

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – ICH
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA DA RELIGIÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Cláudia Aparecida Santos Oliveira

ENEGRECER PARA ESCLARECER:

A contribuição do pensamento negro africano e afrodiaspóricos à Ciência da
Religião

Juiz de Fora
2025

Cláudia Aparecida Santos Oliveira

ENEGRECER PARA ESCLARECER:

A contribuição do pensamento negro africano e afrodiaspóricos à Ciência da
Religião

Tese de Doutorado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Ciência da Religião da Universidade
Federal de Juiz de Fora como requisito
à obtenção do grau de Doutora em
Ciência da Religião. Área de
Concentração: Filosofia da Religião

Orientador: Prof. Dr. Humberto Araújo Quaglio de Souza

Juiz de Fora
2025

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Santos Oliveira, Cláudia Aparecida.

Enegrecer para esclarecer : A contribuição do pensamento negro africano e afrodiaspórico à Ciência da Religião / Cláudia Aparecida Santos Oliveira. -- 2025.

217 f.

Orientador: Humberto Araújo Quaglio de Souza

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2025.

1. Ciência da religião. 2. Racismo estrutural. 3. Epistemicídio. 4. Insurgência epistêmica. I. Souza, Humberto Araújo Quaglio de , orient. II. Título.

Cláudia Aparecida Santos Oliveira

ENEGRECER PARA ESCLARECER: A contribuição do pensamento negro africano e afrodiaspórico à Ciência da Religião

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Ciência da Religião. Área de concentração: Filosofia da Religião.

Aprovada em 22 de Julho de 2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Humberto Araujo Quaglio de Souza - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof.^a Dr.^a Ana Cristina Conceição Santos
Universidade Federal de Alagoas

Prof.^a Dr.^a Ângela Cristina Borges Marques
Universidade Estadual de Montes Claros

Prof.^a Dr.^a Carolina dos Santos Bezerra
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof.^a Dr.^a Mônica Regina Nascimento dos Santos
Universidade Federal de Alagoas

*Não é que eu perca o fôlego no final: eu já começo cansada.
Como a largada é desigual para uma mulher negra,
eu preciso usar todas as minhas forças para começar.
Foi o que me trouxe até aqui!*

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Cida e Sorriso (*in memoriam*), início de tudo.

Às minhas filhas, Maria Eduarda e Ana Beatriz, força para seguir adiante.

Ao meu esposo, Hélder, pela escuta, mesmo quando as palavras lhe escapam.

Ao meu orientador, Humberto, pela confiança e apoio incondicional.

Ao meu amigo, Ernani, pela partilha e companheirismo.

Aos professores e colegas do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, pelas trocas, pelo diálogo e pela parceria.

À minha ancestralidade negra, pelo resgate da solidão e pela sabedoria.

A todas e todos que fizeram parte da minha caminhada e colaboraram com a construção de quem sou hoje.

Ao CAPES, pelo financiamento da pesquisa.

RESUMO

Essa tese investiga de que modo o pensamento negro africano e afrodiaspórico pode contribuir para uma Ciência da Religião mais plural, inclusiva, diversa e comprometida com o enfrentamento do racismo em suas múltiplas expressões. Partindo da própria experiência da cientista da religião e pesquisadora como mulher preta, propõe-se uma reflexão crítica sobre as ausências negras na área, tanto no plano epistêmico quanto institucional, tomando o processo de enegrecimento como ponto de partida e categoria analítica. Em termos metodológicos, a pesquisa adota o método da revisão crítica de literatura, articulando referências da fenomenologia, filosofia, psicanálise, estudos étnico-raciais, direito, sociologia e outras áreas, com destaque para autoras e autores como Frantz Fanon, Grada Kilomba, Achille Mbembe, Dennis de Oliveira, Silvio Almeida, Sueli Carneiro, Djamila Ribeiro, bell hooks, entre outros. A estrutura da tese desenvolve-se em seis eixos, a saber: 1) a constituição do sujeito negro e o processo de enegrecimento; 2) o corpo negro como alvo de projeções raciais e psíquicas da branquitude; 3) os vínculos entre raça, capitalismo e modernidade; 4) o racismo estrutural como lógica de exclusão; 5) o silenciamento dos saberes negros e a insurgência epistêmica; e 6) as relações entre necropolítica, religião e laicidade no Brasil. Defende-se que a Ciência da Religião não pode ignorar a centralidade da questão racial em sua rede humana e objeto de estudo. Ao contrário, é urgente reconhecer o racismo como tecnologia de poder e como marcador de ausência, propondo uma reorientação da área a partir da escuta dos saberes negros, africanos e afrodiaspóricos. A tese conclui que uma Ciência da Religião que se pretenda ética, crítica e socialmente referenciada precisa incorporar os estudos de raça e etnicidade como compromisso formativo e político com a justiça e os direitos humanos.

Palavras-chave: Ciência da religião; Racismo estrutural; Epistemicídio; Insurgência epistêmica.

ABSTRACT

This dissertation investigates how African and Afro-diasporic Black thought can contribute to a more plural, inclusive, diverse, and racially engaged Science of Religion. Grounded in the personal experience of the author as a Black woman, religious studies scholar, and researcher, it proposes a critical reflection on the epistemic and institutional absence of Black presence in the field, taking the process of Black identity formation (the becoming-Black) as both a starting point and an analytical category. Methodologically, this is a critical literature review that draws from phenomenology, philosophy, psychoanalysis, ethnic and racial studies, law, sociology, and other fields. The research is informed by key thinkers such as Frantz Fanon, Grada Kilomba, Achille Mbembe, Dennis de Oliveira, Silvio Almeida, Sueli Carneiro, Djamila Ribeiro, bell hooks, among others. The thesis unfolds through six main axes: (1) the constitution of the Black subject and the process of Black identity formation; (2) the Black body as a target of racial and psychic projections of whiteness; (3) the links between race, capitalism, and modernity; (4) structural racism as a logic of exclusion; (5) the silencing of Black knowledge and the emergence of epistemic insurgency; and (6) the relations between necropolitics, religion, and secularism in Brazil. The study argues that the Science of Religion cannot continue to overlook the centrality of race in both its human network and its object of inquiry. On the contrary, it is urgent to recognize racism as a technology of power and a marker of absence, advocating for a reorientation of the field through the lens of Black, African, and Afro-diasporic epistemologies. The dissertation concludes that a Science of Religion that aspires to be ethical, critical, and socially engaged must incorporate the study of race and ethnicity as a formative and political commitment to justice and human rights.

Keywords: Religious Studies; Structural Racism; Epistemicide; Epistemic Insurgency.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	11
1.	TORNAR-SE NEGRO: O FENÔMENO DO ENEGRECIMENTO.....	27
1.1.	A FENOMENOLOGIA COMO MÉTODO: BREVE EXPLICAÇÃO.....	27
1.2.	CONTEXTUALIZANDO O PROCESSO DE ENEGRECIMENTO	28
1.3.	DAS EXPERIÊNCIAS VIVIDAS AO PROCESSO DE ENEGRECIMENTO.....	30
1.4.	O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE DO SUJEITO NEGRO	37
1.5.	MÉTODO, DECISÃO, MOTIVAÇÃO SEGUNDO ALES BELLO	44
2.	CORPO NEGRO, PROJEÇÕES BRANCAS.....	49
2.1.	O CORPO NEGRO COMO ESPAÇO DE CONTRADIÇÕES	49
2.2.	O NEGRO COMO OUTRO: IDENTIDADE, PROJEÇÃO E EXCLUSÃO	54
2.3.	FANTASIAS BRANCAS, MITO [DO] NEGRO	59
2.4.	RAÇA COMO NEUROSE SOCIAL.....	65
2.5.	A NEUROSE RACIAL E SEUS EFEITOS SOBRE O SUJEITO NEGRO.....	70
3.	RAÇA, CAPITALISMO E MODERNIDADE.....	77
3.1.	A EUGENIA E A POLÍTICA DE EMBRANQUECIMENTO NO BRASIL	77
3.2.	O EMBRANQUECIMENTO COMO PROJETO DE ESTADO	83
3.3.	RAÇA, GÊNERO E CLASSE: A CLASSE TRABALHADORA BRASILEIRA.....	88
3.4.	CAPITALISMO: A ENGRENAGEM RACIAL DA MODERNIDADE	94
3.5.	O NEGRO COMO TECNOLOGIA DE PODER COLONIAL E CAPITALISTA	97
4.	O RACISMO ESTRUTURAL E A LÓGICA DE EXCLUSÃO	103
4.1.	O RACISMO EM SUA VISÃO ESTRUTURAL E ESTRUTURALISTA	103
4.2.	RACISMO ESTRUTURAL SEGUNDO OLIVEIRA E ALMEIDA	108
4.3.	OS IMPACTOS DOS DESLOCAMENTOS CONCEITUAIS DO RACISMO	111
4.4.	O NEOLIBERALISMO E AS CLASSES DOMINANTES	115
4.5.	A SEGURANÇA PÚBLICA E A VIOLÊNCIA POLICIAL NO BRASIL	119
5.	SILENCIAMENTO, RESISTÊNCIA E REPARAÇÃO	126
5.1.	O SILENCIAMENTO DAS EPISTEMOLOGIAS NEGRAS	126
5.2.	EPISTEMOLOGIAS NEGRAS E INSURGÊNCIA EPISTÊMICA	134
5.3.	A HISTÓRIA DO NEGRO NA EDUCAÇÃO BRASILEIRA	142
5.4.	O MOVIMENTO NEGRO E A LUTA PELO DIREITO À EDUCAÇÃO	146
5.5.	POLÍTICAS DE AÇÕES AFIRMATIVAS: RESPOSTA AO EPISTEMICÍDIO	151
5.6.	DESIGUALDADES E MERITOCRACIA RACIALIZADA	157
6.	NECROPOLÍTICA, NECROTEOLOGIA E LAICIDADE	165

6.1.	A NECROPOLÍTICA COM TECNOLOGIA DE EXCLUSÃO	165
6.2.	NECROPOLÍTICA, EXCLUSÃO E SOBERANIA SEGUNDO MBEMBE	173
6.3.	A RELIGIÃO COMO DISPOSITIVO DE DOMINAÇÃO E EXCLUSÃO	177
6.4.	A NECROTEOLOGIA COMO DISPOSITIVO NECROPOLÍTICO	182
6.5.	NECROPOLÍTICA E A INSTRUMENTALIZAÇÃO DO SAGRADO	188
6.6.	A LAICIDADE BRASILEIRA SOB A PERSPECTIVA NEGRA	194
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	204
	REFERÊNCIAS	208

INTRODUÇÃO

A Ciência da Religião, tal como entendida nesta tese – entendimento construído ao longo do nosso percurso na área durante a graduação e pós-graduação –, é uma disciplina acadêmico-científica do campo das Ciências Humanas marcada por uma história própria, uma constituição epistemológica complexa e um projeto educacional situado.

Como uma área do conhecimento, a Ciência da Religião não se define apenas por seu objeto, a religião, e sim por um conjunto de categorias que estruturam sua disciplinaridade, a saber: interesses temáticos, singularidade, interdisciplinaridade, teoria, método, discurso, interditos, rede humana e olhar reflexivo sobre si (Santos Oliveira, 2022b). Sua singularidade não reside na exclusividade do objeto religioso, também investigado pela História, Antropologia, Filosofia, Teologia, Psicologia: está na forma pela qual articula esse objeto, tencionando-o e reconstruindo-o com base em múltiplas abordagens e olhares disciplinares.

Historicamente, a Ciência da Religião constituiu-se como uma tradição de segunda ordem, isto é, uma disciplina que não se propõe a vivenciar ou normatizar a religião, e sim estudá-la criticamente a partir de um lugar externo, analítico, reflexivo (Capps, 1995; Usarski, 2013; Santos Oliveira, 2022b). Ao contrário da Teologia, seu interesse não é a defesa da fé, tampouco a construção dogmática. E, sim, a análise sistemática, empírica, fenomenológica, histórica e/ou sociológica dos fenômenos religiosos.

Essa tradição, cujas raízes estão nos estudos acadêmicos europeus do século XIX, foi sendo apropriada e reformulada no Brasil de forma singular, especialmente no contexto da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), que se destacou por sua proposta pioneira e ênfase na construção de uma identidade científica e educacional autônoma para a área (Pieper, 2018; Santos Oliveira, 2022a).

Como aponta a própria história do campo, no Brasil, a Ciência da Religião nasceu sob forte disputa com a Teologia, exigindo de seus agentes uma luta contínua por reconhecimento institucional, epistemológico e político. Tal processo não foi apenas uma busca por delimitação de fronteiras: foi por redefinição de propósitos e compromissos. A área passou a reivindicar seu papel como espaço formativo de professores e pesquisadores críticos, aptos a dialogarem com a pluralidade religiosa

e simbólica da sociedade brasileira, sem, com isso, reproduzirem hegemonias confessionais ou etnocêntricas (Santos Oliveira, 2022b).

A Ciência da Religião é, também, uma área da educação superior, regulada por diretrizes curriculares, legislações nacionais e exigências institucionais, vinculada ao projeto educacional do país e as finalidades da universidade pública. Como demonstra a trajetória da área no Brasil, especialmente a partir da década de 1970, a Ciência da Religião não nasceu como uma ciência autônoma, mas como resultado de um longo processo de disputas epistemológicas, pedagógicas e políticas por reconhecimento acadêmico e institucional.

Não houve, inicialmente, a intenção de constituir uma nova ciência. Ao contrário, buscava-se responder às demandas sociais e formativas, sobretudo, as ligadas à formação de professores e ao ensino religioso em escolas públicas. Esse processo, que envolveu embates com setores confessionais e resistências internas à universidade, evidenciou a necessidade de afirmar a Ciência da Religião em termos de diferenciação da Teologia e como proposta singular de produção de conhecimento e formação crítica sobre o fenômeno religioso (Santos Oliveira, 2022a).

Com o passar do tempo, especialmente a partir da consolidação dos cursos de graduação e pós-graduação em universidades públicas e privadas do país, a Ciência da Religião passou a ser reconhecida como parte integrante da educação superior brasileira, demandando a definição de um currículo próprio, de objetivos formativos específicos e de compromissos institucionais com a pesquisa, o ensino e a extensão.

Essa consolidação, que não eliminou as tensões, tornou mais visível o caráter educacional da área, cujo papel ultrapassa a mera análise teórica da religião. A Ciência da Religião, como entendemos, forma sujeitos, não somente especialistas capazes de compreender os discursos religiosos em suas interfaces com a cultura, a política, a ética, a arte, a memória, o corpo e a subjetividade (Santos Oliveira, 2022c).

Sendo assim, compreendê-la como parte da educação superior implica reconhecer que a Ciência da Religião não pode se esquivar dos problemas sociais, epistemológicos e políticos do tempo presente, especialmente num país marcado por desigualdades históricas atravessadas por questões raciais, de classe, gênero, religião entre outras. Isso exige, por parte da área, uma postura politicamente situada, metodologicamente aberta e epistemologicamente crítica. Assim, cabe à Ciência da Religião oferecer ferramentas para que docentes, pesquisadores e estudantes, que

formam a sua rede humana, compreendam a religião como um fenômeno socialmente operante na produção de sentidos e reprodução de violências, se posicionando frente a ela com criticidade.

A abordagem da Ciência da Religião enquanto educação superior também revela o papel estratégico que a área pode cumprir na formação para a docência, seja na Educação Superior, seja na Educação Básica, esta última no contexto do Ensino Religioso nas escolas públicas brasileiras. Isso recoloca a laicidade, a diversidade e o respeito às tradições culturais e religiosas como elementos centrais da formação universitária.

O problema da formação docente não pode ser dissociado das questões epistemológicas da área, considerando que ser professor não tem nada a ver com transmitir conteúdos sobre religião ou tradições religiosas. Trata-se, antes disso, de formar educadores que reconhecem que relações de poder, marcadores sociais da diferença e processos históricos também envolvem os discursos religiosos. Neste sentido, corroboramos com Freire (2021, p.24) ao dizer que “ensinar não é transferir conhecimento, mas criar as possibilidades para a sua produção ou a sua construção”.

Ao assumir esse papel, a Ciência da Religião se insere de forma crítica no projeto da universidade brasileira, afirmando sua capacidade de produzir pesquisa rigorosa e socialmente referenciada, de formar profissionais comprometidos com a democracia e os direitos humanos, e de contribuir, como defendemos nesta tese, para a pluralização dos saberes e a inclusão dos sujeitos historicamente marginalizados: uma Ciência da Religião que se quer de(s)colonial, inclusiva, plural e diversa não pode ignorar os dilemas éticos, pedagógicos e políticos que atravessam o campo religioso na sociedade contemporânea.

Um desses dilemas é o racismo e seus impactos no corpo e subjetividades das pessoas negras, rede humana da Ciência da Religião na “condição de pesquisadores, docentes, discentes, nas tradições religiosas participam como *religiosos*, instrumentos pelo qual a religião ganha vida, forma e sentido” (Santos Oliveira, 2022c, p.269). O racismo, enquanto tecnologia de ordenação social e epistêmica, atravessa os discursos religiosos e os espaços acadêmicos que se dedicam ao seu estudo. Diante disso, argumentamos que não basta estudar a religião como fenômeno abstrato. É preciso analisá-la em sua historicidade concreta, marcada por hierarquias de poder, exclusões, apagamentos e violências simbólicas.

A reflexão sobre raça na Ciência da Religião é urgente e necessária, uma vez que a sociedade brasileira é estruturada pelo racismo que opera como uma lógica organizadora da ordem social (Santos Oliveira, 2022c). Ignorar esse dado implica reproduzir a exclusão daqueles que estão presentes tanto na rede humana da área como docentes, discentes e pesquisadores, quanto nas tradições religiosas que dão vida ao seu objeto/campo de estudo.

Além disso, como veremos no decorrer da pesquisa, a colonização operou um processo de desumanização e apagamento sistêmico no qual corpos e saberes negros foram coisificados e silenciados, inclusive as formas de religiosidades que expressam sistemas cosmológicos, éticos e filosóficos próprios. O racismo atinge as pessoas negras enquanto indivíduos, impactando suas formas de ser, estar e crer (Santos Oliveira, 2022c). Trata-se, segundo Nogueira (2020, p.89), de uma lógica que “condena a origem, a existência, a relação entre uma crença e uma origem preta”. Isto faz com que a exclusão das tradições religiosas de matriz africana não se limite a intolerância religiosa; ela representa um verdadeiro epistemicídio religioso, de uma “alteridade condenada a não existência”.

Nesse contexto, refletir sobre raça e racismo na Ciência da Religião é um gesto de militância, sim. É uma exigência epistemológica, ética e política. Corroborando com Santos Oliveira (2022c), a inclusão dos estudos étnico-raciais nos currículos da área, especialmente na graduação (licenciatura e bacharelado) é fundamental para a conscientização sobre a questão da desigualdade racial e para ampliar a capacidade crítica da área diante dos atravessamentos do racismo nas subjetividades, tradições religiosas, relações institucionais e produção de saber.

Assim, uma Ciência da Religião comprometida com a pluralidade, a justiça e uma formação docente crítica, inclusiva e emancipadora deve assumir que o racismo é a linguagem e a lógica da sociedade brasileira, que a negação dessa realidade compromete a própria integridade da área. Pois, se o racismo estrutura a sociedade, ele também estrutura o olhar que lançamos sobre os nossos objetos de investigação.

Diante disso, cabe à área rever seus currículos, epistemologias e processos formativos a fim de contribuir na construção de um conhecimento comprometido com os direitos humanos e a dignidade das populações historicamente marginalizadas. Isso inclui o reconhecimento dos saberes negros, africanos e afrodiaspóricos, de suas tradições religiosas como legítimos e centrais na tessitura do Brasil contemporâneo.

Espaço de disputa por legitimidade epistêmica, ética, política e humana, a Ciência da Religião, enquanto uma ciência pode ser, ao mesmo tempo, instrumento de análise e palco de controvérsias sobre o que pode ser considerado digno de ser pensado, estudado, ensinado. Ao reivindicar a inserção das questões étnico-raciais como parte integrante da área, não somente como uma abordagem transversal, essa pesquisa se inscreve numa tradição crítica que recusa a neutralidade como máscara da exclusão. Propõe, ao invés disso, uma reorientação da Ciência da Religião a partir de seus próprios princípios fundantes: a pluralidade, o rigor, a escuta e a alteridade. É neste horizonte que se insere a presente tese. Mas, como nasceu essa pesquisa?

Esta pesquisa nasceu da transformação pela qual passei: a de me tornar negra. Pode parecer estranho à primeira vista, já que sou uma mulher preta. No entanto, esta transformação tem a ver com a tomada de consciência da minha negrura, termo que tomo emprestado de Fanon (2020) e que levou a reformular muitas coisas na minha vida, entre elas, a condição na qual me encontro neste momento: a de cientista da religião e pesquisadora.

Meu processo de enegrecimento começou na graduação e continuou durante o mestrado. Se intensificou enquanto trabalhava no projeto apresentado na seleção de doutorado, em 2021, que visava entender a relação entre religião/espiritualidade/fé e ciência nas obras de divulgação científica do físico e divulgador científico brasileiro, Marcelo Gleiser. Porém, não me sentia confortável com a proposta elaborada para o processo de seleção. Apesar da minha inquietude, segui adiante.

A questão não era – e ainda não é, importa ressaltar – o tema em si, mas quem eu decidi pesquisar. Por algum motivo, não parecia certo desenvolver uma tese na qual Gleiser, homem branco, de classe média alta, bem-sucedido e que, com exceção da perda precoce da mãe, foi desde sempre privilegiado, como se pode constatar em seus relatos, tivesse centralidade.

Por mais que eu tentasse, não conseguia me conectar com o autor e a pesquisa não avançava. Pensei em colocá-lo como um dos interlocutores do projeto, tirando-o do centro. Ainda assim o incômodo permanecia. Além de estar dando voz e vez a quem já gozava de privilégios, a pesquisa me vincularia a ele. Se ao desenvolver o projeto isto não foi uma questão, quanto mais enegrecia, mas passei a me incomodar.

A motivação para começar a ensaiar uma possível mudança no projeto veio nas aulas do doutorado na disciplina Modernidade e Religião, dadas pelo professor

Frederico Pieper no primeiro semestre de 2022, visando entender qual a contribuição das propostas decoloniais para o deslocamento da interpretação da modernidade do centro para as margens, ou seja, do Norte para o Sul Global.

