora, seus textos são muito bem estruturados e explicativos, facilitando o trabalho de pesquisa. Observei que muitas categorias se repetiam nos textos como a do mito da democracia racial, a do branqueamento, a do duplo nó, a de neurose cultural brasileira, posto que tais escritos foram usados para diferentes ocasiões e contextos. Talvez Lélia Gonzalez quisesse

reforçar suas teses publicamente. Por conta de não ser uma produção pensada em formato de um livro, os conceitos se repetem e por vezes com novos elementos agregados, que eu ia somando aos dados que já havia sistematizado. Um boa ajuda para estruturar metodologicamente as teorias sobre racialidade e corpo no Brasil certamente foi a construção feita pela autora Zélia Amador de Deus. Ajudou-me muito o modo como a autora unia e separava conceitos, sem nunca os descontextualizar, mas com um poder de síntese suficiente para comunicar de modo denso. Sua escrita é fluida e nos ajuda a compreender também os contextos regionais, políticos e de bastidores nas análises propostas.

Em suma, as dificuldades e pontos positivos na literatura e obras selecionadas, posso apontar alguns problemas que dificultaram a coleta de dados: os textos de Lélia Gonzalez são escritos no formato de palestras e aulas, em um discurso que não está organizado de modo estruturado, portanto as categorias analíticas trabalhadas pela autora estão espalhadas pelos textos e repetidas também, sendo uma verdadeira tarefa de caça ao tesouro selecionar, separar e organizar cada categoria num sumário coerente para a dissertação presente. Outra dificuldade estava no próprio conteúdo dos estudos raciais brasileiros: as categorias analíticas nunca aparecem sozinhas, sempre estão acompanhadas de fundamentações históricas, políticas, ideológicas e conceituais que precisam acompanhar a categoria analítica que se quer trabalhar, ou seja, tive que ter muito cuidado para não me tornar repetitiva ou reducionista ao excluir certas explicações acessórias. Já os estudos apresentados nas obras de Zélia Amador de Deus e Sueli Carneiro, as categorias analíticas estão muito bem organizadas e sistematizadas metodologicamente, o que facilitou muito o trabalho de coleta de dados de pesquisa.

4.3.2 Síntese dos dados obtidos na revisão bibliográfica da literatura: um quadro teórico-conceitual da questão racial e da corporeidade negra no Brasil nas obras selecionadas de Zélia Amador de Deus, Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro

Esta é uma pesquisa voltada para a promoção de justiça e equidade racial. No seu desenvolvimento identifiquei a construção de duas dimensões de significados do corpo negro, uma que se refere a questões relacionadas à sujeição do corpo negro e outra ligada à emancipação do corpo negro marcado pelo colonialismo, pela inferiorização associada à cor da pele, pela negritude moralmente entendida dentro de significados negativos, destituída de humanidade, podendo significar uma negação do Ser negro em sentido amplo. Ao mesmo tempo, o corpo negro pode também significar um signo de autoafirmação identitária do não ser

que se emancipou (ou está nessa busca), e assumiu o seu Ser, dismantelando a hegemonia racial da branquidade (Carneiro, 2023, p. 121).

O ponto de convergência entre elas é que o corpo negro que figura como protagonista das relações sociais hierarquizadas no Brasil, coexistindo entre um corpo alvo de violência e um corpo que cria novas possibilidades de emancipação, manifestando-se esta ambiguidade, simultaneamente, tanto no corpo individual quanto no corpo social. No Terceiro ato do livro da professora Zélia Amador de Deus *As herdeiras e herdeiros de Ananse em ação* ela dá especial destaque para a corporeidade negra, inclusive o título do trabalho “Um corpo que fala” se originou de um trecho escrito na página 124, onde trabalha a ideia do corpo africano e do corpo de seus descendentes afro-brasileiros estarem inscritos no binômio autonegação e autoafirmação de identidades, entre discriminações, explorações e tomada de consciência e ação para transformação.

Este binômio de autonegação e autoafirmação de identidades do corpo negro, descrito pela professora Zélia Amador de Deus, relaciona-se diretamente com duas categorias analíticas trabalhadas por Lélia Gonzalez que são a do duplo nó e do duplo ajustamento: o duplo nó afirma e nega, consente e proíbe algo ao mesmo tempo, usando a contradição como estratégia de controle social para impossibilitar suas vítimas de se defenderem já que não conseguem identificar muito bem sua experiência de subalternização. São assim que também operam o mito da democracia racial e a ideologia do branqueamento no Brasil, como resultados eficientes desse duplo nó racista sobre os corpos negros. Já o duplo ajustamento transita na afirmação e negação do africano que, durante o colonialismo, resistia à violência e à exploração colonial e também vivenciava novas formas de vida criadas pela sua própria comunidade. Importante ter atenção para as repetições presentes no interior das conceituações destas categorias que, aparentemente são diferentes, mas que guardam similitudes conceituais, pois tratam de análises sobre o corpo negro no Brasil. Também se relaciona com as categorias analíticas anteriores os conceitos trabalhados por Sueli Carneiro de interdições e de cuidado de si (coletivo), ambos reiterando essa fragmentação dúbia das identidades dos sujeitos negros que têm seus corpos como alvo principal.

Desta feita, foi possível criar um quadro teórico-conceitual comparativo das categorias da questão racial negra no Brasil, em específico sobre a fragmentação do sujeito, identidade e corpo negro como um dos fatores garantidores da dominação racial.

Quadro 1 - Quadro teórico-conceitual da questão racial e da corporeidade negra no Brasil nas obras selecionadas de Zélia Amador de Deus, Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro

	Zélia Amador de Deus	Lélia Gonzalez	Sueli Carneiro
Racialidade / Raça social	Raça é uma categoria instável que cumpre seu papel de modo contingente e histórico. Suas dinâmicas raciais costumam operar de modo sutil, nem por isso menos poderoso. O conceito de raça é um construto social que engloba em sua constituição histórica uma dimensão que é também biológica, não no sentido de uma realidade que explica a diversidade humana, dividindo-a em raças estanques (Munanga, 2004, p. 22), mas no sentido de que produz a legitimidade dos efeitos da classificação racial universal que remonta ao século XVI, a partir de uma concepção baseada nas relações de poder, estabelecida no mundo com o colonialismo, capaz de gerar um padrão de poder e de distinção hierárquica entre raças e, consequentemente, um sistema definidor de subalternidades (Amador de Deus, 2019, p. 59). A partir do esvaziamento do conteúdo racial das relações discriminatórias para uma perspectiva de neutralidade baseada em uma hierarquia racial de escala gradativa de cor e prestígio que classifica pela “marca” ou pelo fenótipo, de origem racial ou étnica, portanto, não-racista. A substituição da ideia de “raça” pelo mote da cor permitiu à nação encobrir a realidade de um sistema de dominação racial de extrema eficácia. No entanto, a “noção de ‘raça’, firmemente embutida na hierarquia social da cor, carece de realidade biológica, mas exerce uma função social de forte impacto concreto sobre a vida real. Trata-se do fenômeno de raça socialmente construída” (Nascimento, 2003, p. 46-47; Amador de Deus, 2019, p. 59-60).	Lélia usa a expressão “definir os afro-brasileiros” quando trata de sistemas de opressão como o baseado em racialidade construído no Brasil. Ela divide em duas dimensões a definição da identidade dos negros no contexto social brasileiro: 1) nível público e oficial está a ideologia do branqueamento; 2) no nível privado estão a dimensão consciente das imagens negativas dos negros circuladas entre brancos, e a dimensão mais inconsciente dos papéis e lugares estereotipados atribuídos aos negros (Gonzalez, 2020, p. 169). No que tange ao conceito de racismo, Lélia inovará ao criar o conceito de racismo à brasileira, racismo por denegação, racismo por omissão ou racismo disfarçado (termos equiparados) que é quando o negro enfrenta uma condição social de invisibilidade, quando a colonização perpetuou a ideia de branqueamento para fazer acreditar que éramos um país racialmente brancos, culturalmente ocidentais, eurocêntricos, sob efeitos da alienação da eficácia da dominação colonial (Gonzalez, 2020, p. 130). Junto à noção de democracia racial, o racismo define identidade dos negros e determinando o seu lugar na hierarquia social (Gonzalez, 2020, p. 221). Reforça a ideia de que o racismo é um sistema de	Noção produtora de um campo ontológico, epistemológico e de poder, conformando saberes, poderes e modos de subjetivação cuja articulação institui um dispositivo de poder. No contexto do Brasil, a escravidão corrompeu o valor do trabalho: compulsório para o escravizado, não tinha como ser considerado positivo pelo senhor branco. A abolição inacabada se dá porque a transição para uma nova ordem disciplinar, de um trabalho escravizado para um livre não ocorreu, sendo perpetuado o assujeitamento dos escravizados por meio do dispositivo de racialidade que é um poder disciplinar que demarca ontologicamente os ex-escravizados como classes econômicas e politicamente subalternas. O negro saiu da história e entrou nas ciências, saiu da escravidão e entrou para a (suposta) libertação, representando uma passagem de objeto de trabalho para ser um objeto de pesquisa (Carneiro, 2023, p. 44).