Abrindo o curso com o filósofo alemão Martin Heidegger e finalizando com o sociólogo português Boaventura de Souza Santos, a surpresa ficou por conta da presença de dois autores pretos, o martinicano Frantz Fanon e o camaronês Achille Mbembe como referências ao mesmo nível de importância dado a outros intelectuais, e da discussão em torno da questão do racismo. Foi a primeira vez, de uma trajetória iniciada em 2017 na Ciência da Religião, que presenciei algo assim.

No decorrer das discussões, um colega passou a se autodeclarar negro e a entender como ser um homem pardo havia afetado a sua vida de várias maneiras. Eu era a única pessoa preta na sala. Não foram poucas às vezes que fiquei constrangida diante dos *olhares brancos*, outra expressão que tomo de empréstimo de Fanon. O desejo, como o psiquiatra martinicano tão bem descreve, era o de não estar ali, de passar despercebida, de ficar em silêncio. No entanto, isso não era possível: o tema atravessava a minha existência.

De Fanon, o livro recomendado foi *Os Condenados da Terra* (2022) e deste, o prefácio escrito por Jean-Paul Sartre e o capítulo 1- Sobre a Violência, que trata da descolonização em sociedades coloniais estruturadas a partir da violência. O livro *Pele Negra, Máscaras Brancas* veio como leitura complementar. Do escritor, teórico político e historiador camaronês Achille Mbembe, o debate girou em torno do livro *Políticas da Inimizade* (2020) no qual reflete sobre a violência, a guerra e o racismo nas democracias modernas. Estes e outros textos revelaram a dimensão histórica, sociopolítica, geográfica, econômica e subjetiva do racismo.

O Brasil foi estruturado pelo racismo, problema que atinge toda a sociedade e, de modo especial, a população negra e tudo pertencente e/ou relativo à África e aos africanos. É o caso das tradições religiosas de matriz africana ou afro-brasileiras, como evidenciado por Sidnei Nogueira no livro *Intolerância Religiosa* (2020). Para o autor, está-se diante de “uma evidente condenação racista de todas as práticas de origem africana no Brasil” (Nogueira, 2020, p.23). Racista, pois se trata de tradições religiosas ligadas à África. A perseguição que sofrem, principalmente pelos cristãos pentecostais, afirma Nogueira (2020, p.25), “criou uma espécie de espetáculo violento

contra tudo que, aparentemente, for identitária, filosófica e liturgicamente relacionado às influências africanas no Brasil”.

Se racismo é exclusão, tudo relativo à África e africanos, inclusive a religião – mais do que qualquer coisa, se considerarmos as investidas contra a laicidade do Estado brasileiro para torná-lo cristão – não deve ser só excluído, mas destruído, apagado, extinto. Por isso que, no caso das tradições religiosas de matriz africana, não se trata somente de intolerância religiosa, mas de racismo.

Conforme Nogueira (2020, p.88), as Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro) tem no racismo “o componente nuclear das diversas formas de violência”:

o racismo evidencia igualmente como as agressões não se circunscrevem a um caráter puramente religioso, mas a uma dinâmica civilizatória repleta de valores, saberes, filosofias, sistemas cosmológicos, em suma, modos de viver e existir negro-africano amalgamados nas CTTro.

As tradições religiosas de matriz africana sofrem de intolerância religiosa e de racismo religioso. A intolerância religiosa está na demonização de sua prática religiosa ou de ser considerada herética. Já o racismo religioso se deve à sua origem preta, africana, que atinge não só pessoas negras, mas “as origens da religião, sobre as práticas, sobre as crenças e sobre rituais. Trata-se da alteridade condenada a não existência” (Nogueira, 2020, p.89).

Neste caso, o objeto do racismo não é o sujeito em particular, mas sua forma de existir, ser e estar no mundo. Entretanto, no sujeito negro, o racismo é direcionado para o sujeito (individual/subjetivo) e religião (religioso). Seja o sujeito da experiência negro ou branco, o racismo religioso atinge a humanidade das pessoas quando seus cultos são demonizados (Nogueira, 2020). Ao ferir a dignidade da pessoa humana, o racismo fere também a sua liberdade religiosa.

Entrando no âmbito jurídico, liberdade religiosa é um direito fundamental de primeira geração, relacionado aos direitos civis e políticos que são aqueles direitos inerentes ao ser humano por sua condição de humano, não podendo existir qualquer distinção racial, étnica, sexual, religiosa, cultural, política. É o que assegura a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), adotada e proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas (resolução 217A III) em 10 de dezembro de 1948. Por ser um direito fundamental, a liberdade religiosa é um direito humano, isto

é, relacionado à dignidade da pessoa humana. Ou seja, não é o Estado que confere; ele apenas reconhece e garante o seu exercício.

A liberdade religiosa é uma liberdade mista, pois depende de outras liberdades para ser plenamente exercida. Depende, por exemplo, da liberdade de consciência, pensamento, comunicação, expressão, associação, participação política, locomoção, adotar um modo de vida alinhado aos preceitos éticos ou tradicionais da religião. A condição para haver liberdade religiosa é que se possa mudar de religião ou deixar de ser religioso; comunicar e expressar livremente a própria crença em espaços públicos e/ou privados. A liberdade existe quando a pertença religiosa não é um impeditivo para que o sujeito participe da vida política; ou quando pode ir e vir sem sofrer nenhum tipo de violência; ou adotar o modo de vida ou *ethos* alinhados à sua crença.

Logo, a vivência religiosa exige o não cerceamento dessas liberdades. Porém, por força do racismo, nem todos tem a possibilidade de viver livremente sua religião, sua crença, sua fé. É o caso dos praticantes do Candomblé e Umbanda, por exemplo, apesar de ser um direito assegurado pela Constituição Federal. Como consta no artigo 5º inciso VII: “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias” (Brasil, 1988). No entanto, este direito não é respeitado, principalmente em se tratando das CTTro devido ao racismo.

A Declaração de Durban (2001), no artigo 14, também cobra dos Estados o reconhecimento dos “problemas de intolerância e preconceito religiosos vivenciados por muitos afrodescendentes”, bem como a implementação de “políticas e medidas designadas para prevenir e eliminar todo tipo de discriminação baseada em religião e nas crenças religiosas”. Apesar de se falar em intolerância, a questão não é tolerar – do latim *tolerare* que significa tolerar, suportar –, pressupondo uma relação de poder – o que suporta e/ou tolera e o que é suportado/tolerado –, mas de respeitar – do latim *respectus*, que quer dizer considerar.

Um exemplo de ação por parte do Estado foi a Lei nº 12.288 sancionada em 20 de julho de 2010, que instituiu o Estatuto da Igualdade Racial (EIR), visando garantir à população negra a efetivação da igualdade de oportunidades, defender os direitos étnicos individuais, coletivos e difusos, combater a discriminação e intolerância étnica.

Resposta à desigualdade racial provocada pela “diferença de acesso ou fruição de bens e serviços, nas esferas pública e privada, em razão de raça, cor ou descendência” (Brasil, 2010, p.15), um dos direitos fundamentais assegurados pelo Estatuto é a liberdade de consciência e de crença e exercício dos cultos religiosos de matriz africana (Capítulo III). Como reconhece a Declaração de Durban (2001, p.11):

a religião, a espiritualidade e as crenças desempenham um papel central nas vidas de milhões de mulheres e homens, e no modo como vivem e tratam as outras pessoas. Religião, espiritualidade e crenças podem e devem contribuir para a promoção da dignidade e dos valores inerentes à pessoa humana e para a erradicação do racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata.

O racismo é uma ideia, ideologia. É uma lógica, uma tecnologia. É a *potência do falso*, expressão de Mbembe no livro *Sair da Grande Noite: ensaio sobre a África descolonizada* (2019). Segundo ele, a colonização é “um complexo, uma pirâmide de certezas, umas mais ilusórias do que as outras: a potência do falso”, que fez com que os colonizados não só mudassem suas razões de viver, mas também mudassem de razão (Mbembe, 2019, p.15).

Produto da colonização, o racismo é a *potência do falso*: ele muda tanto a razão de viver quanto a razão para outra imaginada, ilusória, falsa. Constrói “uma pirâmide de certezas questionáveis” sobre tudo relacionado à África e ao negro que provocam violências físicas, psicológicas, simbólicas, epistemológicas. Como a colonização, o racismo tem a “poderosa capacidade de proliferação e de metamorfose”, fazendo tremer, antes e agora, quem é submetido à sua violência (Mbembe, 2019, p.15). Em uma só palavra, racismo é violência. Nada diferente disto!

Como uma ideia, uma ideologia, o racismo fundamenta a lógica que estrutura e organiza sociedades como a brasileira, construídas no/pelo sistema colonial e escravista. Enquanto povo, sociedade, Estado, democracia, o Brasil foi estruturado, organizado a partir de uma lógica fundamentada na ideia da existência de uma raça superior (branca/europeia) e raças inferiores (negra/africana/indígena). Dizer isto é dizer que a organização política, judicial e econômica do país foi estruturada a partir desta ideologia e opera seguindo esta lógica que exclui, extermina, violenta, silencia, discrimina tudo relacionado à raça considerada inferior, a raça negra.

A estruturação, a organização, a partir de uma lógica racista não pode levar a outra coisa senão a uma atitude racista das instituições enquanto “materialização de

uma estrutura social ou de um modo de socialização que tem o racismo como um dos seus componentes orgânicos” (Almeida, 2020, p.47), e por parte dos indivíduos cujo “interior das regras institucionais [...] se tornam sujeitos, visto que suas ações e seus comportamentos são inseridos em um conjunto de significados previamente estabelecidos pela estrutura social” (Almeida, 2020, p.38-39).

Em certa medida, instituições e sujeitos estão expostos ao racismo. A diferença é que, enquanto uns se beneficiam, outros são prejudicados. Outros, no caso, os/as racializado, os/as africanizados (sujeitos e instituições). Se o racismo é uma lógica alimentada pela ideia da raça, dois problemas se apresentam: o primeiro é de ordem epistêmica. O racismo é produto da colonização cujo *modus operandi* foi a exclusão, o extermínio, a violência, o silenciamento, a discriminação.

Se o racismo é uma forma de pensar e de agir orientado por uma lógica colonial, logo, o racismo é produtor de desigualdades e ausências, de modo que, onde a lógica colonial/racista está presente, a ausência negra também está. Sem entender que o que provoca esta ausência é o racismo, uma lógica intencionalmente arquitetada para atender a um determinado fim, as justificativas seguirão culpabilizando a pessoa negra e alimentando a ideia de meritocracia, sem se reconhecer que se trata de um problema que precisa ser enfrentado. O racismo é um problema e aqui está a segunda questão: o seu reconhecimento como tal.

Do latim *recognoscere*, reconhecer significa tomar conhecimento. Precisamos conhecer ou reconhecer o racismo como um problema. Isto explica as mobilizações em diferentes segmentos visando tornar este problema (re)conhecido. Como exemplo, temos a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN), instituída em 13 de maio de 2009 visando o “reconhecimento do racismo, das desigualdades étnico-raciais e do racismo institucional como determinantes sociais das condições de saúde” e promover a saúde integral desta população. Busca reduzir as desigualdades e combater o racismo e discriminação nas instituições e serviços do SUS (Brasil, 2017, p.31-32).

Outro exemplo é o Programa Nacional de Direitos Humanos II (PNDH II) criado pelo Decreto n.º 4.229/2002. Diferentemente do PNDH I (Decreto nº 1.904/1996), cuja sessão voltada à população negra começava com as propostas, no PNDH II a mesma sessão reintitulada de *Afrodescendentes* se inicia com o reconhecimento, por parte do Estado, da escravidão e do tráfico transatlântico de escravos como um crime contra

a humanidade. Que, em decorrência deste crime, a população negra foi submetida à marginalização econômica, social e política. E a partir daí, as propostas são sugeridas. Ou seja, o reconhecimento seguido de ação.

Tomar conhecimento é tomar consciência da existência de algo, de modo que ter esta consciência é ter a possibilidade de decidir intervir ou não numa determinada realidade. Não ter consciência do racismo dificulta entender que ele está para além de uma mera questão comportamental, subjetiva, individual. Também impede que as ausências e violências que ele provocam sejam percebidas. Isto leva ao uso de outros argumentos para justificá-las e a possibilidade de decidir intervir que exige, *a priori*, o reconhecimento, não acontece.

A partir dessas reflexões, considerando o nosso *locus hermenêutico*, a Ciência da Religião, questionamos se o problema do racismo tem sido tratado pela área. Antes disso, se a área reconhece este problema, e quais ausências negras são percebidas na Ciência da Religião, aqui considerada o Departamento no qual estamos vinculadas como pesquisadora. A primeira ausência observada foi no quadro docente: não há professoras(es) que são fenotipicamente pretos¹.

Acrescenta-se que a ausência de professores e técnico-administrativos negros se estende a Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), com departamentos sem colaboradores negros, apesar da Lei nº 12.990/14 reservar 20% das vagas oferecidas nos concursos públicos para cargos efetivos e empregos públicos para os negros. É o que constataram Cruz e Borges (2025, p.249-250) no levantamento que realizaram entre abril e maio de 2022. Eles verificaram “a ausência total de servidores negros em alguns locais da universidade, como no caso da Diretoria de Integridade e Controle Institucional, da Diretoria de Relações Internacionais e da Faculdade de Fisioterapia, em que 100% dos servidores alocados nesses espaços são brancos”.

Apesar de não termos realizado um levantamento para apurar o quantitativo de docentes negros nos departamentos e/ou programas de pós-graduação da Ciência(s) da(s) Religião(ões) do país por escapar do nosso propósito, a partir do que se observa

¹ Considerando a classificação do IBGE, no Brasil a população negra é formada pelo conjunto de pessoas que se autodeclaram pretas e pardas ou que adotem autodefinição análoga (mulato, por exemplo). A identificação acontece por autodeclaração e a validação, pensando em casos de bancas de heteroidentificação, acontece a partir do fenótipo, isto é, pelo conjunto de características visíveis do indivíduo – cor da pele, textura do cabelo, formato do rosto, nariz, constituição dos lábios. É este conjunto que validará a condição de beneficiário das vagas reservadas para o candidato negro (preto e pardo).

na UFJF é possível inferir que esse número seja baixo. Quiçá inexistente em alguns lugares, considerando os números apurados do último Censo da Educação Superior, em 2023: dos docentes em exercício, 21% se autodeclararam negros – pretos (2,9%) e pardos (17,9%) –, 58,6% de brancos e apenas 0,2% indígenas. Isso evidencia uma sub-representação significativa, considerando o fato de que 55,5% das pessoas se autodeclararam negras (10,2% pretas e 45,3% pardas) no último Censo (Brasil, 2024, p.49-50).

A segunda ausência negra envolve os programas de pós-graduação (PPG): no levantamento realizado no 1º semestre de 2020, não encontramos linhas e/ou áreas de pesquisas dedicadas ao estudo da relação entre Religião, Raça e Etnicidade, ou Religião e Estudos Étnico-Raciais, ou mesmo Religião, Raça e Colonialidade. Apesar da variação, especialmente no nome, algumas temáticas são recorrentes nos PPGs:

- Religião, Sociedade e Cultura;
- Educação e Religião: Ensino Religioso, Formação Docente e relação entre Religião e Processos Educativos;
- Espiritualidade e Saúde;
- Estudos Filosóficos e Fenomenológicos da Religião: ênfase nas experiências religiosas e suas expressões simbólicas;
- Religião e Linguagem: análise dos discursos religiosos;
- Tradições Religiosas Específicas: foco no Cristianismo, Religiões Afro-Brasileiras, Espiritismo, Islã e Budismo.

Outra ausência observada está na grade curricular dos cursos de graduação e programas de pós-graduação de componentes curriculares que abordem a questão étnico-racial, provavelmente resultado da ausência de áreas/linhas de pesquisas nos PPGs. Religiões Africanas, Religiões Afro-Brasileiras, Religiões Ameríndias, Islã, são componentes presentes nos cursos e programas da Ciência da Religião, por serem religião, tradição religiosa e/ou espiritualidade, ou seja, compõem o campo de estudos e pesquisas da área. A motivação e o interesse são, portanto, científico-religiosos. Isto faz com que a questão do racismo possa ou não ser abordada transversalmente, já que esses componentes têm no aspecto religioso sua principal atenção.

Esta possibilidade nos levou a outro questionamento: por que a questão étnico-racial deveria ser abordada pela Ciência da Religião, área interessada na religião e/ou fenômeno religioso? Segue a nossa primeira hipótese:

O primeiro motivo é a presença de pessoas negras nos espaços acadêmicos e religiosos. Se na academia as pessoas negras integram a rede humana na condição de pesquisadores, docentes, discentes, nas tradições religiosas participam como religiosos (fiéis, lideranças), instrumentos pelo qual a religião ganha vida, forma e sentido. O segundo motivo é para que se entenda o que é ser uma pessoa negra em uma sociedade racista como a nossa, entendimento que exige um olhar mais aguçado para a dimensão histórica, em uma perspectiva crítica, da colonização e da escravidão. Isso porque, até hoje, seus efeitos se fazem sentir nos indivíduos e na sociedade como um todo considerando que a noção de raça e, por conseguinte, o racismo é a lógica, o sentido, a tecnologia que orienta, organiza, hierarquiza e estrutura a ordem social como se verá. O terceiro motivo é de caráter ético, social e, acima de tudo, político: o combate e o enfrentamento do racismo (Santos Oliveira, 2022c, p.269).

Considerando que as pessoas negras estão em todos os lugares, inclusive no campo de estudo, pesquisa e formação da Ciência da Religião, (re)conhecer suas especificidades e atravessamentos é urgente para o combate e o enfrentamento do racismo. Essa mudança começa pela forma de pensar o sujeito negro e a questão racial, da qual se espera resultar em uma mudança de atitude frente às desigualdades raciais no Brasil. Isto envolve reconhecer a existência do racismo em suas diferentes formas. Em poucas palavras: tomar conhecimento. E o espaço educacional é o local por excelência para a promoção deste (re)conhecimento.

A Ciência da Religião é este local. Como Educação Superior, é sustentada por três pilares indissociáveis: ensino, pesquisa, extensão. Historicamente, deu-se mais atenção à pesquisa, por conseguinte, a ciência. Tanto que a área ainda é vista mais como um campo de estudo e pesquisa de religião e menos como responsável pela *formação de sujeitos* por meio do ensino, da pesquisa e da extensão, cada qual contribuindo, à sua forma e simultaneamente, para o desenvolvimento do educando e sua qualificação profissional, como determina a LDB – Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, no seu artigo 2º.

Sendo assim, considerando sua dimensão educacional, logo, pedagógica, qual a contribuição os estudos de raça e seus atravessamentos sobre os mais variados temas – sociedade, política, religião, sujeito e especialmente, o racismo – poderiam dar à Ciência da Religião? Ao mesmo tempo, o que explica ou justifica a ausência de tais abordagens na área? Quais os impactos dessas ausências, considerando que a Ciência da Religião é também um espaço de formação contínua de sujeitos? Diante

disso, a pergunta sobre a qual nos debruçamos foi: por que se deve estudar sobre o racismo na Ciência da Religião?

Nossa tese é a de que a ausência de um estudo mais aprofundado do racismo e das questões étnico-raciais compromete tanto a representatividade negra no corpo docente quanto a formação integral dos sujeitos, limitando o potencial transformador da Ciência da Religião como espaço de ensino, pesquisa e extensão. Assim, o objetivo foi investigar como os estudos negros, africanos e afrodiaspóricos, podem contribuir para uma Ciência da Religião mais inclusiva, diversa e plural.

Para este fim, definimos os seguintes objetivos específicos:

1. Analisar o processo de enegrecimento como construção identitária do sujeito negro, a partir de suas experiências subjetivas, afetivas e sociais;
2. Elucidar como o corpo negro foi construído como objeto de projeções ideológicas, fantasias raciais e mecanismos psíquicos da branquitude;
3. Investigar como a construção da ideia de raça foi instrumentalizada pelo projeto de modernidade capitalista, especialmente no Brasil;
4. Compreender o racismo estrutural como tecnologia de manutenção da desigualdade e exclusão de corpos negros;
5. Evidenciar as formas de silenciamento epistêmico sofridos pelos sujeitos e saberes negros;
6. Analisar os vínculos entre religião e necropolítica, a instrumentalização do sagrado e a laicidade do Estado brasileiro.

Em relação ao método, é uma pesquisa de revisão de literatura, fundamentada na leitura atenta e crítica de livros, artigos, documentos legais e institucionais, cuja escolha foi orientada pela relevância para o problema investigado e pela centralidade dos estudos étnico-raciais. Visando oferecer justificativas racionais que legitimem a aceitação, ou negação da tese aqui defendida por meio de uma conversão radical de ponto de vista, ou ajustamento ou reforço argumentativo, adotamos a argumentação como instrumento ético de construção e sustentação racional de posições (Sacrini, 2016).

Nesse sentido, a argumentação não se reduz a tentativa de persuasão. Exige o cumprimento efetivo de um compromisso com a coerência interna e consistência lógica da tese. Com base nisso, adotamos a seguinte metodologia de trabalho:

1. Separação e organização da literatura pertinente à temática, incluindo obras clássicas e contemporâneas relacionadas à Ciência da Religião, aos estudos étnico-raciais, ao pensamento negro, africano e afrodiaspórico;
2. Revisão crítica da literatura, guiada pelos objetivos específicos de cada capítulo;
3. Construção argumentativa da tese, por meio da escrita e reescrita dos capítulos, respeitando a progressão lógica e a coerência interna do argumento central proposto.

Como estratégia interpretativa, utilizamos a hermenêutica enquanto escuta humanizada e crítica dos textos, compreendendo-os como vozes que dialogam com nosso tempo e nossas experiências. Inspirados em Palmer (1969), para nós o livro não é apenas um objeto manipulável: é uma voz humana vinda do passado que damos vida por meio do diálogo. Enquanto criação humana, os textos falam. Daí a exigência da hermenêutica para uma compreensão adequada para que o texto não seja tratado como um objeto, mas como uma obra.

Ressaltamos que, além da revisão crítica de literatura, da argumentação e da hermenêutica, inspirada em Edmund Husserl, Angela Ales Bello e Frantz Fanon, nos valem da fenomenologia como horizonte metodológico. Ela nos possibilitou assumir uma atitude crítica diante do dado empírico e das vivências de enegrecimento. Assim, mais do que um procedimento técnico, a fenomenologia se configurou como uma postura epistemológica de desvelamento e reconstrução crítica, sustentando a coerência ética e política desta tese.

No capítulo 1, analisamos o processo de enegrecimento como construção identitária do sujeito negro, articulando vivências subjetivas, afetivas e sociais à crítica das estruturas racistas que moldam suas formas de ser e estar no mundo. No capítulo 2 investigamos o corpo negro como espaço simbólico atravessado por contradições, ultrapassando sua dimensão biológica para evidenciar seu papel na construção e manutenção das hierarquias raciais. No capítulo 3 explicamos como a construção da ideia de raça foi instrumentalizada pelo projeto de modernidade capitalista, mostrando que sua noção não foi um acidente histórico, mas uma importante engrenagem das relações de dominação econômica e social.

Já no capítulo 4, evidenciamos o racismo como um elemento constitutivo da organização social que legitima a marginalização sistemática da população negra

brasileira. Se no capítulo 5, denunciemos como o campo científico é conformado por uma lógica de exclusão que define o que pode ser dito, por que e sob quais critérios, no capítulo 6, analisando os vínculos entre religião, necropolítica e laicidade no Brasil, evidenciamos que o sagrado tem sido instrumentalizado como dispositivo de dominação e exclusão contra os corpos negros e suas espiritualidades.

Ao longo dos capítulos, evidenciamos como o pensamento negro africano e afrodiaspórico, ao denunciar o epistemicídio e propor horizontes de resistência e emancipação, contribui decisivamente para uma Ciência da Religião menos colonial e mais de(s)colonial, inclusiva, plural e diversa, capaz de formar sujeitos críticos e comprometidos com uma postura ética e antirracista. Sendo assim, nossa pesquisa confirmou a hipótese de que a ausência de um estudo aprofundado sobre o racismo e as questões étnico-raciais compromete tanto a representatividade negra no corpo docente quanto a formação integral dos sujeitos, limitando o potencial transformador da Ciência da Religião como espaço de ensino, pesquisa e extensão.

1. TORNAR-SE NEGRO: O FENÔMENO DO ENEGRECIMENTO

Neste capítulo analisaremos o processo de enegrecimento como construção identitária do sujeito negro, articulando vivências subjetivas, afetivas e sociais à crítica das estruturas racistas que moldam suas formas de ser e estar no mundo. A partir de uma perspectiva fenomenológica inspirada no psiquiatra martinicano Frantz Fanon e na filósofa italiana Angela Ales Bello, propomos o conceito de fenomenologia do enegrecimento, estruturando-o em três momentos, a saber: pré-consciência, tomada de consciência e posicionamento antirracista.

1.1. A FENOMENOLOGIA COMO MÉTODO: BREVE EXPLICAÇÃO

Toda observação parte de um ponto. Este é o nosso ponto de vista, de fala, de escrita. Kilomba (2019), tomando por referência hooks (1989; 2019), diz que, ao escrever, tornamo-nos sujeitos da história e não mais o seu objeto. Ao escrever, tornamo-nos, em simultâneo, narrador e escritor da própria realidade. O ato da escrita é, portanto, um ato político: é um ato de tornar-se.

Para nós, pessoas negras, a escrita representa uma oposição. O projeto colonial nos tornou objetos, aquele sobre o qual se escreve. Não o que escreve, o autor – autor, aqui, no sentido de autorizado. Assim, o que fazemos nessa tese, ao menos nesse capítulo, é nos autorizar e nos legitimar enquanto uma pessoa negra, alguém que também “têm o direito de definir suas próprias realidades, estabelecer suas próprias identidades, de nomear suas histórias” (hooks, 1989 *apud* Kilomba, 2019, p.28).

Ao mesmo tempo em que me faço sujeito, descubro-me negra, historicamente considerada objeto. Tal como Fanon (2020, p.125), “vim ao mundo preocupado em suscitar um sentido nas coisas, minh'alma cheia do desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos”. Se descobrir negra é entender que a sua humanidade, que aquilo que te constitui sujeito, humano, pessoa, não é assim compreendido por todos.

Se a princípio essa descoberta parece envolver um duplo-movimento – deixar de ser (o que não se é) para ser (o que se é) –, defendemos que o movimento é triplo: reconhecer o que se é (ter consciência do problema/situação); deixar de ser o que não

se é e, enfim, passar a ser o que se é. Pensando no meu processo de enegrecimento, o primeiro momento foi reconhecer que, apesar de ser uma mulher preta, não entendia a minha negritude. O próximo foi me ver como uma pessoa negra. Por fim, passar a ser negra e a agir a partir desta nova condição.

Esse exemplo ajuda pensarmos sobre o racismo. Há quem diz que basta não ser racista, o que envolve um duplo-movimento: (se) sou racista, deixo de ser racista. É como se fosse só apertar o botão liga e desliga e tudo se acerta. Mas não é bem assim! O processo tem um depois que, no caso do racismo e de outros preconceitos, como a homofobia, envolve a atitude que se assumirá diante dessas questões.

É neste sentido que, no caso do racismo, não basta apenas não ser racista: é preciso ser antirracista, assumindo uma posição contrária, de oposição a toda forma de manifestação do racismo. Após a tomada de consciência, é preciso deixar de ser racista para ser antirracista. Daí a urgência do racismo ser entendido em seu aspecto estrutural, como veremos no capítulo 3. É, acima de tudo, um problema a ser enfrentado cuja solução demanda uma práxis.

Concordamos com Fanon (2022) ao afirmar a necessidade de “sair[mos] da grande noite” na qual estamos mergulhados. Deixar de ser coloniais ou colonizados, assumindo a atitude de “mudar completamente, *desenvolver um pensamento novo*, tentar criar um homem novo” (Fanon, 2022, p.328, grifo nosso). E, corroborando com Maldonado-Torres (2020), esta atitude decolonial, requer uma fenomenologia tal qual apresentada por Fanon (2020) que envolve o triplo movimento acima descrito, que chamamos de *fenomenologia do enegrecimento*.

Embora a questão debatida nesta pesquisa seja racial, a fenomenologia não se restringe a esta temática apenas, podendo ser aplicada a outras que demandam uma mudança de atitude frente à realidade que se apresenta. Seja como for, o que destacamos é a urgência de tomarmos consciência desses problemas, percebendo-os enquanto tal. Só assim perceberemos as ausências, os silêncios, os apagamentos, as violências que provocam. É este entendimento que pavimenta toda construção que faremos no decorrer da pesquisa.

1.2. CONTEXTUALIZANDO O PROCESSO DE ENEGRECIMENTO

No livro *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2020), o psiquiatra martinicano Frantz Fanon (1925-1961) no capítulo 5 - *A experiência vivida do negro*, faz um relato do que considero ser o processo de tornar-se negro. Pela leitura do texto e a partir das minhas vivências, classifico esse processo em três momentos e/ou fases: o primeiro, da *pré-consciência*, é quando a pessoa não tem consciência da própria *negrura*, ao menos não num sentido elaborado. Até sabe, por vezes, conhece as questões raciais, mas nada refletido ou muito elaborado.

A segunda fase, da *tomada de consciência*, é quando a pessoa *desperta* ou é *despertada* para a sua negritude. Se vendo como uma pessoa como qualquer outra, repetindo o jargão do somos todos iguais, neste momento um importante marcador de diferenciação é apresentado: a sua cor/raça/etnia. Se até então marcadores como classe, gênero, sexualidade, ocupavam, no *ranking* da diferenciação, um lugar de destaque, aquela passa a vir primeiro. É quando, ao estilo da filósofa francesa Simone de Beauvoir, a pessoa se torna negra.

A tomada de consciência da negritude, descrito a partir da minha experiência, não é um fenômeno isolado, mas parte de um longo processo histórico. O sociólogo, jornalista e historiador Clóvis Moura (2020) enfatiza que a consciência negra não surge espontaneamente, mas resulta da luta contra o racismo. Para ele, a resistência negra no Brasil sempre esteve vinculada a um processo de insurgência coletiva desde os quilombos até as atuais lutas antirracistas.

Esse percurso, invisibilizado pela historiografia oficial, demonstra que a negritude não é apenas uma identidade, mas um posicionamento político diante de uma estrutura que nega a humanidade dos corpos negros. A transição entre pré-consciência e tomada de consciência que vivencio se insere num contexto maior, pois reafirmo minha identidade negra não apenas como um dado biológico, mas como uma escolha consciente de enfrentamento e ressignificação da minha própria existência.

Essa tomada de consciência acarreta um duplo movimento que nos remete ao terceiro momento: o primeiro envolve o abandono da ideia de que se é uma pessoa como qualquer outra, uma vez que raça/cor/etnia é um marcador de diferenciação. Se em termos biológicos compartilhamos da mesma estrutura humana, ideologicamente – é aqui que a ideia de raça/racismo se situa, as diferenças se revelam. A história nos mostra isso: não é uma pessoa como outra qualquer quem tem uma ancestralidade

africana, afrodescendente. A África é o negro do mundo, no pior sentido que o negro possa aqui ser pensado.

O segundo movimento é o da reelaboração do sujeito. Afinal, quem sou eu? Entender-se negro é o momento mais impactante desse processo. É deixar de ser somente uma pessoa e toda construção sobre o que se é (sou Cláudia), para se tornar uma pessoa negra (sou Cláudia, uma mulher preta). O marcador de diferenciação, antes externo, passa a ser um marcador de identificação interno. O que me diferencia passa a ser o que me identifica e situa como sujeito a partir de uma nova consciência refletida, consciente e não somente reproduzida: uma consciência negra. Tornar-se negro é, portanto, tornar-se consciente de quem se é. Igualmente, é ter a possibilidade de decidir como se quer ser e agir dali em diante.

A partir desses três momentos, descrevo meu processo de enegrecimento: é nele também que se justifica a proposta desta pesquisa. Ao falar em primeira pessoa e narrar minha experiência, não estou ferindo a neutralidade da ciência imposta pela academia. No meu caso, pesquisa e pesquisadora não se desvinculam uma da outra. A temática aqui não é só um objeto de estudo, distante e alheio. Ao contrário, cada linha toca direta ou indiretamente minha existência, atravessa meu corpo, impacta meus sonhos e projetos. Acrescento que os relatos são meramente para ilustrar o meu processo de enegrecimento a partir das elaborações que fiz durante minha formação como cientista da religião e pesquisadora na área.

1.3. DAS EXPERIÊNCIAS VIVIDAS AO PROCESSO DE ENEGRECIMENTO

Sou preta. Nasci preta. Filha de pais pretos, sou fenotipicamente lida como uma pessoa preta. Quanto a isso não resta dúvida. Segundo o IBGE, os negros se classificam em pretos (negros de pele escura, retinta) e pardos (negros de pele clara). Na categoria negro, eu sou preta, apesar de ter escutado que era “mulata”, “morena” ou que “não era tão preta assim”. Não, eu sou preta!

Isildinha Baptista Nogueira, em *A Cor do Inconsciente: significações do corpo negro* (2021), afirma que a identidade do sujeito negro é profundamente marcada pelo olhar do outro, olhar enraizado num processo histórico de desumanização. Segundo a autora, a construção da identidade negra se dá num campo de significações que

associa o corpo negro a atributos negativos, gerando efeitos psíquicos que vão desde a vergonha de si até processos de autonegação.

Esse mecanismo se reflete em como crianças negras internalizam imagens depreciativas sobre seus corpos, tentando apagá-los ou modificá-los para se encaixar em um padrão branco de aceitação. Quando criança, cortei um pedaço do meu cabelo e enterrei aos pés de uma bananeira para que, à medida que ela fosse crescendo, o meu cabelo também crescesse e ficasse igual ao das minhas amigas, uma branca de cabelo liso e outra parda de cabelo cacheado. Não preciso dizer que a *reza* não deu certo e cá estou eu, no alto dos meus 44 anos, com o cabelo que meu esposo chama de *carapinha dura*². Hoje compreendo que esse desejo não era apenas estético, mas resultado de uma estrutura social que faz com que corpos negros se vejam como errados, feios, indesejados.

Minha pele é preta e sempre foi. Apesar disso, eu nunca havia pensado sobre ser preta. Eu sempre fui e só. Nunca havia pensado sobre a primeira vez que sofri um ataque racista. Foi num carnaval na década de 1980 em que quase fui impedida de entrar com minha madrinha, filha da patroa de minha mãe, em um clube em São João Nepomuceno–MG que, naquela época, só aceitava pessoas brancas. Na ausência de professores pretos na Educação Básica (1987-1998). Tampouco que, a cada ano na escola, diminuía o número de alunos pretos a ponto de, na formatura do ensino médio em Técnico em Contabilidade, sermos a minoria e, desta, a maioria mulher.

Entrei no curso de Ciências Contábeis, na Faculdade Machado Sobrinho (Juiz de Fora -MG), em 1999. Tive apenas um professor negro. Recentemente me dei conta de que na turma, de maioria branca e três pardos, eu era a única aluna preta. Também era a única na posição de analista, coordenação, gerência nas empresas que trabalhei nos últimos vinte anos. Quando havia outras pessoas pretas, elas não trabalhavam no escritório, sentadas, com computador, ar-condicionado e liderando equipes. Nunca havia percebido que eu era a única mulher preta na maioria desses espaços em posição de liderança, embora fosse, na maioria das vezes, subordinada a um homem branco (tive duas líderes negras de pele clara).

² *Carapinha Dura* é uma música de Alberto Teta Lando (1948 – 2008), mais conhecido como Teta Lando, músico angolano de etnia congo. A letra diz: “Negra de carapinha dura / Não estraga o teu cabelo me jura / Faça tranças corridinhas / Com miçangas a cair / Carrapitos pequenitos / Como aqueles que vovô fazia / Pra você / Tem beleza natural / Vai mostrar pra todo mundo / Que essa tua carapinha é o acabamento / De uma obra sem igual / Carapinha é o acabamento / De uma obra sem igual”.

Não relacionava o fato de ser preta com os insucessos na vida, inclusive na esfera afetiva. Não entendia por que meu corpo era mais desejado (quando era) do que amado. Sofri três tentativas de violência sexual na juventude e outras tantas violências que só recentemente percebi ser de cunho sexual. Até então, considerava como “normal”, “natural”, “coisa de homem”. Até a violência obstétrica na primeira gestação, que me rendeu uma pré-eclâmpsia³, só fui me dar conta recentemente.

Fui mãe solo duas vezes⁴. Em ambas experimentei não apenas a solidão, mas também o racismo e o sexismo. Na primeira gestação, fui duplamente atacada no trabalho: por estar grávida fora do casamento (meu chefe era pastor da Igreja Assembleia de Deus) e por deixar meu cabelo natural. Suspender os produtos químicos fez com que eu ouvisse comentários racistas do meu chefe, alegando que eu estava feia e o mega-hair melhorava minha aparência. Nas palavras dele: *“nossa, assim está bem melhor. Você estava muito feia. Agora sua aparência está bem melhor”*. O meu cabelo crespo, natural, era considerado feio, malcuidado, sujo. Estava feia por causa dele. O cabelo liso, mesmo artificial, me deixava mais *bonita*.

Na segunda gestação, a solidão se impôs de forma ainda mais brutal. Aos 28 anos, tomei uma difícil decisão: não mais gestar. Laqueadura irreversível. Difícil, pois sonhava ter um filho. A decisão resultou, naquele momento, da minha solidão. Estive sozinha enquanto mãe nas duas gestações. Minha mãe sempre esteve comigo, ficou ao meu lado. Mesmo assim, ainda estava e me sentia sozinha na qualidade de mãe. Como filha eu tinha minha mãe. Mas como mãe, eu estava sozinha.

Fala-se muito sobre a solidão da mulher negra. Hoje, escrevendo essas linhas, percebo quão profunda ela foi na minha vida. Eu não estava só nas duas gestações por decisão. Fui condicionada a esta solidão. Se da minha filha mais velha o pai, no primeiro instante, não estava pronto para o relacionamento, o da segunda foi mais direto, propondo o aborto. Tanto que, até hoje, não reconheceu a paternidade. Foi esta condição de solidão que me fez decidir não mais gestar, a não ter mais filhos, não naturalmente. Agora, relembro, percebo que não renunciei à maternidade; ao

³ Passei a noite inteira no soro sendo induzida a um parto normal que não tinha a menor condição, pois minha pressão estava alta e a ultrassom mostrou que o cordão umbilical estava enrolado no pescoço da minha filha, que estava sentada.

⁴ Hoje o termo correto é mãe “solo”, mas antes era “mãe solteira”, termo por si só pejorativo, pois é como se existisse “mãe casada”, “mãe divorciada”, “mãe viúva”.

contrário, eu queria ter mais filhos. O que renunciei, a todo custo, foi àquele sentimento de solidão a qual fui condicionada nas duas gestações.

Situando os fatos numa escala temporal, estes e outros acontecimentos se deram na fase da pré-consciência, quando não me entendia negra, momento em que suspeitava que algo não estava certo, que tinha alguma coisa estranha, mas não sabia ao certo o que era. Este algo, esta alguma coisa não estava definida. Tudo pairava no ar sem forma, sem nome. Como qualquer compreensão não extrapolava os limites da subjetividade, os problemas se centravam no eu: “Por que *eu* estou sofrendo essas coisas? O que *eu* fiz para merecer isso? Onde *eu* errei?”.

A responsabilização do sujeito impede-o de se atentar aos fatores externos, a cogitar a possibilidade de estar sofrendo o/com racismo. O problema situa-se no *eu* – ações, atitudes, decisões, comportamentos etc. Só que quem é esse “*eu*” é que é o verdadeiro problema. Pela cor da pele eu era preta, mas não conscientemente negra. Como tantos, acreditava no slogan do somos todos iguais, da igualdade incondicional, culpando-me pelas violências, pelas agressões e rejeições sofridas.

O insucesso profissional, por exemplo, era justificado pela incompetência ou a ausência de um atributo qualquer, nunca outra coisa. Ao não conseguir uma vaga de emprego ou promoção, até pensava na questão racial, mas pela via do senso comum, de que aquele não era lugar ou posição para eu ocupar. Mesmo quando não me recebiam nas entrevistas (e não foram poucas às vezes), ou que os entrevistadores não me olhavam, a questão racial não vinha como explicação. Antes disso, era falta de educação, ignorância, assédio, outra coisa, nunca racismo.

Até porque, repito, o que não tem definição, não tem nome. Ao menos achava que não. Sempre justifiquei os meus fracassos, insucessos como pouca qualificação, inexperiência, pouca idade. Não olhava pela lente racial. De gênero, sim. De classe, também. Até recentemente a raça não era uma questão para mim. Não me via como um sujeito racializado. Preta? Sim! Descendente de pessoas escravizadas? Também! Afinal, frequentei a escola e aprendi a respeito.

Recordo das imagens, nos livros de História, dos instrumentos usados para torturar os africanos escravizados e dos olhares direcionados a nós, alunos negros, nas aulas. Eu sabia que o passado dos negros no Brasil envolvia escravidão, tortura, maus tratos, violência. Sabia sobre os navios negreiros, da forma desumana como os

povos africanos foram arrancados e sequestrados para continente americano, na época do “descobrimento”.

Na vida cotidiana, percebia a diferença entre a vida no asfalto e a vida no morro. Via, ouvia, sentia. Os sentidos davam conta dessas diferenças. Porém, eu não as elaborava. Não perguntava o porquê da discrepância entre os dois mundos. Nada formulei. Entendia que se tratava de uma questão de classe, de ser rico e de ser pobre. Uma questão política e econômica, fruto da má distribuição das riquezas por parte daqueles que estavam no poder.

Sempre morei na periferia da cidade de Juiz de Fora. Nos anos 1980 e 1990, o morro onde ainda moro foi invadido pelo *funk* carioca, cujas letras falavam, entre outras coisas, das desigualdades sociais, da realidade das favelas e comunidades, do descaso e desrespeito do poder público com os pobres, da violência, da fome. Foi por meio do *funk*⁵ que conheci o sociólogo Herbert José de Souza (1935-1997), o Betinho *sangue bom* e seu importante trabalho como ativista dos direitos humanos na luta contra a fome, miséria e pela vida. As desigualdades que o funk trazia me eram muito familiares enquanto moradora de um bairro da zona norte.

Um exemplo está no *Rap da Felicidade*, *funk* de grande sucesso nos anos 90 que retrata às autoridades os problemas enfrentados pelos pobres na favela, pedindo mais competência no trato dessas questões. Pobreza e desigualdades eram as chaves de leitura social do *funk* naquele período. Apesar de uma forte presença negra entre os compositores, intérpretes e frequentadores dos bailes, a questão racial não era discutida, ao menos não no meu contexto.

Lendo assim, pode espantar minha atitude nada crítica em relação a tudo que descrevo. Em minha defesa, se for possível uma, digo que me guiava por duas crenças: a ideia de igualdade e de meritocracia. Acreditava no somos todos iguais e de que tudo dependia única e exclusivamente de nós. Se somos iguais, logo, as boas escolhas, dedicação, esforço, estudo e trabalho deveriam resultar em boas posições e oportunidades para todos, indistintamente. Afinal, tudo depende só de cada um fazer

⁵ *Rap do Curral Cavalo* composta por Marcelo e Padilha fala do Betinho *sangue bom* e da sua luta contra o HIV, vírus que havia contraído em uma transfusão de sangue (era hemofílico) e do seu importante trabalho contra a fome, a miséria, os direitos humanos que lhe rendeu uma indicação ao prêmio Nobel da Paz. Link do vídeo no YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=Q6ddjy0hmmo>

acontecer. Parte do senso comum, este é o tipo de pensamento que ignora que quase nada conspira a favor da população negra.

Durante muitos anos, tudo que fiz foi me preparar para entrar em campo. E entrei bem. Conhecia as regras do jogo. E fui uma excelente jogadora, melhor, Contadora. Só que ninguém me alertou a respeito daquele que seria o meu maior, porque irracional, e pior, porque estrutural, inimigo: o racismo. Nem em casa, nem na faculdade, nem no trabalho. Dos anos que assinei as revistas Exame e Você SA, da Editora Abril, não recorde de nada relacionado ao racismo institucional ou a questão racial. Se houve, não dei atenção. Segui a cartilha para se ter empregabilidade, termo comum nos finais dos anos de 1990 e início de 2000. Só não sabia que, no meu caso, boa formação e saber contabilidade não seriam o suficiente para “chegar lá”.