	A racialidade negra brasileira hoje, ligada à fenótipos e a cor da pele, foi desenvolvida já no contexto colonial, mais especificamente após 1790, que é quando a cor da pele passa a ter relevância política e a ser um critério para justificar a hierarquização social e a escravização entre brancos, negros e povos racializados. Por isso, passo a explicação de como essas categorias analíticas foram construídas inclusive pelo discurso científico (Amador de Deus, 2019, p. 85-86).	exploração econômica e que assume autonomia própria. Diz que lutar contra o racismo e suas práticas não pode ser apenas uma luta de classe, porque inclusive o branco pobre ganha seus dividendos do capitalismo racial. São lutas que se somam (Gonzalez, 2020, p. 221).	
Corpo	Utilizado como instrumento de resistência em ações individuais; junto com a cultura, exercem papel importante na construção da identidade dos africanos em condição de subalternidade; o corpo africano e de seus descendentes sempre vêm à cena, põem-se, expõem-se, transformam-se em texto no discurso que enuncia e enuncia; em suma, um corpo que fala; estigmatizado pelo racismo, marca da discriminação, exposto ao castigo e aos trabalhos forçados e a toda forma de exploração; objeto de repulsa num processo de autonegação; e/ou um instrumento de afirmação de identidades, no embate com os opressores num processo de tomada de consciência; o corpo negro, interditado de utilizar a linguagem discursiva manifesta na oralidade e escrita, usa o próprio corpo como expressão e mecanismo de resistência manifesta de inúmeras formas, dentre elas a performance ritual e as festas (Amador de Deus, 2019, p. 37, 123-124).	As noções de pretuguês e de amefricanidade são essenciais para compreender a reconstrução das identidades (encampadas pela ideia de corpo) dos negros na América Latina. O pretuguês, exercido inicialmente pela mãe preta, a mucama que trabalhava na casa-grande teve um papel de fundamental importância na formação dos valores e crenças do povo brasileiro. As mães pretas passaram para o brasileiro “branco” as categorias das culturas africanas, das quais eram representantes, africanizaram o português falado no Brasil, criando o “pretuguês” e, consequentemente, promoveram a africanização da cultura brasileira. Essa criança cuidada pela mãe preta e sobre a qual exerceu a função materna é a própria cultura brasileira (Gonzalez, 2020, p. 53-53; Gonzalez, 1984, p. 235). A amefricanidade, para além do caráter puramente geográfico, a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação	É a expressão da autoafirmação, afinal, “o corpo funciona marca dos valores sociais, nele a sociedade fixa seus sentidos e valores. Socialmente o corpo é um signo”, “um expurgo do mal do corpo branco ao depositá-lo nos outros corpos” (Carneiro, 2023, p. 32-33).

		e criação de novas formas) que é afrocentrada (Gonzalez, 2020, p. 135).	
Negro	Negro é um termo utilizado não como uma propriedade exclusiva de qualquer grupo específico ou um termo de um discurso isolado desprovido de historicidade. Ele não tem um pertencimento de classe obrigatório. No Brasil, desde o período colonial, a partir de 1790, teorias racistas foram criadas junto com movimentos abolicionistas para impedir a humanização dos africanos e seus descendentes escravizados que, na futura República foram excluídos de um tratamento igualitário em razão dessas questões políticas. Até os tempos atuais, a categoria negro existe a partir de uma linha hierárquica de cor, a qual colocou africanos e crioulos (descendentes filhos de africanos nascidos no Brasil) na posição de “outros”, inferiores, adequados à servidão e ao trabalho escravo. O que mudou ao longo do tempo foram as razões pelas quais os negros seguiam sendo discriminados: do racismo científico às ideologias do branqueamento (1890-1930) via miscigenação com a grande imigração europeia e, posteriormente com o mito da democracia racial que negava o racismo e discriminação racial, afirmando que o Brasil era uma sociedade multirracial onde mulatos podiam ascender. O que não é dito é que a população negra estava fadada à extinção por conta dessas ideologias baseadas numa suposta superioridade branca. A ideia era que a inferioridade do negro era inata, natural, imutável e que pela sua irrelevância não devia ser falada porque deixaria de existir com o desaparecimento do próprio negro, o qual seria absorvido pela raça branca. Miscigenava-se para embranquecer e jamais para empretecer (Amador de Deus, 2019, p. 35, 88-89).	O corpo e a negritude em Lélia Gonzalez possuem relação direta: o corpo seria a prova da construção fragmentada a partir da exploração econômica, subordinação racial (e sexual, no caso de mulheres negras), ideologias racistas como do branqueamento e do mito da democracia racial, que internalizam no sujeito a ponto de rejeitar o próprio corpo e identidade (Gonzalez, 2020, p. 268, 320).	O negro não é. Vive sob múltiplas interdições desencadeadas pelos dispositivo de racialidade. O negro é interditado enquanto ser humano, enquanto sujeito, enquanto sujeito de direito, enquanto sujeito moral, político e cognoscente. O conceito que Sueli trabalha sobre o negro se confunde com o de interdição, num primeiro momento. A interdição sobre o negro seria um operador de procedimentos de exclusão, presentes na produção discursiva como nas práticas sociais derivadas da inscrição de indivíduos e grupos no âmbito da anormalidade, na esfera do não ser, da natureza e da desrazão. As interdições ajudam a formar um certo imaginário social que naturaliza a inferioridade dos negros. As representações ocidentais sobre o negro e o estranhamento em relação à negritude determinou o exotismo como forma de simbolizar o negro/africano e se apresenta como ameaça e fascínio. Havia a identificação do corpo negro como portador do mal, em oposição ao corpo branco (Carneiro, 2023, p. 121).

Cadeia ideológica particular	Filia-se ao pensamento de Stuart Hall. Uma cadeia ideológica particular torna-se um local de luta para atribuir um novo significado a termos que têm carga semântica negativa. Essa luta ocorre quando tentam deslocar os significados, rompê-los, contestá-los, suplantando-os por um conjunto inteiramente novo de termos; e quando se constroem ações que, por meio de modificações ou de rearticulações das associações desses termos, são capazes de interromper a cadeia ideológica e transformam os termos, antes com carga pejorativa, em termos positivos. Esse fato ocorre dentro do campo da luta ideológica, buscando dar um novo significado a um termo ou categoria já existente a ponto de fazê-lo sair de seu lugar em sua estrutura significativa (Hall, 2003, p. 193-194; Amador de Deus, 2019, p. 34-35). Um exemplo é o uso da categoria negro: pode ser usada para discriminação, mas também para autoafirmação identitária.		
Autonegação	Um corpo que busca se expressar por meio de uma gramática corporal subsumida, que tenta aproximar-se do corpo-padrão dominante (Amador de Deus, 2019, p. 124).	“Se você mergulhar no movimento, você se afoga – e depois? Depois vai acabar se suicidando, vai acabar um niilista danado; (...) não quer mais saber de movimento negro, é capaz até de trair o movimento; (...) esse equilíbrio é fundamental; (...) Então você não sectariza, radicaliza, mas não sectariza. E para isso tem que estar muito atento. Senão vai ser a grande dançada. A gente cansa, a gente morre na praia.” (Gonzalez, 2020, p. 335).	Advinda de discriminações, estigmas e preconceitos subjugadores do racismo (Carneiro, 2023, p. 9); desracializar-se – recusar ou camuflar a identidade racial no plano dos discursos e das práticas – é condição imperativa para melhor inclusão social dos negros no âmbito individual, desassociando-se das marcas físicas e simbólicas da negritude para isso (Carneiro, 2023, p. 58-59).
Autoafirmação	Um corpo que agride o corpo-padrão dominante em todos os aspectos, desde o campo estético até o campo político em si (Amador de Deus, 2019, p. 124).	“(...) meu projeto pessoal se perdeu muito, agora que eu estou catando os pedaços para poder seguir a minha existência enquanto pessoinha que sou. E a gente sai muito ferido e machucado dessa história toda (...)	Advinda da luta política e coletiva, manifesta através do corpo essa autoafirmação, onde o corpo vai funcionar como marca dos valores sociais, nele a sociedade fixa seus sentidos e valores. Socialmente o