Na faculdade fui apresentada, por alguns amigos, à Renovação Carismática Católica (RCC), movimento religioso da Igreja Católica. Comunguei pela primeira vez aos 21 anos. Participava ativamente de grupos de orações, encontros, formações, retiros. Batizada no espírito, orava em línguas e servia no ministério do Louvor, da Palavra e da Acolhida. Transitava no ministério de Cura e Libertação. Renovada, me tornei uma mulher de fé. Era por meio desta fé que eu observava o mundo. Não sei dizer até que ponto a fé impediu, e se impediu, a tomada de consciência da minha negritude. Sei que enxergava o mundo com os *olhos da fé* católica. Nesta lente, a questão racial não estava incluída. Gênero – o papel das mulheres nos ministérios e serviços da Igreja – e classe – riqueza/pobreza? Sim! Raça/cor/etnia? Não de forma evidente.

O entendimento que tinha era de que a Palavra de Deus e de Seu filho, Jesus, deveria vir antes e acima de qualquer coisa: amai-vos *uns aos outros assim como Eu vos tenho amado*. Sem qualquer teologia ou hermenêutica elaborada, entendia que os *olhos da fé* são olhos de amor ao próximo pautados no respeito e igualdade, de modo que, qualquer forma de discriminação e preconceito, não encontra espaço na vida e no pensamento daqueles que amam a Deus e vivem segundo a fé cristã. Esta era a ideia de fé que me norteava. Logo, como falar em discriminação se *somos todos filhos e filhas do mesmo Pai*? Para que pensar em *questão racial* se *somos todos iguais*? Se, em Cristo, somos todos iguais, por que falar em diferenças?⁶

⁶ Só para constar: desde os anos de 2010, deixei de frequentar a Igreja Católica por não poder comungar, devido ao meu divórcio e por estar no segundo casamento.

Como dito, estas e tantas outras vivências se deram num momento que chamo de pré-consciência. Mas, quando tudo começou a mudar? O que aconteceu que me fez despertar? Não sei dizer exatamente quando o processo enegrecimento começou. Penso que ele sempre ocorreu, mas não se efetivou por muito tempo. Faltava aquele algo a mais, aquela motivação que só veio em 2014.

No final de 2013, consegui um emprego no Rio de Janeiro. Após fazer a seleção e ser aprovada, fui trabalhar em um grande escritório de contabilidade, auditoria e controladoria. Lá aconteceu algo que mexeu muito comigo: duas mulheres com quem trabalhava me chamaram a atenção. Motivo? O meu cabelo. Diante da correria que é viver no Rio, passei a alisar menos o cabelo. Iniciei o processo de transição capilar, não usando produtos químicos para assumir meu cabelo natural. Uma delas, também negra, me deu uma piastra (prancha/chapinha) para eu *manter a aparência*. Daquele dia lembro-me do constrangimento, da vergonha e do choro. E a certeza de que havia algo errado nisso tudo.

Ainda em 2014, de volta à Juiz de Fora, conheci meu esposo pelo *Facebook*. De Luanda, Hélder fala o português, diferente de seu pai, nascido em Kwanza Norte, que falava quimbundo e de sua mãe, de Huambo, que falava umbundo, duas línguas nacionais de Angola. 2014 marca não somente o nosso encontro: foi o ano que me conectei, pela primeira vez, com a África. Conheci pessoas de Angola, Moçambique e Guiné-Bissau, países africanos que desconhecia que falavam português.

Hélder chegou ao Brasil no dia 4 de fevereiro de 2016, dia do aniversário do início da Luta Armada de Libertação Nacional de Angola. Fanon (2020, p.125) tinha razão ao dizer que, “enquanto o negro estiver em seu lar, não precisará, exceto por ocasião de lutas internas de menor gravidade, pôr seu ser à prova de outrem”. Em Angola, ele nunca havia se pensado como um homem negro. Até vir para o Brasil, era apenas um homem. Foi só aqui que seu ser passou a ser colocado à prova.

Antes um angolano como os outros, aqui Hélder se descobriu negro e africano. Racismo e xenofobia passam a fazer parte de sua vida. A primeira vez que entregou currículo, ao perceber que ele não era brasileiro e sem perguntar sua situação no país, o entrevistador foi logo dizendo que não contratava pessoas sem documentação por causa da fiscalização. Por algum motivo, Hélder foi lido como ilegal. Entre piadas, falas preconceituosas e racistas sobre África, associando os africanos à fome, miséria, doenças, animais, de cunho sexual ou ser chamado de *neguinho*, o primeiro ataque

xenofóbico foi no trabalho. Para um colega, o estrangeiro representava uma ameaça, seria alguém que estaria “tomando” o que lhe pertence. Em suas palavras, “*vocês vêm de fora para tomar os nossos trabalhos, nossos empregos*”.

Certa vez, após observar o trânsito da cidade, Hélder me perguntou: - aqui não tem pretos de carrão? Calei-me. Não sabia responder. Nunca havia prestado atenção nisso. Foi quando minha luz vermelha acendeu: não sabia explicar por que aqui não havia pretos com carros caros, importados. Apesar de sermos a maioria da população (56%), diferentemente de Angola, as pessoas negras no Brasil, não estão em todos os lugares, ocupando todos os espaços. A presença de um homem preto e africano ajudou a tornar urgente entender essa situação. Até porque os questionamentos, as perguntas feitas pelo Hélder, me fizeram perceber o quão pouco eu sabia sobre a questão racial.

1.4. O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE DO SUJEITO NEGRO

Em 2017, entrei na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) no curso de Ciência da Religião após ser selecionada no processo de vagas ociosas. Foi quando me deparei com outra forma de ver e pensar o mundo. Foi neste contexto acadêmico que minha *negrura* foi despertada. Apesar das violências sofridas, só passei a pensar na minha condição de mulher negra, para além das minhas inquietações e do convívio com Hélder, quando questioneei minha condição de mulher. Foram os estudos da teoria feminista que me levaram à teórica feminista e ativista antirracista estadunidense negra bell hooks (1952-2021). Ela me fez perceber que, antes do gênero, sexualidade e mesmo da classe social, vinha a raça, a cor, a etnia. Foi hooks quem me fez entender e nomear as sucessivas violências sofridas.

O seu livro *E eu não sou uma mulher: mulheres negras e feminismos*, revelou-me como o racismo e sexismo são inseparáveis e atravessam a existência da mulher negra. Pois, “enquanto racismo claramente foi o mal que decretou que pessoas negras seriam escravizadas, sexismo foi o que determinou que o destino da mulher negra seria [fosse] mais pesado, mais brutal do que o do homem negro escravizado” (hooks, 2020, p.79). Esta dupla agressão – racismo e sexismo – persiste ainda hoje e se torna mais agressiva quando somadas a sexualidade, classe, religião, nacionalidade etc. Assim como hooks (2020, p.35), “... no momento do meu nascimento, dois fatores

determinaram meu destino, o fato de eu ter nascido negra e o fato de eu ter nascido mulher”. Mulher preta! Até então eu era só mulher. Agora começava a dar conta do preto da minha pele para além da cor.

Além de bell hooks, Chimamanda Ngozi Adichie, Djamila Ribeiro, Jaqueline Conceição e outras intelectuais negras também me apresentaram o feminismo negro. Com elas, aprendi a pensar sobre ser mulher e sobre ser mulher negra em uma sociedade patriarcal e racista como a nossa. Aprendi a reformular minha condição de mãe (o que é ser mãe e o que é ser mãe negra), de esposa (as atribuições de papéis numa relação), e de mulher.

Foi muito impactante ouvir as vozes de mulheres semelhantes a mim, cujas histórias me identifico, pois as vivencio, de alguma forma. Essas e outras mulheres negras me levaram a desenvolver um autoconceito positivo sobre a mulheridade negra, na contramão da desvalorização que, como observado por hooks (2020, p.144), não nos permite apreciarmos “da maneira que somos, porque querem impor uma identidade a nós, baseada em vários estereótipos negativos”.

Para além da leitura de obras do feminismo negro, mergulhei na história, dessa vez com outro olhar. Era necessário entender como chegamos até aqui, o que não é possível sem revisitar a historiografia do período colonial e escravista no Brasil, atualmente reelaborada a partir dos esforços empreendidos por pesquisadores de diversas áreas empenhados em mostrar o outro lado da história do negro africano e afrodescendente. Nossa história foi contada a partir de um viés eurocêntrico, sob a ótica do colonizador, marcada pelo preconceito e pelo etnocentrismo. Adichie (2019) mesmo alerta como histórias únicas são perigosas ao impossibilitar pensarmos em outras formas de existir e de existência.

Um exemplo disso está na narrativa que vigorou por muito tempo de que as pessoas negras são descendentes de escravos, enquanto o termo correto é de pessoas escravizadas. À primeira vista a diferença pode parecer sutil, mas não é: *ser escravo* está para uma condição inata, essencial, imutável do sujeito, ou seja, uma dimensão ontológica e/ou antropológica (ser/subjetividade). Já *ser escravizado* é uma condição imposta, dialética (escravizado/ escravizador), mutável. Logo, uma relação de poder que pode e deve ser compreendida em toda a sua complexidade. E o mais importante: permite intervenções.

Diante disso, questionamos o seguinte: se a essência da pessoa negra fosse ser escrava, se essa fosse sua condição de ser, teria lutado e resistido exaustivamente contra um sistema de opressão e violência? O que foi o quilombo senão uma forma de resistência e enfrentamento a este sistema? Não teria sido a luta e a resistência a consciência dessas pessoas sobre a própria humanidade?

Nas palavras de Moura (2020, p.38), se “o corpo do escravo era equiparado ao dos animais, violentado, mutilado e espancado até a morte. Somente através do espírito de rebeldia, da luta e da reelaboração de comunidades livres, ele conseguia a sua reumanização”. Não seria essa reumanização das pessoas escravizadas uma tomada de consciência de si, de sua humanidade diante da objetificação e da animalização imposta pelo colonialismo e escravidão? Pensamos que sim!

Pensar que descendemos de pessoas que foram escravizadas e não de escravos muda o sentido da história que nos foi contada. Oportuniza pensarmos a nós mesmos de outra forma: não de uma *passividade* que se faz presente nas narrativas coloniais dos negros africanos como aqueles que se deixaram escravizar. Este tipo de narrativa, que responsabiliza tão somente o sujeito, encobre a dimensão histórica, social, econômica e política do sistema colonial e escravocrata.

Neste sentido que, para Fanon (2020, p.25) a “verdadeira desalienação do negro requer um reconhecimento imediato das realidades econômicas e sociais”. Realidade esta que deve ser compreendida em sua totalidade, de modo que “uma solução deve ser apresentada tanto no nível objetivo quanto no subjetivo”. O racismo não deve ser considerado somente em sua concepção individual e/ou subjetiva, mas abarcar sua dimensão estrutural, adiantando a discussão dos próximos capítulos.

Toda pessoa negra está relacionada a este que foi um dos maiores crimes da humanidade, cuja Europa é a “responsável perante a comunidade humana pela maior pilha de cadáveres da história” (Césaire, 2020, p.26). A questão está justamente aqui, na relação entre negros e a escravização de negros africanos e afrodescendentes.

Essa relação se articula de várias formas, movida por mitos, estereótipos, fantasias que, se não produzidas no contexto da colonização, foram fomentadas por ela. Quem dá conta da assimilação do negro com/o escravo ou do negro com o *mito negro* é Fanon (2020) ao se conscientizar da própria *negrura*. Assim como não se nasce mulher, tornar-se mulher, frase conhecida de Simone de Beauvoir, também não

se nasce negro, torna-se negro. Cada pessoa experimenta esse processo de uma forma.

Descobrir a própria *negrura* é muito mais profundo do que pode parecer à primeira vista. A princípio parece ser um duplo movimento: se ver como uma pessoa negra e perceber que é assim que se é visto. Porém, a nosso ver, são três movimentos que ocorrem concomitantemente: a consciência de que se é negro; a consciência de se é visto como negro; e a consciência dos impactos e atravessamentos do ser negro na própria existência.

Eu era a um só tempo responsável pelo meu corpo, pela minha raça e pelos meus ancestrais. Eu me percorri com um olhar objetivo, descobri minha *negrura*, meus traços étnicos - e então me arrebetaram o tímpano com a antropofagia, o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros [...]. (Fanon, 2020, p.127, grifos nossos).

Quando me entendi negra é que fui capaz de dimensionar o quanto as minhas relações haviam sido impactados – para o bem ou para o mal – pela minha *negrura*. Concordando com Souza (2021, p.46), “saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas”. Logo, está longe de ser um simples saber. É dá conta, de um corpo, uma raça e uma ancestralidade negra que se tem, repetindo Fanon (2020), e do atravessamento dessa *negrura* na própria existência. Este processo vai da negação à aceitação, seguida da assimilação. A partir daí ocorre uma reelaboração de si e da forma como se pensa, vive, sente e se relaciona com o mundo.

Primeiramente vem a negação, acompanhada da incredulidade, do medo, da decepção. É querer ser apenas uma pessoa como as outras pessoas. É querer “ter chegado lépido e jovial a um mundo que fosse nosso e que juntos construíssemos” (Fanon, 2020, p.128). É não querer ser nada além do que humano. Só que isso não é mais possível dada a nossa vinculação ao passado de nossos antepassados, ligados à escravidão. Nossa ancestralidade é parte da humanidade que foi desumanizada.

Não dá para ser humano, nada além de humano quando se é negro. Nem se é humano, como diz Fanon (2020): o negro não é um *homem*, mas um *homem negro*. É justamente o *negro do negro* o *xis* da questão. Sem pretender dar conta de toda

a complexidade envolvida nesta afirmação, vale a pena ressaltar, seguindo Fanon (2020), é a questão ontológica do negro.

O negro não tem resistência ontológica aos olhos do branco. Os negros, de um dia para o outro, passaram a ter dois sistemas de referência em relação aos quais era preciso se situar. Sua metafísica, ou, menos pretensiosamente, seus costumes e as instâncias às quais remetem foram abolidos, pois estavam em contradição com uma civilização que eles desconheciam e que lhes foi imposta (Fanon, 2020, p.125).

Se assim for, como ter resistência ontológica quando se está dividido entre dois sistemas de referência: um que não se é contemplado ou completado (mundo branco) e outro, que se é inferiorizado sistematicamente (mundo negro)? Como *ser negro* quando o sistema de referência ideal é branco?

Entrando na área da *Psi* (Psicanálise/Psiquiatria/Psicologia), no prefácio de *Tornar-se Negro ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* (2021) da psiquiatra e psicanalista brasileira Neusa Santos Souza (1948-2008), Jurandir Freire Costa, também psiquiatra e psicanalista brasileiro, diz algo que lança luz sobre o pensamento de Fanon a respeito da não resistência ontológica do negro. Segundo Costa (2021, p.25), o negro sofre uma dupla violência: por ter que “encarnar o corpo e os ideais do ego do sujeito branco” e por ter que “recusar, negar e anular a presença do corpo negro”. Para ele, aí reside “a espinha dorsal da violência racista”.

A violência racista do branco exerce-se, antes de mais nada, pela impiedosa tendência a destruir a identidade do sujeito negro. Este, através da internalização compulsória e brutal de um ideal do ego branco, é obrigado a formular para si um projeto identificatório incompatível com as propriedades biológicas do seu corpo. Entre o ego e seu ideal cria-se, então, um fosso que o sujeito negro tenta transpor à custa de sua possibilidade de felicidade, quando não de seu equilíbrio psíquico (Costa, 2021, p.25).

Ou seja, a identidade do sujeito negro nunca se consolida devido à cisão que há no processo de subjetivação: internaliza o que nunca será (branco), ao passo que deixa de ser o que se é (negro). Não é à toa que, para Fanon (2020, p.125), “qualquer ontologia se torna irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada”. A violência racista impede a construção da identidade do sujeito negro a partir de um projeto que

seja compatível com a sua biologia e psique: mesmo quando quer ou tenta ser branco, o negro jamais será.

O ideal do ego, “instância que estrutura o sujeito psíquico, vinculando-o à lei e à ordem” (Souza, 2021, p.64), visa, “no caso ideal, de favorecer o surgimento de uma identidade do sujeito compatível com o investimento erótico de seu corpo e de seu pensamento, via indispensável para a sua relação harmoniosa com os outros e com o mundo” (Costa, 2021, p.27). Diferentemente do que acontece com o sujeito branco, no sujeito negro esta possibilidade é sonhada, pois “o modelo de ideal do ego que lhe é oferecido [...] é o de um fetiche: o *fetiche do branco*, da *brancura*”. Essa brancura “detém o olhar do negro antes que ele penetre a falha do branco. A brancura é abstraída, reificada, alçada à condição de realidade autônoma, independente de quem a porta como atributo étnico ou, mais precisamente, racial” (Costa, 2021, p.27).

Considerando que realizar o ideal do ego é uma exigência; que quanto mais próximo o ego ideal estiver do ideal do ego mais tranquilidade e harmonia interna o sujeito sentirá a ponto de sempre haver, nas palavras de Freud (1969 *apud* Souza, 2021, p.65), “uma sensação de triunfo quando algo no ego coincide com o ideal do ego”, qualquer tensão entre esses dois modelos pode suscitar um sentimento de culpa e de inferioridade.

Uma vez que o negro “nasce e sobrevive imerso numa ideologia que lhe é imposta pelo branco como ideal a ser atingido, e que endossa a luta para realizar esse modelo”, na construção do seu ideal do ego, “a primeira regra básica que ao negro se impõe é a negação, o expurgo de qualquer ‘mancha negra’” (Souza, 2021, p.65-66). Essa negação ajuda a entender a violência que pessoas negras cometem contra o próprio corpo, como se submeter, desde a tenra idade, a procedimentos químicos no cabelo para deixá-los lisos, ou usar pregador de roupa no nariz por horas para afiná-lo. E a pior violência de todas: querer ser branco.

A respeito da construção de identidade do sujeito, a educação também é parte importante neste processo. Em *A (des) educação do negro*, o historiador, escritor e jornalista, considerado o pai da história negra norte-americana, Carter G. Woodson (1875-1950), afirma que os negros são ensinados a “admirar os hebreus, os gregos, os latinos e os teutônicos e a desprezar os africanos”, que até mesmo nas escolas americanas para negros são convencidos de sua inferioridade (Woodson, 2021, p.13). Para ele, “prejudicar um aluno ensinando a ele que seu rosto Negro é uma maldição

e que não há esperança na luta para mudar sua condição é o pior tipo de linchamento. Isso mata as aspirações das pessoas e condena-as à vagabundagem e ao crime” (Woodson, 2021, p.13).

Considerando o papel que a educação ocupa na formação do sujeito, não é preciso dizer o quanto isso impacta na subjetividade dos indivíduos expostos a este tipo de violência no espaço educacional. É na escola que se aprende sobre a relação entre negro e escravidão. É neste espaço que muitos de nós escutamos, pela primeira vez, que descendemos de escravos, não de pessoas escravizadas, ensinamento que nem sempre se dá sem traumas para estudantes negros.

A situação é agravada ao se aprender como eram vistas (não humanos, coisas, objetos, animais) e tratadas (torturadas, linchadas, violentadas, mortas). As imagens dos livros são testemunhas disso. Como se relacionar, se vincular a este passado é, sem dúvidas, o dilema que se apresenta às pessoas negras, principalmente quando não há outros referenciais elucidando a colonização e a escravidão numa perspectiva afrocentrada e de(s)colonial.

Se a negação, ao menos como exposto, tem a ver com um ato consciente – não querer ser negro, querer ser simplesmente uma pessoa entre outras, e, em certa medida, inconsciente, *fetice da brancura* assimilado sem qualquer criticidade –, a aceitação passa, necessariamente, pelo caminho consciente da decisão:

Queria ser humano, nada além de humano. Alguns me vinculavam aos meus ancestrais, escravizados, linchados: *decidi aceitar*. Foi por meio do *plano universal do intelecto* que compreendi este parentesco interno – eu era neto de escravos... (Fanon, 2020, p.128, grifos nossos).

Sou bisneta de pessoas escravizadas. São os meus antepassados. É a minha ancestralidade. Como Fanon (2020), decidi aceitar. O ato da decisão é o ponto alto do processo de enegrecimento por desencadear outras ações, como a reformulação e reelaboração de si. Sem me saber negra e da triste realidade que o *negro* do negro escondia, odiava e alisava o meu cabelo na tentativa de me enquadrar na “boa aparência”. “Eu havia criado, por baixo do esquema corporal, um esquema histórico-racial. Os elementos que utilizei [...] me foram fornecidos [...] pelo outro, o branco, que teceu para mim milhares de detalhes, anedotas, relatos” (Fanon, 2020, p.126-127).

Atualmente sou negra. Tornei-me negra. Não aliso meu cabelo, nem retrocedo diante da minha *negrura*. Avanço segura, sem deixar de reconhecer que se saber

negro é experimentar o sofrimento que este saber evoca. Porém, corroborando com Souza (2021, p.46), é também “a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades”. É aqui que entra a decisão.

1.5. MÉTODO, DECISÃO, MOTIVAÇÃO SEGUNDO ALES BELLO

Foi por meio do plano universal do intelecto (Fanon, 2020) que enegreci. Não há um acontecimento pontual que possa ser considerado um divisor de águas, e sim um conjunto de eventos que se somaram e me conduziram nesta direção, como já relatado. Um desses eventos, apesar de não manter relação direta com os outros, porém influenciou minha forma de pensar e entender este processo, foi o meu trabalho de conclusão de curso (TCC) do bacharelado em Ciência da Religião. Com o tema Fenomenologia da Religião, queria entender melhor o lugar e as críticas em relação a esta subárea da Ciência da Religião.

Como afirmamos nessa tese, a tomada de consciência da negritude exige uma mudança de atitude semelhante à proposta pela fenomenologia. Ao estudar a filósofa italiana Ângela Ales Bello, especialista em Edmund Husserl (1859-1938), compreendi a necessidade de uma virada epistemológica: sair da atitude natural – estado acrítico no qual se aceita o mundo como ele nos é dado – e adotar uma atitude filosófica, na qual refletimos ativamente sobre as estruturas que nos cercam.