		Machucado não só porque investiu demais nesse tipo de projeto, mas machucado também pelas porradas que os outros lhe dão, não há dúvidas. A questão da militância tem que ter esse sentido, e aí nós temos que aprender com os nossos antigos, os africanos, esse sentido da sabedoria, esse sentido de saber a hora em que você vai interferir, fora desse lance individualista. É importante distinguir o seguinte: projeto pessoal não quer dizer individualismo, não. É você se ver na sua dignidade de ser humano. Você enquanto pessoa tem que buscar crescer, desenvolver-se também. Agora, no movimento negro você não vai crescer se misturar isso. Se misturou, dançou. Você vira um fanático que ninguém aguenta, que ninguém suporta; (...) lhe permite não cair na sedução da cooptação; (...) Você desenvolve sua vida dignamente, seu projeto pessoal, e nesse jogo dialético com o movimento você vai ter a capacidade de vislumbrar o que está acontecendo em torno; Você constrói sua vida pessoal, você tem a possibilidade de ser universal, humano, de entender o todo, de sentir esse todo dentro de você.” (Gonzalez, 2020, p. 334-335).	corpo é um signo (Carneiro, 2023, p. 32); como reação ao dispositivo de racialidade, constitui-se um sujeito coletivo negro demandador de direitos, que busca o reconhecimento enquanto sujeito político e a transformação dos pactos sociais por meio da inclusão dos negros enquanto coletividade (muda na República o paradigma vivido pelos negros no pós-abolição – a mobilidade de individual passa a ser coletiva) (Carneiro, 2023, p. 59).
Não Ser	Equivale à autonegação do não ser, associada à negritude em contexto de racismo. Africanos negros em diáspora buscavam aderir ao movimento de volta às origens em que, muito além de individual, era uma vontade coletiva de grupos ou movimentos que visavam encontrar as razões pelas quais político e economicamente os negros se encontravam dependentes, sendo esses	Um efeito do duplo nó resultante da pretensa democracia racial (após 1930), que afirmava pública e oficialmente que a identidade negra se firmava na cidadania (Gonzalez, 2020, p. 168).	Representada pelos negros e os não brancos, são os Outros, possuidores da marca racial no contexto brasileiro, pertencentes à negritude enquanto identidade política (Carneiro, 2023, p. 29, 31).

	questionamentos um preparo para os subsequentes movimentos de luta pela independência, contestando a cultura do estrangeiro colonizador, a dominação e resgatando a identidade cultural de todos os africanos negros a partir de espaços fora da África negra. É assim que surgem os termos negritude e panafricanismo, em contexto da diáspora negra (Munanga, 2009, p. 44-45). O movimento chamado de negritude se refere à personalidade negra, à consciência racial, social, histórica e ético-política negra sobre si que tenta voltar às suas origens (Munanga, 51-56).		
Ser	Equivale à autoafirmação do Ser. Representada pelo brancos, possuidores de branquidade e pertencentes à branquidade. Branquidade seria o modelo ideal identitário a partir das ideias de branqueamento, mas também seria um modelo de humanidade silencioso, assimilado de fora para dentro, um valor intrínseco da humanidade dos brancos, um passaporte social que lhes confere poder e privilégios (Amador de Deus, 2019, p. 115-116).	Efeito do duplo nó resultante da ideologia do branqueamento (1890-1930), que negava a identidade brasileira de maioria negra, promovendo a partir daí políticas para viabilizar a grande imigração europeia (Gonzalez, 2020, p. 168-169).	Originalmente a categoria analítica do Ser ³¹ é utilizada para se referir às pessoas brancas, participantes da hegemonia racial branca, a branquidade, mas aqui nesta pesquisa o termo também será usado para falar das pessoas negras quando usam seus corpos para expressarem suas identidades e se autoafirmarem na sua negritude, num processo de autoconsciência, travando embate com seus opressores, performando um corpo criador de outros enunciados muito além dos negativos, onde as vozes subalternas podem ecoar e anunciar a emancipação do corpo que visa alcançar o estatuto de Ser (Carneiro, 2023, p. 23).

³¹ As expressões Ser, não ser, ser e Outro aparecem no livro de Sueli Carneiro *Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser* em diferentes grafias, variando em algumas delas a letra inicial em maiúsculo ou minúsculo. Conforme fui avançando a leitura percebi que Sueli ao se referir à branquidade utilizava a expressão Ser, com s maiúsculo; quando se referia ao negro como outro negado na sua humanidade ela utilizava a palavra Outro, com o maiúsculo. Em primeira análise, me parece que é a divisão ontológica de afirmação ou negação do ser e sua pertença de grupo social que determinará a grafia maiúscula dessas palavras. Já as expressões ser e não ser em minúsculo, acredito que a autora as usa quando está se referindo à categorias analíticas em abstrato, universalistas, e por isso as coloca em minúsculo. Tais variações gráficas são verificáveis, por exemplo, nas páginas 13 e 29. Decidi reproduzir o mesmo critério gráfico dessas palavras nesta dissertação, a despeito de ainda não ter certeza dos critérios que motivaram a autora (Carneiro, 2023, p. 13, 29).

Duplo nó	Equivale ao binômio autonegação e autoafirmação (Amador de Deus, 2019, p. 124).	Resultando da combinação das ideologias da democracia racial e do branqueamento, os quais definem a identidade negra no contexto social brasileiro, produzindo um duplo nó, que nega e afirma algo ao mesmo tempo ao sujeito para impossibilitar a decisão de seus alvos e perpetuar uma contradição estratégica para o controle social sobre os negros (Gonzalez, 2020, p. 169, 207).	Equivale a divisão ontológica ambígua que é instaurada sobre o sujeito negro pelo dispositivo da racialidade, em que afirma o Ser das pessoas brancas e nega o Ser das pessoas negras, ou seja, a humanidade dos brancos depende da negação da humanidade dos negros, chamados de Outros (Carneiro, 2023, p. 13).
Duplo ajustamento	Equivale às resistências realizadas pelas performances rituais de caráter coletivo: Os negros em diáspora africana no Brasil colonial e da colonialidade desenvolveram e seguem desenvolvendo performances a partir do próprio olhar que percebe e sente a voz de um corpo que se expressa em movimento, de um corpo que fala através de um esquema histórico racial que lhe marca a carne e é manifesto em interação com outros objetos e seres, um corpo que dança, que gesticula, que se expressa em comportamentos, padrões sociais e culturais, mitos e tradições orais trazidos consigo em suas memórias vivas procedentes de África (Amador de Deus, 2019, p. 125).	Os africanos e seus descendentes, para resguardarem as manifestações socioculturais provenientes da África e também protegerem as reelaboradas no novo território em diáspora, sob um sistema escravista violento, realizavam um duplo ajustamento entre a interdição colonial racista e a criação diante dessa resistência: de um lado, os escravizados forjavam uma nova identidade para conseguirem obedecer ao modelo dominante colonial e, de outro, vivenciavam formas de vida criadas por sua própria comunidade, preservando assim a sua identidade diante do que era possível (Gonzalez, 2024, p. 36).	Equivale às resistências políticas e coletivas como a da Escrita de si (que só se concretiza no cuidado o outro).
Interdições	Quando trata da naturalização da desigualdade de cor, que é preta, parda, negra, revela interdições como a pobreza. Destaca que um dos impedimentos que barram a mobilidade social ascendente dos negros é um impedimento de ordem ideológica, o mito da democracia racial, que prejudicou a formação da identidade coletiva dos negros	A denegação ³² da ladino-amefricanidade dos brasileiros é um tipo de interdição à identidade afro-brasileira advinda da ordem do discurso contraditório propositalmente. A negação seria promovida pelo racismo “à brasileira”, onde se nega justamente aquilo ao qual se está vinculado: ao mesmo	Prática divisora de efeitos ontológicos; o Imobilismo do Outro; Interdições de pessoas negras classificadas em assassinato intelectual, na negação do ser, na criação do monstro, na criação de indivíduos a serem corrigidos e do assassinato moral, político e direitos

³² Denegação é uma categoria freudiana que Lélia Gonzalez usa para interpretar o que ela chama de “as artimanhas do racismo” no Brasil, a qual significa “um processo pelo qual o indivíduo, embora formulando um de seus desejos, pensamentos ou sentimentos, até aí recalcado, continua a defender-se dele, negando que lhe pertença” (Laplanche e Pontalis, 2001, p. 293-295).

	(Amador de Deus, 2019, p. 148).	tempo que a pertença identitária do povo brasileiro entre brancos, pretos, pardos, indígenas, amarelos e todos que aqui vivem e foram forjados nesta cultura nega sua negritude (seja pelos apagamentos históricos seja pela autonegação), simultaneamente afirma-se que o Brasil é um país com racismo mas sem racistas, o que Florestan Fernandes chamou de “preconceito de ter preconceito” (Amador de Deus, 2019, p. 145; Gonzalez, 2020, p. 239).	(Carneiro, 2023, p. 14, 28-29);
Cuidado de si (coletivo)	Por meio das performances rituais, da construção de uma identidade política coletiva negra.	Conceito equivalente é o de cultural popular brasileira é um modo de cuidado do coletivo.	Inscrito no dinamismo do Ser, o cuidado de si coletivo possibilita a construção de sujeitos coletivos libertos dos processos de subjugação e subalternização, fundados numa ética renovada, com modos de subjetivação e de moral social; o cuidado de si é o cuidado do outro, na busca coletiva por emancipação (Carneiro, 2023, p. 28-29).
Mito da democracia racial	A democracia racial que se supôs existir no Brasil, planejada cuidadosamente pelas elites brancas e arraigada no imaginário social, foi um dos poderosos mecanismos de dominação ideológica já produzidos no mundo, inclusive com o auxílio de eminentes cientistas sociais no chamado racismo científico do século XIX. Por volta do fim do século XVIII (por volta de 1790), o abolicionismo avançava no mesmo passo que teorias racistas eram desenvolvidas, fíncadas nu suposto raciocínio científico que tentava entender as raças por meio da ciência para perpetuar a escravidão como algo adequado já que naturalizaram a ideia de povos negros por natureza adequados à servidão. A partir daí, características biológicas determinam (numa relação intrínseca e determinista) as	Atua em nível público e oficial para promover políticas racistas (Gonzalez, 2020, p. 169).	A grande narrativa que desnuda a existência de um acordo de aceitação do discurso com todas as suas decorrências; é o discurso que molda as relações raciais no Brasil, com uma função estratégica de apaziguador das tensões étnico-raciais; possui um caráter desagregador em nossa tradição cultural ao se admitir o racismo e o preconceito racial como realidades, e ao alegar ingenuidade em achar usual poder admitir a existência do racismo no país, rompendo o pacto de silêncio vigente de ignorá-lo e negá-lo; pretenso indicativo de tolerância racial; omite o estupro colonial praticado pelo

	características morais, psicológicas, intelectuais e culturais (num nítido embate entre natureza inquestionável e cultura construída, entre essencialismo e construtivismo) A linha hierárquica de cor era importante para interditar a humanidade dos africanos e seus descendentes escravizados. Brancura e branquidade significava superioridade e negritude inferioridade (transformados nos “outros”) (Amador de Deus, 2020, p. 85-86).		colonizador branco contra mulheres negras e indígenas (Carneiro, 2023, p. 50-52);
Ideologia do branqueamento	Havia um projeto de extermínio da população negra via miscigenação que visava eliminar os negros e embranquecer a população brasileira a partir dos anos 1930. O pressuposto é de superioridade branca inata (mais uma vez, naturalizada para não ser questionada). Por esta razão que aconteceu o projeto imigrantista europeu no Brasil, que foi trazido ao país sob financiamentos públicos e privados para cumprir essa missão e substituir os escravizados nas lavouras de café. Esse ideal de branqueamento provoca uma autonegação de si próprio que lhe impede de elaborar o próprio esquema corporal, conhecendo seu corpo pela negação já que nunca ingressa na esfera de humanidade já que não é branco (supostamente superior) (Amador de Deus, 2019, p. 88-89).	O branqueamento, num aspecto cultural, tenta ensinar que a cultura europeia é superior em detrimento da contribuição histórica africana para a construção da herança sociocultural brasileira (Gonzalez, 2020, p. 68); Define os afro-brasileiros no nível privado, na dimensão consciente (negros reproduzindo um discurso racista de imagem negativa dos negros proferido pelos brancos) e inconsciente (papéis atribuídos a um homem ou mulher negros em razão da raça) (Gonzalez, 2020, p. 169).	O ideal do branqueamento não está abandonado; é imposto ao imaginário social pela cultura dominante através da exibição permanente de seus símbolos, que expressam os seus sucessos materiais e simbólicos como demonstração de superioridade “natural”, cotejados sistematicamente com os símbolos de estigmatização da negritude – seu contraponto necessário; a loirização é uma etapa superior do “embranquecimento” (Carneiro, 2023, p. 54).

Infográfico 1 - Linha do tempo histórica e legislativa resumida da questão racial no Brasil

1850

- **Lei n. 581/1850 – Lei Eusébio de Queiroz (Federal):** Proibiu a entrada de escravos africanos, impedindo que navios negreiros procedentes da África atracassem no Brasil, pondo um fim formal ao tráfico de escravos. No entanto, o tráfico clandestino continuou.
- **Lei n. 601/1850 – Lei de Terras (Federal):** Regulou a propriedade privada no Brasil, definindo que o acesso à terra só seria possível mediante compra, o que gerou uma concentração fundiária expressiva, excluindo negros livres e pobres.

1871

- **Lei n. 2.040/1871 - Lei do Ventre Livre (Federal):** Concedeu liberdade aos filhos de escravizados nascidos a partir da sua promulgação, devendo viver no cativeiro até os 8 anos de idade.

1885

- **Lei n. 3.270/1885 - Lei dos Sexagenários (Lei Saraiva-Cotegipe) (Federal):** Concedia a liberdade aos escravizados com sessenta anos de idade ou mais, mas a expectativa de vida dos escravizados era em torno de 21 anos, tornando essa lei praticamente ineficaz.

1888

- **Lei n. 3.353/1888 - Lei Áurea (Federal):** Libertou formalmente os escravizados, mas sem medidas complementares como reforma agrária ou acesso à educação.

1890

- **Código Penal, Art. 402 – Lei da Vadiagem (Federal):** Criminalizou a prática da capoeira, associando-a à vadiagem e punindo principalmente homens negros.

1945

- **Decreto Lei n. 7.967/1945, Art. 2º – Lei da grande imigração (Federal):** Refletiu a política do Estado brasileiro de branqueamento da população através da imigração europeia.

1988

- **Constituição Federal/1988 (Federal):** Estabeleceu o racismo como crime inafiançável e imprescritível e reconheceu o direito de propriedade coletiva das terras quilombolas.
- **Lei n. 7.768/1988 (Federal):** Autorizou a constituição da Fundação Cultural dos Palmares.

1989

- **Lei n. 7.716/1989 – Lei do Crime Racial (Federal):** Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor.

1997

- **Lei n. 7.843/1997 (Municipal - Belém/PA):** Veda qualquer forma de discriminação no acesso aos elevadores em Belém/Pará.

2010

- **Lei n. 12.288/2010 – Estatuto da Igualdade Racial (Federal):** Estabeleceu políticas de promoção da igualdade racial e combate à discriminação.

2012

- **Lei n. 12.711/2012 – Lei de cotas raciais (Federal):** Estabelece cotas para o ingresso de candidatos nas Universidades Federais e nos Institutos Federais.

2014

- **Lei n. 12.990/2014 (Federal):** Reserva aos negros 20% das vagas oferecidas nos concursos públicos no âmbito da administração pública federal.

2022

- **Lei n. 9869/2022 (Municipal - Belém/PA):** Ampliou a proteção contra discriminação no acesso a elevadores para incluir também outros lugares, aplicando-se ao município de Belém/PA.

2023

- **Lei n. 14.532/2023 – Injúria Racial incluída na Lei de Crimes Raciais (Federal):** Equiparou a injúria racial ao crime de racismo, trazendo punições mais severas.

4.4 Conclusões da pesquisa

Nos últimos tempos, o corpo e suas implicações têm sido motivo de muitos estudos e discussões. Escrever e reescrever sobre a higiene, a beleza, a obesidade, a epiderme, a presença e o significado do corpo tem sido o foco de inúmeros pesquisadores, artistas, antropólogos, sociólogos, profissionais da saúde, juristas e historiadores. Não obstante, o corpo negro em sua historicidade, é pouco levado em consideração pelos estudiosos (Amador de Deus, 2020, p. 47). A falta de conceitos acerca do corpo negro mais bem estabelecidos numa sociedade hierárquica socialmente como a brasileira, gera um déficit democrático de efetivação do princípio constitucional da igualdade, já que estes sujeitos marcados pela raça social são vistos como não

seres, como Outros, que estão fora da democracia, que gozam de uma cidadania precarizada, alijados da nação, sendo alvos de discriminações raciais e racismo cotidiano. Este panorama de desigualdade racial em diversas esferas da sociedade impede que de fato o mito da democracia racial e o seu companheiro inseparável, o branqueamento, sejam extirpados da sociedade.

Essa sucessão de distribuição desigual de direitos e bens sociais entre a população negra carrega simbólica e materialmente significados que revelam um desinteresse epistemológico sintomático, em razão do reflexo da ausência dos corpos negros nos espaços de poder motivada pelo racismo, marcados pela geografia e divisão racial do espaço, inclusive no espaço acadêmico, que prescreverá dentro desses lugares racializados como devem ocorrer as interações sociais entre brancos e brancos e entre brancos e não brancos (Mills, 2023, p. 92), sem nunca mencionar diretamente qual os significados estão sendo usados para o corpo negro, deixando esta informação implícita.

Em regra, pesquisadores dos estudos raciais escrevem para denunciar as violências sofridas historicamente pelo povo negro, sendo a interpretação e a pesquisa acerca do corpo negro feita a partir do significado de um corpo fonte de extrativismo para a exploração, um corpo pilhagem de violências sofridas e um corpo desumanizado. Geralmente quem conceituará os corpos negros como resistência e criação serão os autores e pesquisadores negros que, identitariamente também sofrem na carne o apagamento múltiplo, incluindo o epistemológico. Eu como uma pesquisadora branca assumi há alguns anos o compromisso ético e político de compor a luta antirracista e a faço eminentemente no campo epistemológico, pautando em minhas pesquisas o tema da racialidade a despeito de não ser um tema que me atravessa identitariamente para o meu prejuízo, muito pelo contrário.

Ocorre que não pesquiso movida por princípios oportunistas ou falsas neutralidades que perpetuem injustiça racial e, por isso a razão da escolha dessa problemática de pesquisa: considerando que o marcador social de raça é fundamental para compreender o Brasil, as dinâmicas da sociedade e das instituições, bem como os estudos sobre o corpo são importantes para se efetivar um estado de Direito que promova justiça racial. A luta antirracista é, sobretudo, uma luta que a branquidade toda também deve assumir em busca de uma real democracia racial no país. Tentei fazer um recorte teórico que explicasse pelo menos parte da complexidade que envolve séculos de história do Brasil e das relações entre africanos e afro-brasileiros, desterrados e vítimas da ideologia racista, com o homem branco europeu colonizador, em relações raciais tensas (Amador de Deus, 2019, p. 27). Tenho tentado fazer minha parte nesse sentido.