No meu caso, esse processo significou perceber como o racismo sempre esteve presente na minha vida mesmo quando eu ainda não o nomeava. O estudo da fenomenologia me ajudou a entender que minha experiência de mulher negra não mudaria, mas como eu a compreendia e a enfrentava poderia se transformar. A fenomenologia nos ensina a questionar o que tomamos como natural. Do mesmo modo, o enegrecimento envolve desmontar concepções internalizadas sobre raça, identidade e pertencimento, reconstruindo-as, só que dessa vez de forma consciente e crítica.

Método, decisão e motivação. São três palavras empregadas por Ales Bello (2019) para explicar a transição de uma atitude natural para uma atitude filosófica em busca do sentido das coisas. Seu método funda-se na mudança de atitude: sair de um estado de aceitação acrítica da realidade para o de questionamento e compreensão

ativa. Esse movimento é essencial no enegrecimento, considerando que a consciência racial não ocorre de forma espontânea, mas exige uma ruptura epistemológica.

A fenomenologia de Husserl ensina que a realidade não se apresenta a nós de forma neutra; ao contrário, é filtrada por estruturas sociais e históricas que determinam como vemos e interpretamos o mundo. O mesmo ocorre com a construção da negritude: não é uma identidade fixa. É um processo de tomada de consciência num contexto que sempre a negou ou a distorceu. Assim, assumir uma atitude crítica ou filosófica diante desta realidade significa, simultaneamente, reconhecer o racismo estrutural e elaborar novas formas de ser e de existir a partir dessa consciência.

De alguma forma, isto me levou a entender a necessidade de refletir sobre as coisas que me incomodavam tocante à questão racial. Precisava sair de uma atitude não crítica, mantida por muito tempo, para outra crítica. Saber os porquês era urgente. Não era mais suficiente ficar nas suposições, *nos achismos*, na dúvida se era ou não racismo, sexismo, machismo ou qualquer outro tipo de agressão e/ou violência.

Ales Bello (2019, p.22-23) explica que a dúvida desencadeia este processo de mudança de atitude. Não a dúvida cartesiana sobre a existência do mundo, mas a husserliana “que determina a colocação em crise da atitude natural”. Até porque “não se pode dizer que a realidade não existe; pode-se, porém, mudar de atitude em relação a ela: a tese permanece assim como ela é, mas não a utilizamos, nós a colocamos entre parênteses, fora do circuito”.

A questão enfrentada pela filósofa em nada tem a ver com a nossa. No entanto, por meio dela, fui levada a perceber que ter estado alheia à existência do racismo, em nada alterou a sua realidade. Também me permitiu entender que não poderia mudar minha trajetória, experiências, vivências, tampouco o fato de ser uma mulher negra. O que se evidenciou foi a necessidade de entender minha condição de mulher negra e a partir desse entendimento, assumir outra atitude perante a minha existência diante dessa condição.

Neste sentido, o primeiro passo foi questionar o meu pouco conhecimento e criticidade a respeito das questões raciais, de gênero e outras tantas. Como é possível eu, uma mulher preta, não ter uma consciência negra elaborada? Consideramos essa uma das perguntas mais difíceis, que provoca indignação quando começamos a trilhar por este caminho. O alento está em sabermos que não estamos sós.

Quem relatou algo semelhante foi Sílvio de Almeida no livro *Racismo Estrutural* (2021). Apesar de ser um homem preto, relata que só foi “despertado” (termo que utiliza e destaca) para a desigualdade racial ao seu redor pela atividade política e estudos. Assim como Almeida, também indaguei por diversas vezes o que me impedia de perceber essa realidade tão evidente. Isto me remete a uma cena na qual conversava com um professor da Ciência da Religião a respeito das cotas raciais. Enquanto ele se posiciona a favor dessa política de ação afirmativa, me coloquei contra, sob a alegação que fiz o ensino superior numa faculdade particular por “mérito próprio”. Não esqueço o seu olhar de espanto. Hoje sei o motivo.

O segundo foi entender que, embora a tese permaneça tal como ela é, apesar de subsistir, ela é posta entre parênteses, e “qual é o resultado de tal operação com relação à atitude natural? Em vez de permanecer no fundo da caverna, a pessoa encontra nela mesma a força de se libertar” (Ales Bello, 2019, p.23). No meu caso, sou uma mulher negra. “A evidência estava ali, implacável. Minha negrura estava ali, densa e indiscutível” (Fanon, 2020, p.132). Não há como mudar. “Ela me atormentava, me perseguia, me inquietava, me exasperava”. Não há como mudar a evidência, mas minha relação com ela, sim.

Para Ales Bello (2019, p.25), enquanto decisão tem a ver com o “resultado de um percurso, é uma conclusão”, a conclusão é a necessidade de se superar a atitude natural. É neste ponto que acontece a “separação entre dois momentos e a escolha de um dos dois: *Entscheidung* [decisão]”. A conclusão de que é preciso mudar de atitude leva a escolha por uma nova atitude: ou se escolhe a atitude daqueles que dormem ou daqueles que querem compreender o sentido das coisas, a atitude dos despertados. Apesar de falar da filosofia como escolha, a fenomenologia proposta por Ales Bello (2019) fez entender que também precisava assumir outra atitude tocante às questões raciais.

Para quem nunca havia se olhado a partir das lentes raciais, vi-me, a um só tempo, consciente de tudo que envolve o ser negro no Brasil. Seria diferente se, desde cedo, tivesse recebido um letramento racial consistente? Não posso dizer! O que sei é que entrei na disputa desprovida de armas. “Delimitado o campo de batalha, entrei na disputa” (Fanon, 2020, p.129). Nem sabia que existia uma batalha a ser enfrentada, não tinha instrumentos adequados nem para lutar, nem para identificar o racismo. Só a *leve impressão* de que alguma coisa não estava certa, não estava legal.

Consciente da minha *negrura*, aos poucos me ajustei e aceitei esta *nova* condição. Só que essa aceitação não se deu sem dor, indignação, conflitos.

Àquela altura, desorientado, incapaz de sair por aí com o outro, o branco implacável que me aprisionava, fui para longe da minha própria presença, muito longe, e me fiz objeto. O que seria isso para mim, senão um descolamento, uma extração, uma hemorragia que fazia sangue negro coagular por todo o meu corpo? (Fanon, 2020, p.128).

Foi e ainda é difícil saber que muitas das coisas que me aconteceram é por eu ser uma mulher preta. A vida continua e para nós tão difícil quanto olhar o passado, é viver o presente sabendo-se herdeira de um “passado histórico que se presentifica na memória social e que se atualiza no preconceito racial”, concordando com a psicóloga Isildinha Baptista Nogueira, em *A Cor do Inconsciente: significações do corpo negro*. Viver em uma “sociedade cujas autorrepresentações denegam esse mesmo racismo, camuflando, assim, um problema social que produz efeitos sobre o negro, afetando sua própria possibilidade de se constituir como indivíduo no social” (Nogueira, 2021, p.56). O que fazer? Com o campo de batalha delimitado, só resta entrar na disputa.

Entramos na disputa dispostos a colaborar na construção de um mundo de todos. Acontece que o *mundo branco* nos nega qualquer participação. “Enquanto eu esquecia, perdoava e somente desejava amar, minha mensagem me era devolvida como uma bofetada em pleno rosto” (Fanon, 2020, p.130). Por que dessa rejeição se foi o corpo negro o escravizado?

Se, como canta Elza Soares⁷, “*a carne mais barata do mercado é a carne negra / Que vai de graça pro presídio / E pra debaixo do plástico / E vai de graça pro subemprego / E pros hospitais psiquiátricos*”? Se somos nós que temos motivos para odiar, detestar? Como são eles que nos rejeitam, “embora me [nos] devessem suplicar e rogar negava-me [nos] qualquer tipo de reconhecimento?”, indigna-se Fanon (2020, p.130). O que justifica isso? “Eu saudava o mundo com um aceno e o mundo me amputava o entusiasmo. Estavam pedindo que eu me confinasse, que eu me encolhesse” (Fanon, 2020, p.130).

⁷ A música “A Carne” foi lançada em 2002, tendo sido composta por Marcelo Fontes do Nascimento Santana, Seu Jorge e Ulisses Capeletti e interpretada por Elza Soares (1930-2022), cantora, compositora brasileira, um dos grandes nomes da música popular brasileira, a MPB.

É nesse ponto que, ao nosso ver, o processo de enegrecimento ultrapassa a dimensão individual e se torna chave de leitura coletiva e epistêmica. Ao explicitar a rejeição histórica do corpo negro, tema que trataremos com mais detalhe no próximo capítulo, revela-se também o silêncio e a invisibilidade que atingem os saberes, as tradições religiosas e as espiritualidades de matriz africana. Se o mundo branco insiste em amputar nosso entusiasmo e reduzir nossa humanidade, cabe à Ciência da Religião recusar essa lógica e se abrir à pluralidade dos sujeitos que a constituem.

Tornar-se negro, portanto, não é somente uma experiência íntima. É, também, uma categoria analítica capaz de desestabilizar as bases eurocentradas da nossa área, recolocando a raça como questão inadiável no estudo da religião. Diante disso, este capítulo inaugura essa tarefa: mostrar que não há neutralidade possível quando vidas negras seguem sendo negadas.

Diante disso, a contribuição do enegrecimento se apresenta duplamente crítica e propositiva: ao mesmo tempo que denuncia o racismo como tecnologia de exclusão, anuncia a possibilidade de uma Ciência da Religião que se reconhece situada, plural e comprometida com a inclusão de vozes, corpos e saberes negros. Ao assumir o enegrecimento como chave hermenêutica, a área ampliará sua capacidade crítica e ética, abrindo-se a uma prática mais justa, diversa e de(s)colonial, capaz de dialogar com os desafios do tempo presente, no qual o racismo, a discriminação, o preconceito são exemplos.

2. CORPO NEGRO, PROJEÇÕES BRANCAS

Analizando como o corpo negro foi e continua sendo construído como objeto de projeções ideológicas, fantasias raciais e mecanismos psíquicos da branquitude, neste capítulo o investigamos como espaço simbólico atravessado por contradições, indo além de sua dimensão biológica para evidenciar o seu papel na construção e manutenção das hierarquias raciais. Apoiados em autores como Fanon, Kilomba, Gonzalez, Du Bois e Mbembe, discutimos a transformação do corpo negro em objeto de mercadoria, medo, erotização e controle, tornando-se um texto lido a partir das lentes do racismo estrutural.

2.1. O CORPO NEGRO COMO ESPAÇO DE CONTRADIÇÕES

Não limitado à sua materialidade, o corpo é permeado por relações sociais e culturais. É “uma ferramenta de projeção de sentidos, significados e valores, que integram a condição de ser humano dentro de um universo simbólico, cultural, político e social” (Fernandes; Monteiro, 2023, p.178). Em outros termos, o corpo é um espaço de significação na qual se manifestam as construções coletivas e singularidades individuais.

O corpo é um texto que pode ser lido e interpretado (Hall, 2013) por carregar significados, histórias e identidades. Assim como um texto escrito, o corpo pode ser lido e compreendido em diferentes contextos culturais, sociais e históricos, uma vez que expressa emoções, identidades e experiências por meio de gestos, posturas, expressões faciais e até mesmo marcas físicas. Ele também carrega a história de um indivíduo e de um grupo social. As marcas de opressão, resistência e cultura podem ser vistas como inscrições que contam a história de uma pessoa ou comunidade.

Em sua dimensão biológica, o corpo materializa a nossa presença no mundo. “É o lugar concreto onde manifestamos nossas vontades, desejos, tudo o que foi aprendido e observado ao longo de nossa história pessoal”, afirma Silva (2014, p.264), destacando os seus aspectos biológicos, sociais e culturais. É uma construção social carregado de representações culturais e simbólicas que refletem a sociedade que vivemos. Isso significa que a nossa percepção e entendimento do corpo são moldados pelo contexto social e cultural que estamos inseridos.

Espaço concreto, o corpo é o lugar no qual manifestamos a nossa identidade e nos diferenciamos uns dos outros. Foucault (2010 *apud* Silva, 2014, p.264) via o corpo como “uma jaula desagradável, na qual terei que me mostrar e passear. É através de suas grades que eu vou falar, olhar, ser visto. Meu corpo é o lugar irremediável a que estou condenado”. É o caminho pelo qual sensações e percepções são internalizadas, participando da estruturação de conceitos sobre a diferença. Essa internalização é importante para a formação da identidade e a interação com o mundo ao nosso redor (Silva, 2014).

A noção de corpo é igualmente explorada sob a ótica da resistência ontológica. Gordon (1999), por exemplo, argumenta que um corpo que age entre outras coisas e outros corpos é um corpo que possui vida e presença no mundo. Em suas palavras:

Um corpo nunca é um corpo por si mesmo, mas um corpo vivo, um corpo que age entre coisas e outros corpos, um corpo visto pelos outros. Isto poderia parecer que um corpo visto pelos outros seria visto como um corpo objeto, como uma coisa, mas este não é o caso. Um corpo como uma coisa, como pura corporalidade, é sem vida: é um cadáver no mundo (Gordon, 1999, p.35 *apud* Bernardino-Costa, 2016, p. 517).

A resistência ontológica implica que o corpo é um agente ativo, que interage e se relaciona com o ambiente e com outros corpos, desafiando a objetificação imposta pelos olhares imperialistas (Bernardino-Costa, 2016).

Le Breton (2007) ampliou a discussão ao afirmar que o corpo é uma estrutura simbólica que une as mais variadas formas culturais. Nas sociedades tradicionais e comunitárias o corpo é um elemento de ligação de energia coletiva. Enquanto isso, nas sociedades individualistas ele se tornou um marcador de limites pessoais. Essa dicotomia ressalta a mutabilidade do conceito de corpo, que varia conforme o contexto social e cultural no qual se insere (Fernandes; Monteiro, 2023).

Apresentando várias dimensões que se complementam e, em alguns casos, se contradizem, revelando a riqueza do debate sobre a corporeidade e sua complexidade além de mera estrutura física, o corpo se apresenta como uma entidade que abrange dimensões físicas, sociais, culturais e simbólicas; espaço de resistência e significação, texto que carrega narrativas históricas, culturais e sociais. Apesar de complementares, as definições revelam tensões e contradições fundamentais à compreensão da corporeidade, especialmente da experiência da população negra.

Enquanto um espaço de significação e projeção de sentidos, o corpo é moldado por contextos sociais e culturais, definição que entra em conflito com a de objetificação do corpo negro, reduzido a mercadoria ou objeto de consumo.

Para Mbembe (2020, p.27) a indissociabilidade entre raça e negro remete o corpo negro a “um corpo sem mundo e sem chão, um corpo de energia combustível, uma espécie de duplo da natureza, que se podia transformar, por meio do trabalho, em ativo ou capital disponível”. A dualidade entre o corpo como agente de expressão e objeto de opressão evidencia uma contradição: o mesmo corpo negro veículo de resistência e identidade é alvo de desumanização e estigmatização (Silva, 2014).

Na noção do corpo como um texto (Hall, 2013), a questão está na interpretação do corpo negro, historicamente negativa e limitante. Essa perspectiva carrega uma narrativa pré-escrita desfavorável à sua valorização cultural. Um texto que “já tem uma leitura pronta, que é aquela do observador branco: ‘Pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco’” (Fanon, 2020, p.125). Nele a corporeidade é vista como uma expressão do “Eu” construída a partir do que se sabe e do que é dito sobre ele.

Ao carregar uma narrativa que não favorece sua ascensão social, o corpo negro contrasta com a noção do corpo como um espaço de resistência e de construção de identidade (Silva, 2014). Como construir uma narrativa positiva do corpo negro quando a narrativa imposta é negativa? Se a construção da identidade se dá via corporeidade constituída na relação do sujeito com mundo colonizado na qual “os conhecimentos reverenciam uma parcela e invisibilizam outra”, a corporeidade dos invisibilizados é formada para mantê-los invisível (Silva, 2014, p.273). A tensão entre a narrativa imposta e a possibilidade de reescrita da própria história é uma contradição que permeia a experiência da população negra: o mesmo corpo que é subjugado precisa lutar para tornar sua corporeidade negra visível.

A definição do corpo como um elemento de individuação, que marca os limites da pessoa, também revela uma contradição. Visto como fronteira viva que delimita a soberania do indivíduo, o corpo é um espaço no qual as marcas da opressão colonial e racial se manifestam. O corpo negro é, simultaneamente, símbolo de resistência e alvo de violência e discriminação. Há uma tensão entre a afirmação da identidade e a luta contra a desumanização (Silva, 2014). A discussão sobre a corporeidade negra

destaca a contradição entre a luta por reconhecimento e a persistência de estereótipos que deslegitimam essa corporeidade.

Apesar dos esforços pela valorização cultural e reversão do apagamento histórico, de ser visto como espaço de resistência e significação, o corpo negro ainda segue constante, insistente e violentamente reduzido a objeto ou mercadoria, um texto cuja narrativa é negativa e atravessadas por estereótipos e opressão. Vistos por lentes racistas, preconceituosas e discriminatórias que desumanizam, oprimem, objetificam e marginalizam as pessoas negras, resquícios do sistema colonial e escravocrata.

A história do corpo negro no Brasil está profundamente ligada ao processo de colonização e à escravização. A sua utilização como força de trabalho no colonialismo foi uma estratégia dos colonizadores para maximizar a produção agrícola e o acúmulo de riquezas. O sistema escravagista foi implementado como resposta à necessidade de mão de obra às atividades econômicas, especialmente na produção de cana-de-açúcar, principal produto de exportação no período colonial (Dumas, 2019).

Dumas (2019) relata que, ao estabelecerem suas plantações, os colonizadores europeus identificaram a necessidade de um grande contingente de trabalhadores que pudessem suportar as exigências físicas do trabalho agrícola. Para tanto, recorreu-se à escravização dos africanos negros, trazidos ao Brasil em condições desumanas, num processo que envolvia captura, transporte e venda de seres humanos como mercadorias. Essa prática objetificou e transformou o corpo negro no elemento central da economia colonial, ferramenta produtiva fundamental na realização das atividades laborais.

A visão de sub-humanidade do corpo negro foi estabelecida por uma série de construções sociais e ideológicas que justificavam a escravização e a exploração, sustentada por argumentos que desumanizavam os indivíduos negros, apresentando-os como inferiores em relação aos colonizadores brancos. A definição de quem seria considerado *gente* e quem não seria baseou-se em critérios raciais e fenotípicos que enfatizavam a cor da pele e a origem territorial como determinantes na desqualificação do corpo negro.

A partir do projeto colonizador aplicado no Brasil, a qualificação ou mesmo a desqualificação de corpos atendeu a interesses de poder concentrados principalmente no comércio. Definindo um período histórico relacionado à escravidão, o conceito de corpo e de gene esteve diretamente associado ao propósito da apropriação de terras,

produção e acúmulo de bens. [...] A resolução dessa questão por parte dos colonizadores foi pautada, de certa forma, numa definição de corpo inventando uma raça, não a de todos, mas a do povo a ser escravizado. Para isso não foi usado o elenco de critérios já aplicados na Grécia, por exemplo. Mas o critério baseado exclusivamente na particularidade do povo africano: a sua origem territorial e o corpo definido pela cor da pele, ao fenótipo negro (Dumas, 2019, p.2).

Os colonizadores utilizaram suas instituições, como a ciência e a religião, para legitimar essa visão. A ciência foi instrumentalizada na criação de uma narrativa que associava características físicas do corpo negro a uma suposta inferioridade intelectual e moral. Essa construção ideológica, reforçada por discursos que apresentavam os africanos como *selvagens* ou *primitivos*, serviu para justificar a sua escravização e negação de seus direitos humanos (Dumas, 2014).

A religião, por sua vez, foi utilizada pelos colonizadores como ferramenta de legitimação da sub-humanidade do corpo negro. A narrativa cristã argumentava que a escravidão era uma forma de salvação para os africanos, considerados pagãos ou não civilizados. Além de contribuir na construção de hierarquias sociais e espirituais, com os europeus brancos em posição de superioridade em relação aos africanos, impuseram as práticas religiosas europeias aos africanos escravizados, visando controlar suas espiritualidades e desvalorizar suas culturas e tradições, reforçando a ideia de que eram seres inferiores que precisavam ser civilizados.

Os colonizadores também usaram do cristianismo na criação de narrativas que associavam a condição de escravidão ao pecado, sendo os africanos apresentados como seres destinados a sofrer e a escravidão como uma consequência de suas transgressões. Essa visão os colocavam em uma posição de eterna dívida moral, perpetuando a ideia de que eram inferiores e merecedores de sua condição (Dumas, 2014).

Em suma, a utilização do corpo negro como força de trabalho no Brasil colonial foi uma prática alicerçada na exploração econômica e objetificação do ser humano. A construção da visão de sub-humanidade do corpo negro foi sustentada por narrativas raciais e ideológicas que desumanizavam os africanos, legitimando a escravidão e perpetuando a marginalização. A utilização da ciência e da religião contribuiu para a desumanizar os africanos e perpetuar um sistema de opressão que se enraizou nas estruturas sociais e culturais do Brasil e se reverberam na sociedade contemporânea via racismo estrutural. A construção do corpo negro está imersa num contexto de

racismo. Suas características fenotípicas e anatômicas, associadas a estereótipos negativos, perpetua uma narrativa que nos coloca numa posição inferior na hierarquia social.

2.2. O NEGRO COMO OUTRO: IDENTIDADE, PROJEÇÃO E EXCLUSÃO

Como dito no capítulo 1, no seu lar o negro não precisa colocar o seu ser à prova. As coisas mudam ao ter que enfrentar o *olhar branco*. A pessoa negra encontra dificuldades em elaborar seu esquema corporal no mundo branco. “De um homem se exigia uma conduta de homem. De mim, uma conduta de homem negro [*noir*] – ou, se tanto, uma conduta de negro [*nègre*]”. (Fanon, 2020, p.129-130).