As três obras das autoras estudadas apontam alguns caminhos emancipatórios via resistência criativa para a recuperação dessa identidade coletiva negra para que, ao fim, se crie as melhores condições para a conquista de direitos para o povo negro. Para todas autoras selecionadas como fonte primária da bibliografia desta pesquisa – Zélia Amador de Deus, Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro, a identidade coletiva negra pode ser alcançada por ações políticas e estratégicas coletivas do movimento negro em busca de liberdade e igualdade (Carneiro, 2023, p. 59), via integralização e reinterpretação de formas concretas de expressões culturais afro-brasileiras (portanto, negras) como festas populares, seus rituais performáticos, valores, saberes e *ethos*, unificando atores e elementos semelhantes numa perspectiva mais ampla (Amador de Deus, 2019, p. 140-142, 162-163; Gonzalez, 2020, p. 72).

Quanto às resistências criativas, Lélia Gonzalez formula a categoria analítica do duplo ajustamento, na qual descreve um mecanismo ambíguo no comportamento dos escravizados no período colonial e que estendo aos afro-brasileiros hodiernamente: para sobrevivem, se adequavam aos mandos do poder colonial e também criavam novas formas de vida e novas identidades sociais e culturais coletivas, preservando e renovando seus valores e práticas culturais, como as presentes em várias festas populares no Brasil (Gonzalez, 2024, p. 36). Hoje, por exemplo, assim o faz o movimento negro e seus coletivos para avançarem na luta por igualdade, cidadania e direitos: o caso das cotas raciais é um bom exemplo, em que as lideranças do movimento negro precisaram de muita negociação e ajustamento com o poder para que as cotas raciais se tornasse uma lei e virasse uma realidade no país.

Ainda sobre o corpo negro, Zélia Amador de Deus afirma o corpo negro numa nova dimensão significativa que une ética e estética, representada pela performance ritual e manifestações culturais populares brasileiras como as festas, o quilombismo, etc. capazes de criar e improvisar rituais, mitos e tradições orais que buscam uma tentativa de recuperação de si, de autoafirmação enquanto povo e uma sedimentação de ações coletivas de resistência, capazes de abalar o regime e forçar negociações (Amador de Deus, 2019, p. 126-128). Já Sueli Carneiro elaborou o conceito de cuidado de si coletivo, sendo aquele que renova a ética dos modos de subjetivação e da moral social da negritude antes subalternizadas, mas agora construtores de sujeitos negros coletivos libertos dos processos de subjugação e subalternização, num verdadeiro cuidado do outro em busca de uma emancipação coletiva (Carneiro, 2023, p. 337-338).

Ainda no campo das resistências criativas, Zélia Amador de Deus, Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro trazem nesse sentido o exemplo dos Quilombos como instrumento e testemunho de resistência que sobreviveu à invisibilidade da narrativa da nação brasileira que os excluiu da

História oficial, tendo sido resgatados desta invisibilidade de modo mais evidente na Constituição de 1988, fruto da ação do movimento negro (Amador de Deus, 2019, p. 144; Carneiro, 2023, p. 168). O Quilombo de Palmares e a figura de Zumbi são os símbolos reais dessa possibilidade de construção de uma verdadeira democracia, harmonia e equidade racial no Brasil, onde a identidade negra coletiva seja reinventada e possa ser incluída na ideia de nação e de cultura nacionais, saindo da subalternidade, reafirmando o compromisso revolucionário da face de Zumbi, de uma arguta consciência de filiação e pertencimento (Amador de Deus, 2019, p. 166, 158-160; Gonzalez, 2020, p. 51, 200; Carneiro, 2023, p. 168, 143).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O corpo negro contemporâneo carrega em si um esquema histórico racial que vai construindo e moldando suas formas e identidades enquanto marcas indissociáveis de seus seres, individuais e coletivos. A experiência com a corporeidade e com a negritude na diáspora dos africanos no período colonial no Brasil foi terrivelmente atravessada pela escravização, pela destituição da humanidade e pela redução à condição de mercadorias e de coisas pertencentes aos proprietários colonizadores, os senhores brancos europeus, herança maldita que ainda é verificável dadas as condições de subalternização contemporâneas que vive o povo negro nos dias atuais e que é, mesmo que com máscaras renovadas do racismo contemporâneo, tributária do regime colonial.

Acontece que essa visão canônica do pensamento social brasileiro acerca do processo de formação e da dinâmica das relações raciais no Brasil não é unívoca: Zélia Amador de Deus, Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro nos demonstram esse contraponto de uma perspectiva social histórica a partir do povo negro, de não passividade dos africanos e seus descendentes diante do poder colonial escravista e do Estado brasileiro que queria lhes extinguir a humanidade, a razão e a vida por meio dos seus corpos. As autoras teorizam por caminhos opostos à visão de Gilberto Freyre em “Casa Grande & Senzala”, de Sérgio Buarque de Holanda em “Raízes do Brasil” e de Caio Prado Júnior em “Formação do Brasil Contemporâneo”, elas denunciam a violência constituinte das relações raciais hierarquizadas no Brasil, perpetradoras de desigualdades sociais latentes, questionando a ideia de democracia racial, de tolerância e de harmonia entre as três raças que formariam a nação brasileira, teses que esses autores defendiam. O contexto era de uma miscigenação como política de Estado violenta fundada na ideologia do branqueamento, viabilizada pela grande imigração europeia de brancos (1890-1930). Com o insucesso da missão de embranquecer o país (sobretudo nas regiões Norte e Nordeste) (Amador de Deus, 2019, p. 70), foi criado o mito da democracia racial, chamado de mito pelo movimento negro e pelos pesquisadores a partir dos anos 1950, ao verificarem a partir do Projeto Unesco que ambas as ideologias não refletiam o que informavam, escamoteavam sua natureza de ideologia racista que dava suporte para a supremacia branca prevalecer sem alardes, numa certeza tácita e silenciosa da suposta superioridade branca. Só não contavam com a capacidade de resistência do povo negro que, coletivamente, segue vivo e aquilombado, lutando politicamente por direitos, reparação histórica e efetivação de uma democracia brasileira para todos (Carneiro, 2023, p. 59).

Essas três autoras trabalharam em suas teorias e militância para descentralizar a hegemonia eurocêntrica e masculina na produção do conhecimento. Elas nos informam que a formação sociocultural brasileira tem base nas matrizes dos povos africanos, indígenas e europeus que, em um complexo processo de interinfluências, resgate e reelaboração da memória, combate os esquecimentos e silenciamentos históricos e releituras dessas culturas em conjunto, produziram algo de peculiar, de diferente em cada uma delas. Infelizmente, os povos escravizados como foram os africanos e indígenas no Brasil, foram e seguem sendo perseguidos em suas culturas, reprimidas pelo poder opressor a ponto de serem recalcadas no sentido psicanalítico freudiano de desalojamento: o processo de folclorização é uma reencenação do racismo que muda de máscara, mas que segue agindo para classificar, hierarquizar e excluir culturas não europeias como “populares ou folclóricas”, num sentido depreciativo, de menor valor, justamente pela sua origem, por serem afro e indígenas. Essas trocas, fusões e ressignificações da cultura africana e indígena estão em constante ameaça de serem apagadas e esquecidas da formação social e cultural brasileira: há um destaque e protagonismo da população negra, em especial das mulheres, na transmissão da cultura como lugar de observação e de disputa por identidade. Inegavelmente a cultura brasileira é marcada por sua africanidade, tendo também o escravizado africano impresso suas marcas na cultura do dominador. Escreveu Lélia “Se a gente detém o olhar em determinados aspectos da chamada cultura brasileira, a gente saca que, em suas manifestações mais ou menos conscientes, ela oculta, revelando, as marcas da africanidade que a constituem” (Gonzalez, 2024, p. 30).

Como síntese da minha pesquisa, elaborei um quadro teórico-conceitual que objetiva auxiliar meus leitores e também os agentes do Direito a objetivamente encontrarem conceitos-chave para o enfrentamento do racismo. Nele consta a explicação do porquê que alguns modos de resistência e luta criadora da negritude brasileira conseguem afirmar a identidade do povo negro e a recoloca na sociedade numa posição mais positiva de si, individual e coletivamente, em um status cultural e material melhor posicionado, tanto no imaginário quanto nas práticas sociais, que podem ser alcançados por meio da performance ritual do abolicionismo negro em Zélia Amador de Deus, pela amefricanidade e pelas festas populares brasileiras em Lélia Gonzalez e pelo cuidado de si coletivo carneiriano, que é o cuidado do outro em Sueli Carneiro. Todos estes caminhos são vias possíveis de construção de mudanças sociais e coletivas eficazes para o combate às desigualdades e à supressão de direitos do povo negro no Brasil contemporâneo.

Não se apagam memórias, não se eliminam culturas senão ao preço da destruição física (e em outras dimensões alienantes também) daqueles que são seus portadores. A cultura é

entendida como o processo que permite ao ser humano compreender sua experiência do mundo e conferir sentido à existência (Amador de Deus, 2019, p. 24). A cultura e a identidade racial estão intimamente ligadas na formação do sujeito e do seu grupo de pertencimento identitário. Ambas prescrevem a forma como agentes jurídicos, de instituições públicas e privadas, interpretam e tratam grupos raciais subalternizados histórica e presentemente (como os negros) e também interfere na forma como esses grupos se percebem e constroem suas identidades individuais e coletivas. Essa construção e interação do poder com as culturas e identidades individuais e coletivas dos afro-brasileiros se refletirá na ainda insistente posição inferiorizada que eles ocupam dentro da hierarquia social orientada pela raça, quase que uma posição de imobilismo social. Assim, o racismo enquanto sistema de opressão só poderá ser efetivamente combatido por meio da luta coletiva e política.

Assim, os caminhos epistemológicos pelos quais se faz a interpretação jurídica do conceito de igualdade a qual, ao não conseguir identificar e coibir práticas racistas multiníveis na sociedade, contribuirá em reproduzir o racismo contemporâneo e os sistemas de dominação, falhará na garantia de direitos e perpetuará desigualdades, exclusões sociais e raciais contra o povo negro, reiterando o significado negativo atribuído historicamente ao corpo negro. Portanto, fortalecer as identidades sociais e políticas da negritude, reforçando a acepção positiva do corpo negro, por meio de ações afirmativas, do respeito às festas populares do Brasil, eminentemente originárias da cultura africana, fortalece a democracia brasileira e o Estado de Direito, comprometidos com a promoção da diversidade e pluralidade de existências para a efetivação de uma justiça, equidade e democracia racial brasileiras.

REFERÊNCIAS

AMADOR DE DEUS, Zélia. **Ananse tecendo teias na diáspora**: uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e dos herdeiros de Ananse. Belém: Secult/PA, 2019.

AMADOR DE DEUS, Zélia. A persistência dos Herdeiros de Ananse. *In*: SENA, José (org.) **Raça e Amazonidades** - Revista África e Africanidades. 36ª ed., ano XVI, v. 46, p. 15-28, maio. 2023. Disponível em: <https://africaeaficanidades.com.br/documentos/Dossie_Ra%C3%A7a_e_Amazonidades.pdf>. Acesso em: 27 dez. 2024.

AMADOR DE DEUS, Zélia. **Caminhos trilhados na luta antirracista**. Coleção Cultura Negra e Identidades, 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
Anna Muylaert. **Que horas ela volta?** (filme). São Paulo, Brasil, 2015. ANGIOLILLO, Francesca.

ARRETCHE, Marta. **Trajetórias da desigualdade: como o Brasil mudou nos últimos 50 anos**. v. 1. 2015. São Paulo: Editora da Unesp, 2015. 489 p.

BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. **Estudos Feministas**. Rio de Janeiro, IFCS/UERJ e PPCIS/UERJ, v.3, n.2, p. 458-478.1995.

BARTLETT, Katharine T. Feminist Legal Methods. **Harvard Law Review**, v. 103, n. 4, p. 829-888, 1990.

BATISDE, Roger. **As Américas negras**: as civilizações africanas no novo mundo. Trad. Eduardo de Oliveira e Oliveira. São Paulo: Difel, Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

BETHELL, Leslie. **História da América Latina de 1870 a 1930**. v. 5. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (Pnad Contínua)**. Rio de Janeiro: IBGE, 2021.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). **Censo 2022: pela primeira vez, desde 1991, a maior parte da população do Brasil se declara parda**. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/38719-censo-2022-pela-primeira-vez-desde-1991-a-maior-parte-da-populacao-do-brasil-se-declara-parda>. Acesso em: 20 jan. 2025.

BRASIL. **Decreto-lei nº 2.848/1940**. Código Penal. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848.htm>. Acesso em: 02 dez. 2024.

BRASIL. **Decreto-lei nº 3.688/1941**. Lei de Contravenções Penais. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del3688.htm>. Acesso em: 02 dez. 2024.

BRASIL. **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: Presidência da República, [2020]. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 02 dez. 2024.

BRASIL. **Lei nº 7.668/1988**. Autoriza o Poder Executivo a constituir a Fundação Cultural Palmares. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7668.htm>. Acesso em: 02 dez. 2024.

BRASIL. **Lei nº 7.716/ 1989**. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou cor. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7716.htm#:~:text=Impedir%20o%20acesso%20%C3%A0s%20entradas,de%20um%20a%20tr%C3%AAs%20anos.>. Acesso em: 02 dez. 2024.

BRASIL. **Lei nº 10.639/ 2003**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira, e dá outras providências. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm>. Acesso em: 02 dez. 2024.

BRASIL. **Lei 12.288/2010**. Institui o Estatuto da Igualdade Racial. Brasília, DF: Presidência da República, 2010. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm>. Acesso em: 04 dez. 2024.

BRASIL. **Lei nº 12.711/2012**. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: . Acesso em: 04 dez. 2024.

BRASIL. **Lei nº 12.990/2014**. Reserva aos negros 20% (vinte por cento) das vagas oferecidas nos concursos públicos no âmbito da administração pública federal, das autarquias, das fundações públicas, das empresas públicas e das sociedades de economia mista controladas pela União. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm>. Acesso em: 04 dez. 2024.

BRASIL. **Projeto de lei nº1.212/2021**. Revoga o art. 59 do Decreto-Lei nº 3.688, de 3 de outubro de 1941 – Lei de Contravenções Penais. Brasília, DF: Senado Federal. Disponível em: <<https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/147947#:~:text=Explica%C3%A7%C3%A3o%20da%20Ementa%3A%20Revoga%20a,pr%C3%B3pria%20subsist%C3%Aancia%20mediante%20ocupa%C3%A7%C3%A3o%20il%C3%ADcita%22.>>. Acesso em: 04 dez. 2024.

BRASIL. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. **Desigualdade Racial no Brasil: evolução das condições de vida na década de 90**. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA). Rio de Janeiro. 2001. Disponível em: <https://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/1968/1/TD_807.pdf>. Acesso em: 02 out. 2024.

BUENO, Winnie. **Imagens de controle**: um conceito do pensamento de Patricia Hill Collins. São Paulo: Zouk, 2020.

CALLIGARIS, Contardo. Notas sobre os desafios para o Brasil. *In*: Seminário Internacional Multiculturalismo e Racismo: o papel da ação afirmativa nos estados democráticos contemporâneos, 1., 1997, Brasília. **Anais [...]**. Brasília: Ministério da Justiça; Secretaria Nacional dos Direitos Humanos, 1997. p. 243-244.

CARDOSO, Fernando Henrique. “Entrevista”. *In*: POMPEU, Roberto Toledo de. **O presidente segundo o sociólogo, a nódoa da escravidão**. São Paulo: Companhia da Letras, 1998.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**: a construção do outro como não ser como fundamento do ser. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos Avançados**. São Paulo, v. 17, n. 49, set. 2003, p. 117-133.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CARNEIRO, Sueli. **Lélia Gonzalez: um retrato**. 1.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2024.

CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida da Silva (org.). **Psicologia social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2002.

CARRANCA, Adriana. **Djamila Ribeiro explica o conceito de lugar de fala** | Corte Lugar de Escuta #01. YouTube, 18 jan. 2024. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_F78jPIYGAY. Acesso em: 07 jan. 2025.

CASHMORE, Ellis. **Dicionário de relações étnicas e raciais**. Trad. Dinah Kleve. São Paulo: Summus, 2000.

CHAUI, Marilena. **Repressão sexual, essa nossa (des)conhecida**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

COGGIOLA, O. Ciências Humanas: o que são, para que servem, **Intelligere, Revista de História Intelectual**, n. 9, pp. 14-38. 2020. Disponível em: file:///Users/helenamutran/Downloads/Ci%C3%A7ncias+Humanas_+o+que+s%C3%A3o,+p+ara+que+servem.pdf. Acesso em: 10. jan. 2025.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: Boitempo, 2019.

COTTERRELL, Roger. Social Theory and Legal Theory: Contemporary Interactions. **Annual Review of Law and Social Science**, v. 17, n. 1, p. 15-29, 2021.

COTTERRELL, Roger. Why Must Legal Ideas Be Interpreted Sociologically? **Journal of Law and Society**, v. 25, n. 2, p. 171-192, 1998.

DELGADO, Richard; STEFANCIC, Jean. **Teoria crítica da raça: uma introdução**. trad. Diógenes Moura Breda; prefácio Adilson Moreira. 1 ed. São Paulo: Editora Contracorrente, 2021.

DIAS, Lucimar Rosa; PASSOS, Mailsa Carla Pinto; RODRIGUES, Tatiane Cosentino. “**Sou mais ativista, militante da área do que propriamente pesquisadora em educação**”: Zélia Amador de Deus e educação antirracista. *Revista Teias*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 62, p. 383-390, jul. 2020. Disponível em <http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1982-03052020000500383&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 07 jul. 2024. Epub 09-Fev-2022. <https://doi.org/10.12957/teias.%y.54396>.