Segundo Rosa Neto et al. (2011), o esquema corporal, resultado da união de várias informações adquiridas via inúmeras experiências corporais, relaciona-se à atividade motora e se revela no movimento. Não deve ser visto como um mero hábito ou imposição, mas “uma estruturação definitiva do eu e do mundo – definitiva, porque se estabelece uma dialética efetiva entre meu corpo e o mundo” (Fanon, 2020, p.126). Até que ponto uma dialética efetiva entre o corpo negro e o mundo branco é possível? É um questionamento plausível.

A descoberta da própria negrura muda tudo. Fanon (2020), por exemplo, relata os momentos que foi alvo de olhares brancos, refletindo sobre eles. Impacta tornar-se negro, pois o sujeito é afetado na sua totalidade. Não são poucos os momentos que Fanon nos participa de seu desespero, de sua angústia, de sua revolta:

Eu me arrasto pelos cantos, encontrando com minhas longas antenas os axiomas dispersos pela superfície das coisas – a roupa do negro cheira a negro – os dentes do negro são brancos – os pés do negro são grandes – o peito largo do negro -; eu me arrasto pelos cantos, fico em silêncio, aspiro ao anonimato, ao esquecimento. Vejam só, aceito tudo, desde que possa passar despercebido! (Fanon, 2020, p.131).

O negro não pode deixar de ser negro. Ao contrário do judeu que, não sendo negro, esteja tudo em ordem, e só deixa de ser amado se identificado como judeu, com o negro “tudo ganha uma nova cara” (Fanon, 2020, p.131). O ódio contra o judeu só vem quando e se ele for identificado. O negro não goza da mesma sorte, não tem

nenhuma outra chance: é “sobredeterminado a partir do exterior”, ou seja, pela cor da sua pele.

Se o judeu é escravo da ideia que fazem a seu respeito, diz Fanon (2020), o negro é escravo da própria aparência. Sua presença não precisa ser anunciada: seu corpo já carrega, em si, toda uma narrativa racial que antecede qualquer possibilidade de apresentação individual. Não há intervalo entre identificação e reação. Simultânea, impossibilita qualquer tipo de intervenção: “– Olhe o negro!... Mamãe, um negro!... Quietos! Ele vai se zangar... Não lhe dê atenção, meu senhor, ele não sabe que o senhor é tão civilizado quanto a gente...” (Fanon, 2020, p.129, grifo nosso).

Com a pessoa negra, tudo ganha uma nova cara: *cara de negro*. Em situações constrangedoras, a única coisa desejada é o silêncio, o anonimato, ser esquecido. Se aceita tudo, só para passar despercebido, como se isso fosse possível. Nossa pele não permite. É ela o que se vê primeiro e para quem se volta o *olhar branco*, o único verdadeiro, dirá Fanon (2020, p.131): “[...]. Sinto, vejo nesses olhares brancos que não é um homem novo que está entrando, mas um novo tipo de homem, um novo gênero. Um negro, ora essa!”.

O negro é um novo tipo, nova classe, nova espécie. O negro não é um homem: a condição humana foi dada a uma única espécie, a dos brancos, o verdadeiro “eu” (*self*). O negro é um não-eu, um “outro”. O negro foi feito outro, outra “coisa”, “objeto”, “não-humano”. Não ser humano é não ser dotado de tudo que constitui a humanidade: afeto, respeito, dignidade. É não ter língua, cultura, religião, ciência, valores. É não ter direitos. Nem alma. Se ele (negro) não possui a mesma humanidade que eu (branco), se é um “não-eu”, que relação humana existe entre nós? Nenhuma! Pois ele não é o meu igual, um “outro eu”. É outra coisa: um negro.

O que é ser um “não-eu” senão não ser, não existir? Fanon (2020, p.22) afirma que “existe uma zona do não ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, [...] de onde pode brotar uma aparição autêntica. Na maior parte dos casos, o negro não goza da regalia de empreender essa descida ao verdadeiro inferno”, para se constituir ser (humano). O inferno do negro não é o ser, é o não-ser. É nunca ser o “eu”, somente o “outro”.

Essa construção da negritude como outridade não é um dado natural. É uma tecnologia social e psicológica da exclusão, produto de um processo violento de construção do “outro” pelo olhar branco. A desumanização do negro é uma fabricação

sistemática na qual a negritude é moldada como a negação da branquitude. A teórica e escritora portuguesa Grada Kilomba, no livro *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano* (2019), argumenta que o sujeito negro não é apenas o “outro”, mas a própria “outridade” do sujeito branco, espelho distorcido no qual são projetadas as ansiedades, culpas e contradições que a branquitude se recusa a reconhecer em si.

Destacando a boca como metáfora de posse no período colonial, Kilomba (2019) fala da fantasia criada pelo colonizador de que o colonizado queria tomar o que é seu, no caso, terra e frutos que moralmente pertenciam aos últimos. Para a teórica, a colonização inverteu a lógica: os brancos passaram a afirmar algo sobre o negro que recusavam a reconhecer em si próprio (mecanismo de defesa do ego), criando mitos e estereótipos que transformavam o negro naquilo que rejeitavam em si, neste caso, a violência, a irracionalidade, o perigo, o descontrole.

Como Kilomba (2019, p.34) explica, no contexto colonial essa negação serviu “para manter e legitimar estruturas violentas de exclusão racial”. O que o branco colonizador negava em si, ele projetava sobre o negro colonizado: o “nós estamos tomando o que é deles” virou “eles estão tomando o que é nosso”. Enquanto o sujeito branco se tornava a “vítima compassiva”, ele transformava o sujeito negro em “inimigo intrusivo”, num duplo movimento de negação – negar quem se é e negar o que o outro é – e de projeção.

Esse fato é baseado em processos nos quais partes *cindidas* da psique são projetadas para fora, criando o chamado “Outro”, sempre como antagonista do “eu” (self). Essa cisão evoca o fato de que o *sujeito branco* de alguma forma está dividido dentro de si próprio, pois desenvolve duas atitudes em relação à realidade externa: somente uma parte do ego - a parte “boa”, acolhedora e benevolente – é vista e vivenciada como “eu” e o resto – a parte “má”, rejeitada e malévola – é projetada sobre a/o “*Outra/o*” como algo externo (Kilomba, 2019, p.36-37).

A negação não permite que o “outro” seja visto como semelhante, mas como antagonista do “eu” (self). O “outro” não é um “outro eu” ou um “eu como eu”, mas um “não-eu” com quem não se quer parecer não por aquilo que o outro é, mas devido à projeção que se tem a seu respeito. Nas palavras de Kilomba (2019, p.37): “o *sujeito negro* torna-se então tela de projeção daquilo que o *sujeito branco* teme reconhecer sobre si: a ladra ou o ladrão violenta/o, a/o bandida/o indolente e maliciosa/o”.

Estamos diante de um mecanismo psíquico no qual o branco fragmenta o próprio ego, separando sua “parte boa” – racional, civilizada, digna de confiança – e projetando sua “parte má” sobre o negro, receptáculo de tudo que a branquitude considera negativo. Essa projeção passa a definir o negro e o branco, pois sua identidade se constrói por oposição. O olhar branco não só identifica o negro, como delimita quem pode ocupar o lugar de sujeito. Ao se posicionar como “universal”, a branquitude não se percebe como uma identidade racial, enquanto o negro, é sempre o “outro”, o desviante, o corpo estranho. Nesta perspectiva, a negritude é menos uma identidade e mais um espaço simbólico sobre o qual recaem os traumas, medos e fantasias da branquitude.

Essa construção histórica ajuda a entender a sobredeterminação do negro a partir do exterior, antes mesmo de poder afirmar sua existência como sujeito. Como pontuado por Fanon (2020, p.24), “o branco está encerrado em sua brancura, e o negro, em sua negrura”: há um cerco ideológico que impede o reconhecimento da humanidade do negro além dos papéis que lhe são impostos. Logo, negritude não é apenas uma diferença fenotípica: é um campo de significados políticos, históricos e psíquicos que sustentam a hierarquia racial.

Assim, no contexto colonial, os brancos preservaram os sentimentos positivos referentes a si, isto é, a “branquitude como a parte ‘boa’ do ego. As manifestações da parte ‘má’ foram projetadas para o exterior e vistas como objetos externos e ‘ruins’” (Kilomba, 2019, p.37), projetadas sobre os sujeitos negros, os *ruins* da história. É aqui que o pacto da branquitude, defendida por Cida Bento, encontra espaço e ganha força.

Bento (2022) argumenta que a manutenção da branquitude não acontece espontânea ou inconscientemente, mas por meio de um pacto de cumplicidade entre pessoas brancas que visa garantir privilégios e excluir os sujeitos negros das esferas de poder e decisão. Esse pacto não é explicitamente verbalizado. Não acontece via discriminação aberta. Ocorre, sobretudo, pelo silenciamento, omissão e reprodução de um sistema que privilegia corpos e epistemologias brancas.

Um exemplo desse pacto está na academia: mesmo produzindo conhecimento de excelência, obras de intelectuais negros ficam de fora dos currículos e referências. Isso explica a surpresa que tive quando, em uma disciplina de doutorado, a obra de Fanon e Mbembe estavam como leitura obrigatória. Além da academia, a perpetuação

de desigualdades e exclusões se dá em diferentes instâncias sociais, como o mercado de trabalho, espaços políticos e midiáticos.

Este pacto, como evidenciado por Bento (2022, p.18), “possui um componente narcísico, de autopreservação, como se o ‘diferente’ ameaçasse o ‘normal’, o ‘universal’”. É tanto que a presença de pessoas negras em espaços historicamente reservados à branquitude gera uma reação de defesa. Pois, como defende a autora, ameaça a estabilidade da hierarquia racial. Esse sentimento de ameaça e medo “está na essência do preconceito, da representação que é feita do outro e da forma como reagimos a ele”.

A estrutura desse pacto assegura aos sujeitos brancos a ocupação das posições de privilégio, enquanto os sujeitos negros são sistematicamente barrados. Isso ocorre por meio da exclusão direta e de mecanismos sutis e naturalizados, como a justificativa do despreparo dos negros para cargos de liderança, a exigência de um esforço desproporcional para serem reconhecidos e a perpetuação da ideia de que a competência e o mérito são atributos inatos da branquitude. Outro exemplo desse pacto está no mundo corporativo. Mesmo quando há discursos institucionais sobre diversidade e inclusão, as estruturas organizacionais internas continuam reproduzindo lógicas racistas. A ausência de negros em cargos de liderança e decisão não ocorre por acaso, mas porque há uma rede de favorecimentos, proteções e privilégios que mantém a branquitude no topo⁸.

Enquanto em Fanon vimos como a pessoa negra é sobredeterminada a partir do olhar do branco; Kilomba mostrou que essa se dá por meio da projeção de fantasias da branquitude. Bento, por sua vez, nos levou a compreender que esse processo não é apenas subjetivo, mas parte de um sistema social organizado para manter o sujeito negro em posição subalterna. O racismo não se limita a um conjunto de preconceitos

⁸ Certa vez participei de um processo numa das maiores instituições de ensino privada e confessional para o cargo de Contadora. Como havia atuado por mais de cinco anos em uma instituição de porte semelhante, cumpria todos os requisitos; tanto que meu currículo foi muito bem avaliado e passei pelas etapas do setor Recursos Humanos sem grandes dificuldades. A última etapa era com a Diretoria da instituição. Lembro como se fosse hoje: ela mal olhou para mim, tampouco me fez perguntas, se resumindo a dizer que entraria em contato no caso de aprovação. Saí dali sabendo que a vaga não seria minha. Tempos depois fiquei sabendo que o contratado foi um homem, branco, que nunca havia trabalhado na área, mas era “conhecido” da Diretora. Fiquei arrasada. O salário era de R\$3.800,00 mais benefícios. Teria sido a primeira vez que eu receberia um salário tão bom (estamos falando de 2012). Até hoje aguardo minha vez!

individuais: é um pacto estruturado que regula a distribuição de oportunidades, poder e reconhecimento.

Esse pacto se revela na naturalização da hierarquia racial e na forma como a branquitude se protege, garantindo seus privilégios e mantendo a exclusão dos negros das esferas de poder. A estrutura do pacto se sustenta tanto por ações explícitas, como por silenciamentos, omissões e suposta neutralidade de instituições que, na prática, perpetuam desigualdades. Neutralidade é um privilégio da branquitude, um privilégio que permite ignorar os efeitos do racismo e manter intacta a estrutura que beneficia os sujeitos brancos.

A esse respeito, Bento (2022) reforça que o pacto da branquitude se mantém pela cumplicidade silenciosa e pela recusa em reconhecer o racismo estrutural. Logo, não se trata de discriminação interpessoal, mas de um sistema que exclui, precariza e impede a mobilidade social das pessoas negras. Repetindo Fanon (2020), não basta provarmos nossa competência: nossa própria presença nos espaços de poder é vista como uma transgressão. E uma amostra do pacto está na exigência de termos que demonstrar nosso valor constantemente, enquanto a branquitude goza do benefício da dúvida, da presunção de competência e pertencimento.

2.3. FANTASIAS BRANCAS, MITO [DO] NEGRO

De certo modo, nos termos apresentados, a relação entre branco e negro não foi marcada pela alteridade, mas pela outridade. Enquanto a alteridade pressupõe o reconhecimento do outro como um sujeito legítimo, ainda que diferente, a outridade nega essa legitimidade, transformando o outro em um objeto de projeção e controle.

Essa percepção do corpo negro como outro pode ser aprofundada a partir da psicanálise. Nogueira (2021) argumenta que o corpo negro ocupa, em uma sociedade racista, um lugar semelhante ao conceito lacaniano de “estranho inquietante” (*uncanny*): diferente do sujeito branco que experimenta a alteridade num campo simbólico de reconhecimento, o sujeito negro está sempre deslocado, ou por ser visto como uma ameaça, ou por ser objetificado e erotizado.

Essa percepção limita às interações interpessoais e estrutura a própria experiência do negro no mundo. Isso explica, por exemplo, porque nossos corpos são sempre vigiados, criminalizados e regulados, especialmente quando ocupam espaços

que historicamente lhes foram negados. Essa experiência ressoa em minha trajetória, já que, em vários momentos, minha presença em determinados ambientes foi, e ainda é questionada, como se minha existência ali fosse algo a ser corrigido.

Se tornando a personificação de aspectos repressores do eu do sujeito branco, isto é, “a representação mental daquilo com que o sujeito branco não quer se parecer” (Kilomba, 2019, p.38), o sujeito negro não é apenas percebido como diferente, mas como um ser à parte, cuja existência só faz sentido em função do *olhar branco*. É o que acusa o professor negro norte-americano William Edward Burghardt Du Bois, ou W.E.B Du Bois, no livro *As Almas do Povo Negro* (2021).

Segundo Du Bois (2021), esse processo gera uma “dupla consciência”, na qual a pessoa negra se vê por meio dos olhos da branquitude e precisa constantemente negociar sua identidade entre aquilo que realmente é e aquilo que lhe foi imposto.

Depois dos egípcios e indianos, dos teutos e dos mongóis, o negro é uma espécie de sétimo filho, nascido com um véu e dotado de uma clarividência neste mundo americano – um mundo que lhe deixa tomar uma verdadeira consciência de si mesmo e que lhe permite ver a si mesmo apenas através da revelação do outro mundo. É uma sensação peculiar, essa consciência dual, essa experiência de sempre enxergar a si mesmo pelos olhos dos outros, de medir a própria alma pela régua de um mundo que se diverte ao encará-lo com desprezo e pena. O indivíduo sente sua dualidade – é um norte-americano e um negro; duas almas, dois pensamentos, duas lutas inconciliáveis; dois ideias em disputa em um corpo escuro, que dispõe apenas de sua força obstinada para não se partir ao meio (Du Bois, 2021, p.23).

O processo de enegrecimento, entendido aqui como um fenômeno de tomada de consciência racial, também pode ser analisado sob a ótica da “dupla consciência” de Du Bois (2021). A experiência negra nos Estados Unidos, e em contextos coloniais, é marcada pela necessidade de enxergar-se tanto pelos próprios olhos quanto pelos olhos da branquitude, resultando num estado de tensão identitária que dificulta a construção de uma subjetividade negra autônoma, ao passo que impõe um processo de constante negociação entre ser e parecer.

Percebo, na minha trajetória, como essa lógica operou de forma silenciosa: não bastava ser negra; era necessário lidar com as expectativas, projeções e rejeições do *olhar branco*. Assim, o processo de enegrecimento pode ser lido como uma tentativa de romper com essa dualidade e reivindicar uma identidade que não seja definida em função da branquitude, mas em termos próprios; pelo desejo, segundo Du Bois (2021,

p.23), “de tomar consciência de si mesmo como homem, de fundir esse duplo eu em um único indivíduo, melhor e mais verdadeiro”. Isto porque o negro não é visto como outro com autonomia, subjetividade e identidade próprias. É visto como um espelho invertido da branquitude: um conjunto de estereótipos e mitos criados para reafirmar a identidade branca e seus privilégios. A questão, portanto, não está no sujeito *negro*, mas nas fantasias *brancas* de como o negro/negritude deve ser.

A questão é que essas fantasias não representam o negro, mas o imaginário *branco*. Como já dito, são aspectos que o branco nega e reprojeta no negro “como se fossem retratos autoritários e objetivos de nós mesmas/os”. Isto ajuda a entender o que Fanon (2020) disse: enquanto de um homem é exigida a conduta de um homem, dele é exigida a conduta de homem negro. De mim, uma *conduta de mulher preta*.

Quando eu era jovem, a esposa do então patrão da minha mãe perguntou se eu poderia ajudá-la com *tarefas domésticas*. No apartamento, me colocou para limpar e lavar. Até os 9 anos, vi minha mãe trabalhando como empregada doméstica, cresci ouvindo ela dizer que dormia no chão do corredor, que só se deitava depois de todo mundo, que só comia depois que todos já tivessem comido. Sabia como as coisas funcionavam. Falei com meus pais que nunca trabalharia na casa dos outros, que estudaria para não ser doméstica. Não esqueçamos que a mulher negra é geralmente considerada apropriada para três tipos de trabalho, segundo Gonzalez (2020): mãe preta (cuida e educa os filhos dos patrões), doméstica (cuida da casa dos patrões) e a mulata (expõe o seu corpo). Aos 14 anos, decidi que não seria nenhuma delas.

Como se vê, existe aquilo que somos e o que é projetado a nosso respeito. O negro é mau, malicioso, feio, raivoso, selvagem, estúpido, analfabeto (Fanon, 2020). Longe de ser palavras sem valor, brincadeiras, esses estereótipos têm consequências materiais diretas na subjetividade e no corpo das pessoas negras. A criminalização da juventude, por exemplo, é um reflexo dessa construção: o mito do negro perigoso justifica abordagens policiais violentas. Igualmente, a hipersexualização do corpo da mulher negra perpetua violências simbólicas e concretas, como a sua exclusão de espaços de poder e a vulnerabilidade a abusos e violências. Logo, qual a verdade dessas proposições? Há alguma verdade nelas? “No meu caso, eu sabia que essas proposições eram falsas. Havia um *mito do negro* que era preciso demolir a qualquer preço” (Fanon, 2020, p.132, grifos nossos).

Para Souza (2021, p.54), o mito é uma fala, um discurso, forma de comunicação sobre qualquer objeto que “objetiva escamotear o real, produzir o ilusório, negar a história, transformá-la em 'natureza'”. É um efeito social, “*instrumento formal da ideologia*”. Diferente de outros mitos que se caracterizam pela identificação, o *mito [do] negro* impõe-se pela diferenciação. Além disto, não há neutralidade: é definido em relação ao “branco, proprietário exclusivo do lugar de referência a partir do qual o negro será definido e se autodefinirá”.

O *mito [do] negro*, assim como as *fantasias brancas*, não identifica o negro; ao contrário, o diferencia. Presente na nossa formação social – nos constituímos sujeitos a partir das relações sociais – esta marca de diferença está presente tanto na relação entre brancos e negros quanto entre negros. Com o mito introjetado no seu universo psíquico, o negro reproduz contra outro negro o mesmo ritual de separação (Souza, 2021).

Pelo que se observa, está em jogo não apenas a construção de um imaginário branco sobre o negro, mas como esse imaginário atravessa a constituição do próprio sujeito negro. Como argumenta Souza (2021), “tornar-se negro” é, antes de tudo, um processo de ruptura com a identidade imposta pela branquitude, que historicamente construiu a negritude não como um sujeito legítimo, mas como um reflexo negativo de si mesma. A outridade define o lugar do negro na sociedade e condiciona sua relação consigo e com os outros negros. Isso explica, as violências simbólicas e materiais que os próprios sujeitos negros reproduzem entre si, ainda inconscientemente, reforçando a exclusão e a hierarquia racial.

No livro *Olhares Negros: Raça e Representação* (2019), bell hooks levanta essa questão. Tratando da representação do negro na mídia de massa, hooks fala o quão comum são imagens de pessoas negras reforçando a supremacia branca, construídas por pessoas brancas racistas e por pessoas não brancas ou negras que veem o mundo por lentes que valorizam tão somente os valores e estéticas brancos. Segundo ela, a internalização do racismo faz com que os negros desenvolvam um autoconceito negativo de si e de outras pessoas negras, a ponto de sentirem prazer com imagens de morte e destruição de corpos como o seu. Infelizmente, diz hooks (2019, p.39), “aprendemos a apreciar imagens odiosas de nós mesmos”. Esta apreciação odiosa e negativa do negro contra o negro extrapola as imagens, infelizmente.

Souza (2021) ressalta que o mito [do] negro mantém o sujeito negro preso e reduzido a uma “natureza negra” que o impede de acessar instâncias mais humanas devido ao que está posto nesta natureza.

O irracional, o feio, o ruim, o sujo, o sensitivo, o superpotente e o exótico são as principais figuras representativas do mito negro. Cada uma delas se expressa através de falas características, portadoras de uma mensagem ideológica que busca afirmar a linearidade da “natureza negra” enquanto rejeita a contradição, a política e a história em suas múltiplas determinações (Souza, 2021, p.57).

Dizer que alguma coisa é natural ou por natureza é dizer que existe necessária - não pode deixar de existir e nem ser diferente do que é – e universalmente – em todos os tempos e lugares – por ser efeito da natureza, causa necessária e universal, sem se considerar a dimensão cultural (Chauí, 2014).