DIEESE. **Apesar dos avanços, desigualdade racial de rendimentos persiste**: Boletim Especial do DIEESE 20 de novembro de 2024 – Dia da Consciência Negra - dados do 2º trimestre de 2024. São Paulo. 2024. Disponível em: <https://www.dieese.org.br/boletimespecial/2024/conscienciaNegra.pdf>. Acesso em: 28 jan. 2025.

DIEESE. **Trabalho doméstico no Brasil**: IBGE - Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (Pnad Contínua) - dados do 4º trimestre de 2019 e de 2021. São Paulo. 2022. Disponível em: <https://www.dieese.org.br/infografico/2022/trabalhoDomestico.html>. Acesso em: 18 abr. 2023.

DIMAGGIO, Paul J. Comments on “What Theory is Not”. *In: Administrative Science Quarterly*, v. 40, n. 3, p. 391, 1995.

DU BOIS, W. E. B. **Black Reconstruction in America**. New York, Harcourt Brace, 1935.

FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Sebastiao Nascimento e colaboração de Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FANON, Franz. **Os condenados da Terra**. Trad. Ligia Fonseca Ferreira, Regina Salgado Campos. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FAUSTINO, Deivison Mendes. Frantz Fanon e a mental brasileira diante do racismo. *In: Direitos humanos, saúde mental e racismo: diálogos à luz do pensamento de Frantz Fanon*. (org.) Patrícia Carlos Magno, Rachel Gouveia Passos. Rio de Janeiro: Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro, 2020. 272 p.

FERNANDES, Florestan. **A integração dos negros na sociedade de classes**. v. 1, 3. ed. São Paulo: Ática, 1978.

FERNANDES, Florestan. **A integração dos negros na sociedade de classes**. v. 1, 5. ed. São Paulo: Globo, 2008.

FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS (FGV). **Centro de Justiça Racial e Direito**. São Paulo. 2020. Disponível em: <<https://direitosp.fgv.br/centros-de-pesquisa/centro-justica-racial-direito>>. Acesso em: 02 fev. 2025.

FLORENTINO, Manolo. **Em Costas Negras**: uma história do tráfico entre a África e o Rio de Janeiro. Séculos XVIII e XIX. São Paulo: Companhia das Letras. 1997. p.41.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Os anormais**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FRATESCHI, Yara. A filosofia prática de Sueli Carneiro. Posfácio. *In*: CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**: a construção do outro como não ser como fundamento do ser. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2023. p. 373-387.

FREYRE, Gilberto. 1933. **Casa grande & senzala**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.

GABLER, Louise. **Legislação abolicionista no Império**. [Rio de Janeiro]: Ministério da Gestão e da Inovação em Serviços Públicos – Arquivo Nacional, 26 abril. 2024. Disponível em: https://www.gov.br/arquivonacional/pt-br/sites_eventos/sites-tematicos-1/brasil-oitocentista/temas-oitocentistas/legislacao-abolicionista-no-imperio . Acesso em: 16 jan. 2025.

GERHARDT, Tatiana Engel. SILVEIRA, Denise Tolfo. **Métodos de pesquisa**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**. Rio de Janeiro: 34, UCAM (Centro de Estudos Afro-Asiáticos), 2002.

GOES, Fernanda Lira. **Atlas das periferias no Brasil**: aspectos raciais de infraestrutura nos aglomerados subnormais. Rio de Janeiro: IPEA, 2021.

GOMES, Rodrigo Portela. Cultura jurídica e diáspora negra: diálogos entre Direito e Relações Raciais e a Teoria Crítica da Raça. *In*: **Direito e Práxis**, v. 12, n. 2, 2021, p. 1203-1241.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. 37. ed. Rio de Janeiro: Record, 2024.

GONZALEZ, Lélia. **Festas populares no Brasil**. Prefácio Raquel Barreto; prólogo Leci Brandão; posfácio Leda Maria Martins. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2024.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Org. Flavia Rios, Márcia Lima. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *In*: **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984, p. 223-244.

GUIMARÃES, Sandra Suely Moreira Lurine; VERBICARO, Loiane Prado. *In: Mulheres negras e o mercado de trabalho em tempos de pandemia no Brasil. Rede Mulheres filósofas (Texto 12); Blog da Revista Direito, Estado e Sociedade (Puc-Rio); Boletim nº 10 da ANPOCS. Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais. 2020.*

HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. *In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (org). Pensamento Feminista: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 95-118.*

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? *In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103-133.*

HASENBALG, Carlos A. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil.** Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HOOKS, Bell. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra.** Trad. de Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

HUNTER, Rosemary C.; MCGLYNN, Clare; RACKLEY, Erika; *et al.* **Feminist judgments: from theory to practice.** Oxford: Hart, 2010.

KENNEDY, David W. Critical Theory, Structuralism and Contemporary Legal Scholarship, **New England Law Review**, p. 209-289. 1986.

KERSTENETZKY, Celia Lessa. Redistribuição no Brasil no século XXI. *In: ARRETCHE, Marta; MARQUES, Eduardo; FARIA, Carlos Aurélio Pimenta de (orgs.). As políticas da política: desigualdades e inclusão nos governos do PSDB e do PT. São Paulo: UNESP, 2019.*

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação.** Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulário da psicanálise.** Direção de Daniel Lagache. Trad. Pedro Tamen. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LIST, Christian; VALENTINI, Laura. The methodology of political theory, *In: CAPPELEN, H.; GENDLER, T.; HAWTHORNE, J. The Oxford Handbook of Philosophical Methodology.* Oxford: Oxford University Press, 2016.

LIMA, Karoline Silva. Raízes como palavras diretamente emprestadas: Hype. *In: O uso do empréstimo na criação de palavras do Twitter: uma análise sob a perspectiva da morfologia distribuída.* Trabalho de conclusão de curso (graduação). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade de Letras, Licenciado em Letras. Rio de Janeiro, 2023.

MANGUEIRA, G. R. E. S Estação Primeira de. **À flor da terra – no rio da negritude entre dores e paixões.** LIESA. 2025. Disponível em: <
<https://liesa.globo.com/carnaval/escolas/mangueira/samba-enredo.html>>. Acesso em: 04 mar. 2025.

MARINGONE, Gilberto. **O destino dos negros após Abolição**. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA). Ano 8. 70. ed. Rio de Janeiro: IPEA, 2011. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com_content&id=2673%3Acatid%3D28. Acesso em: 02 out. 2024.

MATOS, Saulo Monteiro Martinho. Dignidade Humana, Humilhação e Forma de Vida. **Revista Direito e Práxis**. Rio de Janeiro, v. 10, n. 03, 2019, p. 1863-1888.

MAUÉS, Antonio Moreira. **O desenho constitucional da desigualdade**. São Paulo: Tirant lo blanch, 2023. p. 44-76.

MAZUI, Guilherme. “‘No Brasil, não existe racismo’, diz Mourão sobre assassinato de homem negro em supermercado”. G1. 2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/11/20/mourao-lamenta-assassinato-de-homem-negro-em-mercado-mas-diz-que-no-brasil-nao-existe-racismo.ghtml>>. Acesso em: 13 jan. 2025.

MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

MEMMI, A. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MILLS, Charles W. **O contrato racial: edição comemorativa de 25 anos**. Trad. Teófilo Reis, Breno Santos. 1.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

MOREIRA, Adilson José. **Letramento Racial: uma proposta de reconstrução da democracia brasileira**. 1.ed. São Paulo: Editora Contracorrente, 2024.

MOREIRA, Adilson José. **Tratado de Direito Antidiscriminatório**. São Paulo: Editora Contracorrente, 2020. p. 324-356.

MOREIRA, Adilson José. Pensando como um negro: ensaio de hermenêutica jurídica. **Revista de Direito Brasileira**, [S.l.], v. 18, n. 7, p. 393-420, dez. 2017. ISSN 2358-1352. Disponível em: <<https://www.indexlaw.org/index.php/rdb/article/view/3182/2837>>. Acesso em: 05 jun. 2023. Doi: <http://dx.doi.org/10.26668/IndexLawJournals/2358-1352/2017.v18i7.3182>.

MOTTA, Nelson. In: SANCHES, Pedro Alexandre. “O julgamento de Simonal: OAB quer reparar memória do músico que passou de ídolo popular a acusado de ‘dedo duro’ no regime militar”, **Folha de São Paulo**, Ilustrada, 16 out. 2003.

MOURA, C. P. de. O problema da linha de cor e as desigualdades nos Estudos Sociais de Du Bois. *Sociedade e Estado*, v. 39, n. 2, p. e50612, 2024.

MULLER, Tânia M. P.; CARDOSO, Lourenço. Branquitude: estudos sobre a identidade **branca no Brasil**. Curitiba: Appris editora, 2017, p. 19-31.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. 3. ed. ampl. e rev. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem do Brasil**. Tese apresentada para obtenção de título de livre-docente em Antropologia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1997.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil**. São Paulo: Summus, 2003.

NEDER CEREZETTI, Sheila Christina *et al.* **Interações de gênero nas salas de aula da Faculdade de Direito da USP: um currículo oculto?**. São Paulo: Cátedra UNESCO de Direito à Educação/Universidade de São Paulo (USP), 2019. Disponível em: <https://direito.usp.br/pca/arquivos/591479a9df46_367420por.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2025.

NOGUEIRA, Oracy. **Preconceito de marca: as relações raciais em Itapetininga**. Apresentação e edição de Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti. São Paulo: Edusp, 1998.

OLIVEIRA, Denilson Araújo de. Leituras Geográficas e Fanonianas do Racismo, do Trauma e da Violência Psíquica: alguns apontamentos teóricos. *In: Direitos humanos, saúde mental e racismo: diálogos à luz do pensamento de Frantz Fanon*. (org.) Patrícia Carlos Magno, Rachel Gouveia Passos. Rio de Janeiro: Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro, 2020. 272 p.

PEREIRA, Amílcar Araújo. **O mundo negro: Relações Raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil**. Rio de Janeiro, Pallas/Faperj, 2013.

PIRES, Thula; LYRIO, Caroline. **Teoria Crítica da Raça como referencial teórico necessário para pensar a relação entre direito e racismo no Brasil**. *In: Encontro Nacional do CONPEDI/UFS*. (org.) Direitos dos conhecimentos. 1. ed. v., p. 01-24. Florianópolis: CONPEDI, 2015. Disponível em: <<https://site.conpedi.org.br/publicacoes/c178h0tg/xtuhk167/t9E747789rfGqqs4.pdf>>. Acesso em 15 jan. 2024.

PITHON, Juliana. **Carnaval 2025: Enredos afro-indígenas reafirmam identidade das escolas de samba**. Instituto para Reforma das relações entre Estado e Empresa (IREE). 2025. Disponível em: <<https://iree.org.br/carnaval-2025-enredos-afro-indigenas-reafirmam-identidade-das-escolas-de-samba/>>. Acesso em: 06. mar. 2025

POULANTZAS, Nicos. **As classes sociais no Brasil hoje**. 2. ed. Trad. Antônio Roberto Neiva Blundi. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

REIS, João José. Tambores e tremores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. *In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). Carnavais e outras f(r)estas: ensaios da história social da cultura*. Campinas: Editora da Unicamp: CECULT, 2002. P. 83-110.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

RIBEIRO, Lúcio Ronaldo Pereira. **Vadiagem**. Disponível em: <<https://ambitojuridico.com.br/vadiagem/>>. Acesso em: 10 set. 2024

RODRIGUES, Carla. **Escritas – filosofia e gênero**. Coleção X. Org. Rafael Haddock-Lobo. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2020.

ROSA, Hedaiana. “**Mulheres ‘reféns’ de estereótipos por décadas encaram transição capilar na pandemia: ‘Problema era a falta de referência’**”. G1. 2021. Disponível em: <<https://g1.globo.com/sp/campinas-regiao/noticia/2021/04/04/mulheres-refens-de-estereotipos-por-decadas-encaram-transicao-capilar-na-pandemia-problema-era-a-falta-de-referencia.ghtml>>. Acesso em: 15 out. 2024.

ROUX, Theunis Robert. The Incorporation Problem in Interdisciplinary Legal Research: Some Conceptual Issues and a Practical Illustration. **Erasmus Law Review**, 2015.

SARAT, Austin. Off to Meet the Wizard: Beyond Validity and Reliability in the Search for a Post-empiricist Sociology of Law. **Law & Social Inquiry**, v. 15, n. 1, p. 155-170, 1990.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. Org. Charles Bally, Albert Sechehaye; com colaboração de Albert Riedlinger. Trad. Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. 27. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Imagens da branquitude: a presença da ausência**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2024.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Racismo no Brasil**. São Paulo: Publifolha, 2001.

SCHWARCZ, Lilia. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SHILLING, Chris. **O corpo: uma introdução histórica, social e cultural**. Trad. Levindo Pereira. Petrópolis (RJ): Vozes, 2023.

SIEMS, Mathias M.; MAC SÍTHIGH, Daithí. Mapping legal research. **The Cambridge Law Journal**, v. 71, n. 3, p. 651–676, 2012.

SILVA, Ariana Mara da Silva. Racialismo e Racismo. **Geledés**. 2014. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/racismo-e-racialismo/>>. Acesso em: 27 nov. 2024.

SILVA, Jaqueline Conceição da. Feminismo negro: corpo escrita, experiência e performance. **Revista de Pesquisa Interdisciplinar**. v. 6, p. 1-13, jun. 2021. ISSN 25263560. Disponível em: <<https://cfp.revistas.ufcg.edu.br/cfp/index.php/pesquisainterdisciplinar/article/view/1729>>. Acesso em: 05. dez. 2024. Doi: <https://doi.org/10.24219/rpi.v6i0.1729>.

SIMÕES, Adriana Souza; KLÖPPEL, Helena Barriga Mutran; SILVA, Isabella Almeida da; SIMÕES, Paloma Sá Souza; GUIMARÃES, Sandra Suely Moreira Lurine. O impacto subjetivo do colonialismo e racismo em mulheres negras trabalhadoras domésticas. **Laborare**. v. 6, p.135 - 154, 2023. Disponível em: <https://revistalaborare.org/index.php/laborare/article/view/217>. Acesso em: 26. nov. 2024. Doi: <https://doi.org/10.33637/2595-847x.2023-217>.

SIMÕES, Paloma Sá Souza; GUIMARÃES, Sandra Suely Moreira Lurine Guimarães; JACOB, Valena. A “mucama permitida” e o trabalho escravo doméstico no Brasil à luz da categoria analítica de imagem de controle. **R. TRT 8ª Região**. V. 57, n. 112, p. 195-218, 2024. Disponível em: < https://www.trt8.jus.br/sites/portal/files/roles/revista/trt8-revista_112_-_pag-195-218_-_a_mucama_permitida_e_o_trabalho_escravo_domestico_no_brasil_a_luz_da_categoria_analitica_de_imagem_de_controle.pdf >. Acesso em: 15 dez. 2024.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SUTTON, Robert I.; STAW, Barry M. What Theory is Not. **Administrative Science Quarterly**, v. 40, n. 3, p. 371, 1995.

TAMANAHA, Brian Z. **A Realistic Theory of Law**. 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

TEIXEIRA, Juliana Cristina. **Trabalho doméstico**. São Paulo: Jandaíra, 2021.

THEODORO, Mário. **A sociedade desigual: Racismo e branquitude na formação do Brasil**. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

TIBURI, Marcia. **Complexo de vira-lata: análise da humilhação brasileira**. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

TRUBEK, David M. Where the Action Is: Critical Legal Studies and Empiricism. **Stanford Law Review**, v. 36, n. 1/2, p. 575-622, 1984.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ. **Projeto letramento racial: como forma de combate ao racismo**. 2. ed. Belém: ICJ/UFPA, 2024. 37 f. Disponível em: < https://tcepa.tc.br/equidaderacial/manuais_e_cartilhas/Cartilha_Letramento_3_Edi%C3%A7%C3%A3o_ATUALIZADA_26X17.pdf >. Acesso em: 25 nov. 2024.

VARGAS, J. H. C. A Diáspora Negra como genocídio: Brasil, Estados Unidos ou uma geografia supranacional da morte e suas alternativas. **Revista da ABPN**, Guarulhos, v. 1, n. 2, p. 31-55, jul./out. 2010a.

VARGAS, J. H. C. Por uma mudança de paradigma: antinegritude e antagonismo estrutural. In: FLAUZINA, A. L. P.; VARGAS, J. H. C. (org.). **Motim: horizontes do genocídio antinegro na Diáspora**. Brasília: Brado Negro, 2017. p. 91-105.

VASCONCELOS, Jéssica; MAINENTI, Mariana. “**Pesquisa aponta que racismo na Justiça é implícito e tolerado, mas não reconhecido**”. Agência CNJ de Notícias. Brasília. 2024. Disponível em: < <https://www.cnj.jus.br/pesquisa-aponta-que-racismo-na-justica-e-implicito-e-tolerado-mas-nao-reconhecido/> >. Acesso em: 05 jan. 2025.

VIEIRA, Oscar Vilhena. **A batalha dos poderes: da transição democrática ao mal-estar constitucional**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2018.

VINUTO, Juliana. Contribuições de Lélia Gonzalez aos estudos sociológicos sobre controle social e punição no Brasil. In: **Civitas - Revista de Ciências Sociais**. v. 22, 2022.

WANG, Daniel W. L.. O conceito de teoria e a sua função em quatro tipos de pesquisa em Direito. **Revista Direito e Práxis**, v. 15, n. 3, p. e73590, set. 2024.

WESTIN, Ricardo. Fazendeiros tentaram impedir aprovação da Lei do Ventre Livre. **Arquivo S**, Brasília, 82. ed., set. 2021. Disponível em:
<<https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/fazendeiros-tentaram-impedir-aprovacao-da-lei-do-ventre-livre#:~:text=Grosso%20modo%2C%20a%20Lei%20do,sob%20a%20tutela%20do%20Estado>>. Acesso em: 20 out. 2024.

ZEGARRA, M. C. Ações afirmativas e afrodescendentes na América Latina: análise de discursos, contra-discursos e estratégias. In: SANTOS, S. A. (Org.). **Ações afirmativas e combate ao racismo na Américas**. Brasília: Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005, p. 340-365.