Portanto, *não é natural* a pessoa negra não ter civilidade, inteligência, aptidão para determinadas funções, cargos, posições; *não é de sua natureza* a pobreza, o analfabetismo, a violência. Não é parte da *natureza negra* ser bom de cama, fogoso, bem-dotado. Inclusive, “a superpotência sexual é mais um dos estereótipos que atribui ao negro à supremacia do biológico”: a animalidade é afirmada em oposição à sua condição histórica, à sua humanidade (Souza, 2021, p.62).

Logo, não há *natureza negra*, tampouco *alma negra*. *Fantasia branca* e *mitos negros* são proposições falsas que precisam ser destruídas. Como defende Fanon (2020, p.23-24), precisamos libertar o homem, livrá-lo do seu narcisismo, no qual “o branco está encerrado em sua brancura”, e “o negro, em sua negrura”.

Não esqueçamos que pensamentos viram ações, que os seres humanos são movidos por ideologias. É como o racismo se materializa: a *fantasia*, o *mito*, ganham *status* de verdade. A *fantasia branca* de que a pessoa negra é má faz com que ela seja associada à maldade. O *mito* de que o homem negro é marginal, faz com que ele seja associado à marginalidade. Uma coisa se funde a outra. É tanto que, ao se ouvir a palavra marginal, qual a imagem que vem à mente?

Ao ser transformado na projeção do outro, há um esvaziamento da pessoa negra. É o que o racismo provoca: um completo esvaziamento do eu. No lugar, coloca algo e/ou alguém que não nos identifica. Ao ser colocada como outra, a pessoa negra experimenta o racismo. É forçada a se “tornar a personificação daquilo com o que o sujeito branco não quer ser reconhecido. Eu me torno a/o “*Outra/o*” da branquitude,

não o *eu* – e, portanto, a mim é negado o direito de existir como igual” (Kilomba, 2019, p.78). Na situação de racismo, o negro se torna o *outro* da branquitude, não o *eu*, direito que lhe é negado.

Entre tantas outras coisas, o racismo é certamente o mais difícil de assimilar quando nos tornamos negras (os). “Era ódio; eu era odiado, detestado, desprezado, não pelo vizinho da frente ou pelo primo materno, mas por toda uma raça. Estava diante de algo irracional” (Fanon, 2020, p.133). Espanto, indignação é o que se sente diante da irracionalidade do racismo. Como assim, odiada devido à cor da pele, da raça, da ancestralidade? Pior do que a consciência, é ter a capacidade de dimensionar o poder, a força e a extensão deste ódio.

Ao darmos conta do racismo, recebemos, gratuitamente, o ódio, a rejeição, a falta de reconhecimento. Enxergamos o impedimento de participar do *mundo branco*, que somos refém de um círculo vicioso, pois: “quando me amam, dizem que é a despeito da minha cor. Quando me detestam, acrescentam que não é por causa da minha cor...” (Fanon, 2020, p.132). Percebemos o desprezo, a opressão, a força das *fantasias brancas*, do *mito [do] negro*, estereótipos, estigmas, violências. Entendemos que, por vezes, não importará nossa competência, habilidades, inteligência: ao menor dos erros tudo estará acabado. Até porque:

“O que se esperar, na verdade, de um médico negro? Enquanto tudo estivesse correndo bem, era alçado às nuvens, mas cuidado, não faça nenhuma besteira, em hipótese alguma! O médico negro jamais saberá a que ponto sua posição beira o descrédito. Eu lhes digo, já estive emparedado: nem minhas atitudes civilizadas, nem meus conhecimentos literários, nem minha compreensão da teoria quântica eram vistos com bons olhos” (Fanon, 2020, p.132).

E isso não vale só para o médico: o que esperar, na verdade, de uma contadora negra, de uma professora negra, de uma pedagoga negra, de uma pesquisadora negra? O que esperar de uma cientista da religião negra? Fica o questionamento.

Dessa forma, as fantasias brancas, os mitos sobre a negritude e o pacto da branquitude operam conjuntamente para sustentar a desigualdade racial. A outridade, que reduz o negro à projeção do imaginário branco, é um dos mecanismos centrais dessa manutenção. O pacto narcísico da branquitude se perpetua justamente porque a negritude nunca é reconhecida como um sujeito autônomo, mas como um outro

marginalizado, discurso necessário para reafirmar a posição central da branquitude (Bento, 2022).

Dessa forma, o racismo se sustenta por meio da exclusão e pela imposição de uma identidade negra deformada, que para garantir a estabilidade do sistema racial, deve ser constantemente reafirmada. Romper com o racismo exigem políticas efetivas de inclusão, de um compromisso ativo em dismantelar as estruturas que sustentam a branquitude como norma e a negritude como exceção. Exigindo um enfrentamento coletivo, político e institucional, é urgente uma radical reconfiguração das estruturas que definem quem pode se privilegiar com a alteridade e quem está condenado à outridade.

2.4. RAÇA COMO NEUROSE SOCIAL

Quem também identifica o tráfico transatlântico de escravos como um marco fundamental na história da modernidade capitalista é Achille Mbembe. No livro *Crítica da Razão Negra* (2022), o autor apresenta conceitos centrais na compreensão do impacto da raça como construção histórica, social e política. Desconstruindo a ideia dela como categoria natural ou biológica, Mbembe (2022, p.28) defende que ela “não passa de uma ficção útil, uma construção fantasmática ou uma projeção ideológica”.

Enquanto ficção útil, a raça tem efeitos concretos: serve para justificar e manter relações de poder, como aconteceu no colonialismo, na escravidão e no apartheid. Como fantasmagoria, não tem substância real. Age como um espectro que assombra sociedades e indivíduos. Recorrendo a Jacques Lacan, fantasma é “uma estrutura que dá sustentação ao desejo através da construção de um roteiro que delimita a relação com o objeto” (Abreu; D’Agord, 2021, p.102). Ou seja, fantasmas são criações inconscientes que refletem nossos medos e desejos mais profundos. Logo, relacionar raça como fantasmagoria é dizer que ela opera no nível do inconsciente, projetando suas criações sobre o outro.

Os sujeitos racializados são vistos como ameaças que devem ser controlados e eliminados, como visto no capítulo anterior. No entanto, esse medo opera num nível quase inconsciente, gerando formas de violência sistemática, a manifestação dos fantasmas que assombram sujeitos e sociedade. Como define Mbembe (2022, p.27), a raça é:

um complexo perverso, gerador de temores e tormentos, de perturbações do pensamento e de terror, mas sobretudo de infinitos sofrimentos e, eventualmente, de catástrofes. Em sua dimensão fantasmagórica, é uma figura da neurose fóbica, obsessiva e, por vezes, histérica.

Ao afirmar que raça como fantasmagoria “é uma figura da neurose fóbica, obsessiva e, por vezes, histérica”, Mbembe (2022) evidencia que o racismo se sustenta por argumentos racionais e/ou interesses materiais como por uma neurose, isto é, um estado psicológico que se caracteriza pela perturbação emocional que afeta a saúde mental da pessoa, se manifestando de várias maneiras (ansiedades, medos e/ou comportamentos repetitivos e obsessivos).

Defesa contra ideias inconciliáveis, a neurose resulta da divisão psíquica que separa afetos de suas representações, provocando o recalque e a formação de sintomas (histeria, fobias e neuroses de ansiedade). Diferente da psicose, em que há a completa perda do contato com a realidade devido a uma ruptura mais acentuada nas representações e afetos, resultando numa desestruturação, na neurose isso não acontece. Indivíduos em estado psicótico tanto podem não ter consciência de suas condições como adotar fantasias ou delírios que distorcem a realidade (Dunker, 2014). Assim, enquanto a neurose se ocupa de defesas e sintomas que surgem de conflitos internos conscientes, a psicose implica numa ruptura maior com a realidade.

Outra diferença da neurose e psicose está nos mecanismos de defesa e na forma como cada condição lida com o sofrimento.

Na neurose, o mecanismo de defesa é o recalque: ao impedir que pensamentos e sentimentos dolorosos se tornem conscientes, ele resulta na formação de sintomas, pois os conteúdos reprimidos continuam a influenciar o comportamento de maneira não consciente. Na psicose, o mecanismo é a *forclusão* (*forclusion*): o sofrimento é expulso do inconsciente antes de se tornar consciente, em uma separação profunda entre a realidade e a experiência interna do indivíduo do que ocorre na neurose.

Diante dos mecanismos de defesa da neurose e da psicose, o que significaria a *forclusão* e o recalque no contexto racial? O que acontece com o sujeito branco e com o sujeito negro?

No contexto racial, uma vez que suprime o significante no inconsciente, o excluindo radicalmente da ordem simbólica, a *forclusão* significa a negação, pelo sujeito branco, da humanidade do sujeito negro, projetando nele um “não lugar”, uma

não existência simbólica. Ao ser “foraclusão” do campo simbólico, isto é, fechado para fora, a forma do negro retornar seria como um fantasma, presença disruptiva, perigosa ou inquietante, porque alucinatória – um delírio.

O recalque, por sua vez, mantém um significante no inconsciente, mesmo que de forma reprimida, permitindo que ele retorne como um sintoma – medo irracional, ansiedade, obsessão. No contexto racial, o recalque significa que a sociedade branca não elimina completamente a existência do negro do campo simbólico, mas a recalca, projetando seus medos e ansiedades inconscientes sobre ele.

Nele, o negro também emerge como um fantasma, só que dessa vez não como uma alucinação, mas como uma figura que perturba e inquieta, pois encarna aquilo que se tenta negar ou suprimir. Isso ajuda a entender a reação que se tem aos corpos negros em determinados espaços: um homem negro num bairro de elite, uma mulher negra num espaço acadêmico, um jovem negro andando à noite. São presenças que desafiam o imaginário branco. Daí o medo irracional (fobia) manifestado em práticas de vigilância, controle e violência.

Enquanto uma neurose fóbica caracterizada pela fixação da angústia em um objeto exterior, a ideia de raça leva o sujeito branco a projetar seus medos e inseguranças no “outro racializado”, que passa a ser visto como um perigo. Essa *fobia racial* é um dos motores da segregação, da xenofobia e da violência racial. Neste tipo de fobia, como “o medo do objeto exterior é inversamente proporcional ao seu perigo real”, as reações no indivíduo são incontroláveis (Cunha, s.d.).

Na neurose obsessiva, com “sintomas compulsivos como as ideias persistentes e a realização de atos não desejáveis” (Cunha, s.d.), a fixação é no corpo negro, algo a ser controlado, disciplinado, eliminado, controle manifestado no nível do Estado – encarceramento, violência policial – e do social – estereótipos, vigilância. Na histeria, que se caracteriza por estados de alteração da consciência (Cunha, s.d.), o medo do outro racializado gera reações irracionais e violentas, como linchamentos, massacres, pânico morais, a exemplo da criminalização do negro como “naturalmente perigoso”.

Se a fantasmagoria racial produz uma neurose que oscila entre recalque e histeria, seu reflexo mais brutal se manifesta na necropolítica, isto é, na gestão da vida e da morte que privilegia determinados corpos em detrimento de outros. Espectro que ameaça a ordem racial, o negro é o alvo preferencial do Estado e de suas práticas de extermínio – encarceramento em massa, violência policial ou negação de direitos

básicos – saúde, educação, trabalho –, como veremos mais adiante. Portanto, e isso importa ressaltar, a neurose cultural tanto estrutura imaginários como se desdobra em políticas que naturalizam a morte dos racializados.

Enquanto Mbembe (2022) descreve a raça como fantasmagoria que estrutura um complexo perverso de temores e obsessões, Gonzalez (2020, p.76) reforça que, no Brasil, o racismo “se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira”. Sustentado pelo recalque, ele não desapareceu; ao contrário, retornou sob a forma de estereótipos, exclusões e violências que estruturam a sociedade.

A neurose cultural seria um estado coletivo de desconexão e desconforto em relação à verdadeira identidade e realidade social do país. Como explica Gonzalez (2020, p.84), “o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios. Essa construção o liberta da angústia de se defrontar com o recalque”. Assim, a neurose resulta da tentativa de se ocultar e evitar questões dolorosas relacionadas à opressão e exclusão enfrentadas pelos negros.

Ora, na medida em que nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira, pois assim determina a lógica da dominação, [...] O risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (*infans* é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala, na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa (Gonzalez, 2020, p.77-78).

Se a raça é uma fantasmagoria que assombra as sociedades, no Brasil, essa assombração se manifesta na figura do “lixo que fala” (Gonzalez, 2020). Nela, o sujeito negro, que é marginalizado, pois relegado à margem da sociedade, retorna como um espectro perturbador que desafia a ordem racial, suscitando reações desde vigilância e criminalização ao extermínio. Nesse contexto, o racismo é visto como um sintoma dessa neurose, ao refletir uma série de mecanismos de defesa que a sociedade utiliza para evitar confrontar suas falhas e violências. A negação é um dos mecanismos que permite à sociedade brasileira ignorar ou minimizar a presença e o impacto do racismo e da opressão racial.

A ideia de democracia racial apresenta uma falsa narrativa de harmonia entre diferentes grupos raciais, negando a realidade das desigualdades e do racismo estrutural. Até porque, como Gonzalez (2020, p.78) ironiza, “Racismo? No Brasil?

Quem foi que disse? Isso é coisa de americano. Aqui não tem diferença porque todo mundo é brasileiro acima de tudo, graças a Deus!”.

Outro exemplo é o deslocamento, isto é, colocar a culpa em outros fatores ou grupos, desviando a atenção dos problemas reais do racismo e suas raízes. Assim, em vez de confrontar o racismo estrutural, a sociedade culpa as vítimas pelo seu estado de exclusão. Afinal,

preto aqui é bem tratado, tem o mesmo direito que a gente tem. Tanto é que, *quando se esforça*, ele sobe na vida como qualquer um. Conheço um que é médico; educadíssimo, culto, elegante e com umas feições tão finas... Nem parece preto (Gonzalez, 2020, p.78).

Outros mecanismos são a racionalização e a internalização. Enquanto a racionalização cria explicações aceitáveis para comportamentos e atitudes racistas, legitimando práticas discriminatórias, a internalização leva indivíduos pertencentes a grupos oprimidos a aceitar e internalizar visões negativas e estereótipos que a sociedade tem sobre eles. Na racionalização são criadas as narrativas que descrevem os sujeitos negros como candidatos à marginalização, perpetuando a ideia de que a pobreza e a violência são coisas naturais na realidade do negro. Já na internalização, o problema reside na autodesvalorização e aceitação do *status quo* da opressão pelo oprimido que, ao fazer isso, nega e rejeita as marcas de sua africanidade.

Em *A categoria político-cultural de amefricanidade*, Gonzalez (2020) destaca duas formas de racismo: o aberto e o disfarçado. Nos lugares em que predominam o racismo aberto – Estados Unidos e África do Sul –, a segregação é explícita: o grupo dominante tenta, a todo custo, manter a sua pureza e superioridade. Já no Brasil, que impera o racismo disfarçado ou por denegação, a miscigenação, a assimilação e a democracia racial ganham espaço ao servir como justificativa para não encarmos aquele que é um dos maiores problemas que enfrentamos: o racismo.

Ou seja, nas sociedades em que o racismo é aberto, o sujeito sabe a qual grupo racial e socioeconômico pertence. Esse conhecimento permite desenvolver outras formas de percepção para resistir e enfrentar a violência racial. Uma delas é a produção científica caracterizada, segundo Gonzalez (2020), pelo avanço, autonomia, inovação, diversificação e credibilidade. A *produção é de peso* e o motivo sustentado por Gonzalez (2020, p.132) está na “consciência objetiva desse racismo sem disfarces e o conhecimento direto de suas práticas cruéis que despertam esse empenho, no

sentido de resgate e afirmação da humanidade e competência de todo um grupo étnico considerado ‘inferior’”.

Participar de uma sociedade na qual o racismo se mostra, provoca uma reação de enfrentamento mais consistente, já que *eu sou, eu sei quem sou e sei como sou visto/lido pelo outro*. O principal: como sei que, e como esse olhar me inferioriza, luto, revido, reivindico meu lugar nessa sociedade, nesse contexto no qual a diferença não promove a diversidade, mas acarreta desigualdades que ferem e matam o meu corpo, a minha psique, história e cultura e, principalmente, minha ancestralidade negra. Não é preciso enegrecer: já se é enegrecida pelo simples fato de não ser branco. Aqui no Brasil, ainda há margens para essa discussão (colorismo é uma prova disso).

Assim como para Almeida (2021), Oliveira (2021), Fanon (2021), para Gonzalez (2020) o racismo supera uma questão de discriminação individual. Se apresenta como um fenômeno inserido na cultura brasileira que perpetua desigualdades, e atua como um controle social que disfarça realidades opressoras sob a aparência de democracia racial. Por trás da ideia do somos todos iguais, se esconde a presença de relações de dominação e desigualdade. Essa negação é um aspecto central da neurose cultural.

Se o racismo no Brasil é uma neurose cultural, dificilmente sua superação se dará por meio de discursos moralizantes ou tentativas de apagar sua existência. Para isto é preciso enfrentar as estruturas que o sustentam. Como na psicanálise, importa expor e trabalhar o sintoma para que a neurose possa ser superada, ou, pelo menos, reconhecida. Pois, se “o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios” (Gonzalez, 2020, p.84), a primeira atitude a passar pelo reconhecimento de que esse ocultamento não é apenas uma escolha individual: é um projeto coletivo de negação da história e da humanidade dos sujeitos racializados.

2.5. A NEUROSE RACIAL E SEUS EFEITOS SOBRE O SUJEITO NEGRO

Se o racismo é uma neurose cultural (Gonzalez, 2020) que age como uma fantasmagoria que estrutura os afetos e os medos do sujeito branco (Mbembe, 2022), importa considerar os efeitos psíquicos desse processo sobre os sujeitos racializados. A pergunta que fazemos com a ajuda de Fanon (2021) é: o que acontece com o sujeito negro quando se vê constantemente aprisionado nas projeções do outro? Em outras

palavras, como se constitui o psiquismo de um sujeito que, desde cedo, é construído como *objeto fobógeno*, isto é, um corpo que provoca medo, repulsa e desejo?

No capítulo *O negro e a psicopatologia de Pele Negra, Máscaras Brancas*, Fanon (2021, p.157) denuncia a insuficiência das teorias psicanalíticas clássicas para explicar a experiência negra, questionando “em que medida as conclusões de Freud ou Adler podem ser empregadas numa tentativa de explicar a visão de mundo do homem de cor”?

Para Fanon (2021), Freud, Adler, Lacan e Jung pensaram o sujeito a partir de uma estrutura universalizada, cujos referenciais é a família europeia, ignorando que a subjetividade negra se constitui sob outras coordenadas simbólicas.

A psicanálise, [...], busca compreender determinados comportamentos – no interior do grupo específico que a família representa. [...] Em todos os casos, a família deve ser considerada um ‘objeto e uma circunstância psíquicos’ (Lacan, 1938 *apud* Fanon, 2021, p.157).

E continua:

A família, na Europa, representa na verdade uma certa forma que o mundo tem de se oferecer à criança. [...] Na Europa e em todos os países ditos civilizados ou civilizadores, a família é um pedaço da nação. A criança que deixa o ambiente da casa dos pais se depara com as mesmas leis, os mesmos princípios, os mesmos valores. Uma criança normal, que tenha crescido em uma família normal, será uma pessoa normal. Não há desproporção entre vida familiar e a vida nacional (Fanon, 2021, p.157).

No entanto, “uma criança negra normal, tendo crescido em uma família normal, passará a ser anormal ao menor contato com o mundo branco”, destaca Fanon (2021, p.159). Porém, a normalidade psíquica foi constituída socialmente a partir de uma matriz simbólica dominante: branca, europeia e colonial. Nesse modelo, os códigos de pertencimento sociocultural – leis, valores, linguagem, estética, moralidade – se organizam em torno do sujeito branco como medida de humanidade.

Diante disso, o sujeito negro não se constitui como um “desvio” por si só, mas porque encontra um mundo que o recusa como legítimo, pertencente, humano. Ao sair do ambiente familiar, a criança negra se depara com um mundo simbólico que não a reconhece, não a representa, que nega sua existência e humanidade. Isso gera um choque psíquico violento, pois quebra o sentimento de pertencimento, produzindo

um efeito de alienação: ela se vê como “fora de lugar”. Mesmo que tenha crescido em um ambiente familiar amoroso, estruturado e saudável, ao entrar em contato com o mundo branco, no qual é passível de sofrer racismo, discriminação, silenciamento, ela enfrentará uma ruptura interna. Seu desenvolvimento será interrompido, não por causas individuais, mas por uma estrutura social que nega a sua existência simbólica (Fanon, 2021).

Ao não encontrar no mundo social referências que sustentam de forma positiva a sua identidade, o sujeito negro se fragmenta. Ao contrário do sujeito branco que tem sua estrutura familiar espelhada na estrutura nacional (Estado, cultura, autoridade), o sujeito negro não tem esse mesmo ponto de apoio. Sua família, em contexto colonial ou pós-colonial, não se inscreve na lógica da nação dominante (Fanon, 2021). Essa tentativa de aceitação nos moldes da branquitude costuma vir acompanhada de uma alienação do grupo de origem e uma clivagem interna que marca o sujeito negro com um sentimento de inadequação permanente. Há, portanto, uma cisão entre o que o corpo negro é e o que precisa aceitar e performar para ser aceito (Fanon, 2021; Souza, 2021).

Essa anormalidade imposta não é um problema clínico individual. É um efeito psicossocial do racismo estrutural. O sujeito negro se vê forçado a reorganizar sua subjetividade para lidar com a constante rejeição, com a imagem negativa que lhe é devolvida pelo olhar do outro. Se torna um sujeito dividido, confrontado com o conflito entre ser e parecer, com a identidade e representação social que lhe é imposta. Como acusa Fanon (2021), o sujeito negro adota uma atitude do branco.

Esse processo conduz a uma alienação. É a existencialização do drama racial: ao contrário do sujeito neurótico branco que recalca ou inconscientiza seus traumas, o sujeito negro vive seu drama em sua própria existência: “não ocorre entre eles a amnésia emocional que caracteriza a neurose típica” (Fanon, 2021, p.166). Sua dor é concreta, repetitiva, incessante. Quando não encontra formas de elaboração coletiva e simbólica, essa dor pode levar à autodepreciação, ao desejo de embranquecimento ou, em casos mais radicais, à morte.

Essa alienação psíquica se inicia na infância, especialmente quando a criança negra cresce consumindo imagens, histórias e discursos construídos a partir da branquitude como norma. Um exemplo está nas histórias infantis e quadrinhos, onde os heróis, os belos, os bons e os inteligentes são sempre brancos. Já os personagens

negros, quando aparecem, são caricatos, perigosos, grotescos ou subalternos. Como destaca Fanon (2021, p.161):

E o Lobo, o Diabo, o Gênio Maligno, o Mal, o Selvagem são sempre representados por um negro ou um índio, e como há sempre identificação com o vencedor, a criança negra se torna o explorador, o aventureiro, o missionário 'que corre o risco de ser comido pelos negros malvados' com a mesma facilidade com que o faz a criança branca.

Esse processo de identificação, na linguagem da psicanálise, constitui-se como uma tentativa de construção do eu a partir da imagem do outro. Todavia, de um outro idealizado que está fora do campo de pertencimento real do sujeito, como discutido no capítulo 1. É uma forma de defesa psíquica diante da dor da exclusão: a criança negra internaliza a lógica do dominador para escapar da posição de inferioridade que lhe é imposta socialmente.

No entanto, como adverte Fanon (2021), esse mecanismo de identificação é insustentável. Ao crescer, o sujeito se depara com a realidade de que, por mais que adote os valores, a linguagem e os modos de ser da branquitude, a cor de sua pele continuará sendo um marcador de diferença: “o negro não tem consciência disso enquanto sua existência decorrer em meio aos seus; mas, ao primeiro olhar branco, ele sente o peso da sua melanina” (Fanon, 2021, p.165).

Diante disso, o que começou como uma tentativa de integração, torna-se uma frustração, vergonha e, em muitos casos, ódio de si. Daí o conflito, segundo Fanon (2021): o sujeito negro é “preso entre o ser e o parecer”; entre o desejo de ser aceito e a impossibilidade de escapar do olhar racializado do outro. Essa cisão psíquica, que Fanon (2021, p.169) chama de “colapso do ego”, é efeito direto do racismo estrutural: não é uma neurose individual, mas um sofrimento socialmente produzido, uma forma de psicopatologia racializada que opera desde os primeiros anos de vida.

Fanon (2021), portanto, ressignifica o conceito de psicopatologia. Longe de compreender os sintomas do sujeito negro como desvios individuais ou expressões de uma fragilidade interna, o autor revela que o sofrimento psíquico vivenciado por esses sujeitos é uma resposta concreta às violências históricas, sociais e simbólicas do racismo. Sob a análise de Fanon (2021), a psicopatologia torna-se um instrumento crítico para compreender como a opressão racial também coloniza o inconsciente, atravessa a formação do ego e compromete o sentimento de pertencimento e

dignidade. Fanon propõe uma leitura política da psicopatologia na qual o adoecimento psíquico do negro não é a causa, mas a consequência de um mundo estruturado para negá-lo. Ao deslocar o olhar clínico da psicologia tradicional, ele defende que o entendimento dos sintomas requer, antes de tudo, a compreensão da estrutura social que os produz.

Essa análise foi aprofundada no contexto brasileiro por Neusa Santos Souza e Isildinha Baptista Nogueira, já citadas no primeiro capítulo, que evidenciaram como o racismo se inscreve no inconsciente dos sujeitos negros.

Em *Tornar-se Negro*, Souza (2021) mostra que o processo de subjetivação do negro numa sociedade racista é doloroso, pois exige uma travessia na qual ele precisa se reconhecer como negro num mundo que o rejeita por sê-lo. Logo, tornar-se negro é um ato de consciência crítica e, ao mesmo tempo, um movimento terapêutico de ruptura com a autoimagem construída a partir do olhar do outro. Já para Nogueira, em *A cor do inconsciente* (2021), a racialização antecede a nomeação, isto é, o sujeito é marcado pela cor de sua pele antes mesmo de entrar no campo da linguagem, e isso impacta sua constituição psíquica.

Outra autora nesse debate é Kilomba (2020), já citada, que retoma Fanon para afirmar que os sujeitos negros vivem um *trauma racial* que não pode ser elaborado nas estruturas simbólicas da branquitude, que negam o reconhecimento do sofrimento negro.

[...] no racismo o indivíduo é cirurgicamente retirado e violentamente separado de qualquer identidade que ela/ele possa realmente ter. Tal separação é definida como um trauma clássico, uma vez que priva o indivíduo de sua própria conexão com a sociedade inconscientemente pensada como *branca*. [...]

Esse é o trauma do *sujeito negro*; ele jaz exatamente nesse estado de absoluta “Outridade” na relação com o *sujeito branco*. Um círculo infernal: “Quando gostam de mim, dizem que é apesar da minha cor. Quando não gostam de mim, apontam que não é por causa da minha cor”. (Fanon, 1967, p.116) escreve: “Em ambas as situações, não tenho saída” (Kilomba, 2020, p.40).

Kilomba (2020) também ressalta que o trauma das pessoas negras não resulta de eventos de base familiar somente. No entanto, como Fanon (2020) já defendia, do “traumatizante contato com a violenta barbaridade do mundo *branco*, que é a irracionalidade do racismo nos coloca sempre como a/o *Outra/o*, como diferente, como incompatível, como conflitante, como estranha/o e incomum” (Kilomba, 2020, p.40).

Esse trauma não se limita ao campo afetivo. Estende-se ao conhecimento e a linguagem, já que o racismo também é uma forma de violência epistêmica e psíquica. Ao impedir o sujeito negro de narrar suas dores nos termos da própria linguagem, o racismo o faz se expressar a partir de categorias que o silenciam ou distorcem sua experiência. Ou seja, faz uso de uma linguagem que nega o racismo como categoria estruturante por meio de estereótipos raciais que deslegitimam sua fala antes mesmo que ela seja ouvida. Por isso que ao denunciar o racismo, o sujeito negro é lido como “exagerado”, “emocional”, “ressentido”, “violento”, deslocando a atenção da violência estrutural sofrida para como reage a essa violência (Kilomba, 2020)

As autoras citadas confirmam as observações de Fanon como radicalizam seu diagnóstico ao mostrar que, nos contextos pós-coloniais, o sofrimento psíquico do sujeito negro não desapareceu com o fim formal do colonialismo. Ao contrário: ele se reinventou nas relações sociais, nos discursos científicos e nas práticas institucionais que seguem racializando os corpos e afetos negros. Diante disso, elas nos convidam a pensar novas epistemologias clínicas e/ou formas de escuta capazes de acolher a experiência negra sem reproduzir mecanismos de silenciamento e exclusão que a geraram. É a proposta da psicologia preta⁹, que reivindica uma escuta comprometida com a história, a cultura e os modos de existências dos povos negros, desafiando os paradigmas universais da clínica ocidental.

Ao expor que o racismo exclui socialmente e desequilibra subjetivamente, Fanon (2021) mostra a impossibilidade de uma saúde mental para os sujeitos negros enquanto as estruturas de opressão permanecerem intactas. O racismo, baseado na *ideia de raça*, é tanto um problema político como uma patologia coletiva produtora de sintomas individuais que destrói afetos, identidades e possibilidades de futuro. Não é uma falha do sistema: é o próprio sistema em funcionamento, estruturado econômica, institucional e simbolicamente na desumanização dos corpos negros.

⁹ A Psicologia Preta é uma abordagem que busca descolonizar a psicologia tradicional, reconhecendo e combatendo os efeitos do racismo na saúde mental da população negra. Reconhecendo o racismo como um fator crucial na produção de sofrimento psíquico para pessoas negras, entendendo que as experiências de opressão e discriminação racial moldam a subjetividade negra, a Psicologia Preta resgata a ancestralidade africana e as epistemologias negras como ferramentas para compreender e cuidar da saúde mental dos sujeitos negros, valorizando a cultura, a história e as experiências do povo negro. Em outras palavras, a Psicologia Preta é uma abordagem que busca construir uma psicologia mais justa e inclusiva, que reconheça e valorize a experiência negra em sua totalidade (Veiga, 2019).

Ao evidenciar o corpo negro como alvo das projeções brancas, nosso intuito foi ampliar a reflexão iniciada no primeiro capítulo, mostrando que o enegrecimento não é apenas tomada de consciência subjetiva, mas também enfrentamento das imagens e fantasia que a branquitude constrói sobre nós. O corpo, nesse sentido, é lugar de disputa simbólica: nele se inscreve tanto os estigmas coloniais quanto as resistências que afirmam a vida negra.

Pensando na Ciência da Religião, conhecer essas projeções é assumir que os discursos religiosos e acadêmicos não estão imunes às lógicas raciais. Ao contrário, muitas vezes os reforçam. Desvelar tais mecanismos é condição para que a área se torne inclusiva, plural e crítica, capaz de compreender a religião também como espaço de produção de violências e de possibilidades de emancipação.

Essa constatação nos conduz ao passo seguinte: se o corpo negro é alvo de projeções, isso não se dá por acaso. Trata-se de uma engrenagem histórica em que raça, capitalismo e modernidade se entrelaçam na construção de uma ordem social excludente. É nesse horizonte que se insere o próximo capítulo, dedicado a investigar como a ideia de raça foi instrumentalizada como tecnologia de poder, consolidando a marginalização dos corpos negros.

3. RAÇA, CAPITALISMO E MODERNIDADE

Investigando como a construção da ideia de raça foi instrumentalizada pelo projeto de modernidade capitalista, mostraremos que sua noção não é um acidente histórico, mas uma importante engrenagem das relações de dominação econômica e social. Analisaremos também a consolidação do racismo como uma tecnologia de poder que atravessa discursos científicos, religiosos e institucionais para naturalizar desigualdades e hierarquias. Dialogando com Oliveira, Almeida, Mbembe e Fanon, demonstraremos que a racialização foi primordial para a acumulação capitalista desde a colonização, especialmente na constituição do trabalho servil nas *plantations* e na marginalização da população negra brasileira pós-abolição.

3.1. A EUGENIA E A POLÍTICA DE EMBRANQUECIMENTO NO BRASIL

A categoria raça foi utilizada como ferramenta ideológica para justificar a exploração econômica e legitimar a violência contra os povos colonizados, reforçando a inferioridade dos povos nativos e africanos. A expansão do colonialismo europeu levou à consolidação de uma identidade eurocêntrica na qual a classificação racial se tornou fundamental nas relações sociais, perpetuando um padrão global de hierarquização e poder.

Assim, longe de ser apenas uma construção sociocultural, a categoria raça é uma ferramenta que organiza e hierarquiza a sociedade moderna, ligada à consolidação do capitalismo como um modo de produção. Apesar de comportar a diversidade humana, a lógica do capitalismo está nas hierarquizações construídas a partir da raça, fazendo desta categoria parte fundamental da estrutura mental da sociedade moderna, como explica Dennis de Oliveira em *Racismo Estrutural* (2021).

Em seu sentido moderno, a noção de raça foi construída no processo de colonização das Américas nos séculos XV e XVI. Ligada à necessidade de legitimar as relações de dominação e exploração entre conquistadores e povos colonizados, utilizou-se a ideia de raça para justificar a hierarquização social que dividia a população mundial baseada em supostas diferenças biológicas e fenotípicas. Essa ideia, segundo Oliveira (2021), transcendeu o contexto inicial de dominação colonial

e se tornou um critério fundamental na classificação social, estabelecendo um padrão de hierarquização que influencia as relações sociais e de poder contemporâneas.

Surgida no contexto da modernidade e colonialidade nas Américas coloniais, a categoria raça foi inicialmente utilizada para justificar a subjugação dos povos indígenas e africanos pelo colonialismo europeu. Porém, a ideia evoluiu para uma construção mais ampla que naturaliza a desigualdade social (Oliveira, 2021). Embora inicialmente ligada à descendência e linhagem, a categoria se transformou: ao ser aplicada aos seres humanos, ganhou conotações hierárquicas e ideológicas (Munanga, 2020). A genética moderna desqualificou a ideia de raça ao demonstrar que as variações genéticas entre indivíduos de uma mesma raça poderiam ser maiores do que entre aqueles de raças diferentes.

O século XIX foi marcado pelo surgimento de classificações raciais baseadas em características físicas e supostamente biológicas. Neste momento, o pensamento racista se consolidava por meio das ciências naturais e sociais que procuravam classificar os indivíduos e justificar as desigualdades. Essas doutrinas transformaram a noção de raça em um critério determinante das relações sociais e políticas (Schwarcz, 1994).

No livro *Raça Pura: uma história da eugenia no Brasil e no mundo* (2022), Pietra Diwan explica que a classificação científica da humanidade, iniciada no século XVIII, contribuiu para a criação de categorias raciais. Entretanto, nessa época, a noção de raça ainda não estava diretamente ligada a hierarquias de poder e superioridade.

Na Idade Média, a superioridade dos cristãos sobre os muçulmanos e a inferioridade dos indígenas foram conceitos usados para justificar a dominação da Terra Santa e do Novo Mundo. Apesar da inexistência de descrições raciais explícitas, “se desenvolveram estratégias ideológicas que tornaram os cristãos superiores e os muçulmanos e indígenas - infiéis e pagãos, respectivamente - inferiores, justificando assim as guerras de perseguição e o extermínio indígena nas Américas” (Diwan, 2022, p.23). Dessa forma,

historicamente, houve sempre o desejo de se proclamar a superioridade de um grupo sobre outro, ou de uma teoria sobre outra, ou mesmo de um tipo de regime político sobre outro. Os melhores, os eleitos, os superiores sempre foram desejados pelo poder. E pertencer ao grupo dos melhores sempre foi o objetivo de muitos, em detrimento dos menos favorecidos (Diwan, 2022, p.27).

A segunda metade do século XIX marca um período de avanços na biologia, com descobertas significativas nas áreas de fisiologia, microbiologia e evolucionismo, que expandiram o conhecimento científico, influenciando como as sociedades se organizavam e compreendiam a si. É o caso do higienismo. Baseado nas descobertas do cientista francês Louis Pasteur (1822-1895), responsável por revolucionar a medicina e a saúde pública com a criação de vacinas e a implementação de medidas de higiene, o higienismo tornou-se um movimento social que visava melhorar as condições de vida e saúde da população. Porém, “mais do que um instrumento técnico para a cura de enfermidades, o higienismo fortalecerá a ordem social e política” (Diwan, 2022, p.28).

Outro exemplo citado por Diwan (2022, p.30) é o evolucionismo, teoria da evolução por meio da seleção natural proposta por Charles Darwin, que explica a diversidade da vida por meio do processo natural, no qual “só os mais bem adaptados sobrevivem”. A ideia de que “os mais bem ‘equipados’ biologicamente têm maiores chances de se perpetuar na natureza” teve impacto na sociedade. Interpretação distorcida das ideias de Darwin, o darwinismo social aplicou os conceitos de “luta pela sobrevivência” e de “seleção natural” às sociedades humanas. “Baseados na luta pela vida, na concorrência e na seleção, os caminhos para solucionar os problemas sociais deveriam visar, acima de tudo, ao triunfo do indivíduo superior para, depois, aperfeiçoá-lo em busca do super-homem” (Diwan, 2022, p.31).

Em outras palavras, essa corrente de pensamento defendia que a sociedade, assim como a natureza, era regida pela lei do mais forte: enquanto os mais aptos, biológica e socialmente, estariam destinados a dominar e prosperar, os menos aptos estavam condenados à extinção.

Os sociodarwinistas buscavam *naturalizar* a sociedade, explicando os fenômenos sociais como resultantes de processos biológicos inalteráveis¹⁰. Nas palavras de Diwan (2022, p.32), “a sociologia se tornará a imagem das ciências

¹⁰ “Do darwinismo ao sociodarwinismo, a biologia e a sociologia se associaram visando se sustentar mutuamente. De um lado, a biologia, com suas fragilidades teóricas em relação à genética e à hereditariedade, buscou explicação no organismo social. Do outro, a sociologia tornou-se uma disciplina “cientificizada”, criada para avaliar e quantificar o homem a partir de seus ramos de estudo, como a estatística, a psicologia, a antropometria, os testes de QI. Todos esses conhecimentos foram originados do darwinismo e, posteriormente, se reagruparam no que hoje se conhece por ciências sociais” (Diwan, 2022, p.32).

naturais e todos os sociodarwinistas estarão voltados para um objetivo comum: a ‘naturalização’ da sociedade e a ‘cientificização’ da sociologia, com a extensão desses princípios à vida política”. Tanto que a luta de classes, a desigualdade social e a dominação passaram a ser vistas como resultados da seleção natural, e não como produtos de relações históricas e sociais.

O darwinismo social contribuiu para a construção da ideia de raça como um conceito biológico fixo e imutável. Aplicando a teoria da evolução de Darwin às sociedades humanas, os darwinistas sociais estabeleceram uma hierarquia racial na qual algumas raças foram consideradas superiores. Essa noção, que contribuiu na construção de uma visão racista e hierarquizada da humanidade, foi utilizada para justificar a desigualdade social, a discriminação e a violência.

A burguesia europeia emergente encontrou no darwinismo social uma justificativa para seu poder econômico e social: “Os burgueses tornaram-se os mais capazes, os mais fortes, os mais inteligentes e os mais ricos” (Diwan, 2022, p.33). A ideia de “merecimento” e de que os mais capazes alcançavam o sucesso econômico foi utilizada para legitimar a desigualdade social. “Será pela meritocracia que o mérito natural substituirá o sangue azul”. Enquanto isso, a pobreza, por conseguinte, os mais pobres, eram transformados em sinônimo de perigo e inferioridade.

Embora não seja do nosso interesse traçarmos sua história no Brasil e no mundo, ressaltamos que a eugenia, fundada por Francis Galton, primo de Darwin, é uma doutrina que, ao defender a melhoria da espécie humana por meio da reprodução seletiva, incentivava a procriação de indivíduos considerados superiores. Defendendo que talento e inteligência são herdados, assim como as características físicas, Galton aplicou os conceitos de seleção natural à sociedade humana, acreditando ser possível melhorar a raça humana. Para tanto, propôs a eugenia positiva, incentivando a reprodução de indivíduos “superiores” e a eugenia negativa, impedindo a reprodução dos “inferiores”. Suas medidas iam desde a esterilização compulsória dos inaptos ao incentivo de casamento entre pessoas consideradas superiores (Diwan, 2022).

As ideias eugenistas de Galton influenciaram o pensamento científico e social do século XIX e início do século XX de várias partes do mundo. No Brasil, inspirado nas teorias raciais europeias, elas foram adaptadas. Diferentemente do modelo norte-americano de segregação racial, o discurso de identidade nacional baseou-se na

mestiçagem, marcada pela ambiguidade de ser exaltada como característica distintiva da nação e, simultaneamente, um problema racial e social (Schwarcz, 1993).

Os Estados Unidos, por exemplo, implementaram um sistema de segregação legalizada e institucionalizada. É o caso de *Jim Crow*, conjunto de leis estaduais e locais que vigoraram principalmente nos estados do sul dos EUA, do final do século XIX até meados do século XX, estabelecendo a separação racial em praticamente todos os espaços públicos: escolas, transportes, restaurantes, banheiros e hospitais. Promoviam a discriminação e a desigualdade em diversas áreas, incluindo emprego, moradia e direitos políticos.

Enquanto isso, o Brasil adotava a retórica de identidade nacional baseada na mistura racial, apesar das ambiguidades e preconceitos. A elite intelectual e política via a miscigenação como um fator de degeneração biológica e social. Essa visão baseava-se em teorias raciais que consideravam a mistura de raças um erro que levaria à degeneração do indivíduo e da coletividade. Isto fez com que aqui se desenvolvesse uma narrativa própria sobre raça. Longe de ser aceita como um traço positivo, a miscigenação era algo a ser corrigido. Como? Pelo embranquecimento progressivo da população. Só assim, o Brasil poderia desenvolver-se econômica e socialmente, destaca Schwarcz (1993).

A mestiçagem foi descrita de diversas formas por diferentes autores e pesquisadores ao longo do tempo, refletindo uma ampla gama de perspectivas e interpretações, indo desde visões críticas a conflitos de identidade. Louis Agassiz (1807-1873) e Arthur de Gobineau (1816-1882), por exemplo, teceram críticas severas a mestiçagem, associando-a à deterioração das qualidades raciais e físicas, com Agassiz chegando a afirmar que:

[...] não poderá negar a deterioração decorrente da amálgama das raças mais geral aqui do que em qualquer outro país do mundo, e que vai apagando rapidamente as melhores qualidades do branco, do negro e do índio deixando um tipo indefinido, híbrido, deficiente em energia física e mental (Schwarcz, 1993, p.17).

Por outro lado, autores como Sílvio Romero (1851-1914) e João Batista Lacerda (1846-1915) viam a mestiçagem como uma característica essencial do Brasil. Romero (1888/1849) destaca a “composição étnica e antropologicamente singular” do povo brasileiro (Schwarcz, 1993, p.15), fruto da fusão e integração das raças e

culturas, dando origem ao “mulato, tipo caracteristicamente nacional” (Costa, 2009, p.95).

O conceito de mestiçagem também foi integrado à narrativa nacional por meio do que chamavam de *mito das três raças*, usado para se pensar a História do Brasil e a nacionalidade brasileira (Costa, 2009). Sugerindo uma formação da civilização brasileira baseada nas relações inter-raciais, o conceito de mestiçagem, a partir do mito, passava por interpretações que variavam entre visão negativa (degeneração) e positiva (símbolo da cultura nacional).

Figura central no pensamento racista brasileiro, Raymundo Nina Rodrigues (1862-1906) defendia que a mistura de raças resultaria no apagamento da presença negra no Brasil, acreditando que a assimilação dos negros por meio da mestiçagem levaria a uma branquização da população. Rodrigues propôs a existência de uma hierarquia entre as raças, sugerindo que os negros estavam em um estágio inferior da evolução, portanto, seriam incapazes de alcançar o mesmo nível civilizacional que os brancos. Segundo Costa (2009, p.94-95):

Nina Rodrigues negava a mistura de raças por considerar que cada uma das raças estava em um grau de desenvolvimento e evolução, que conferia uma capacidade intelectual distinta a cada uma delas. Seria impossível civilizar raças inferiores como a dos negros, porque isso significaria queimar etapas de evolução. Além disso, no cruzamento de raças poderia manifestar-se o atavismo, isto é, a manifestação, no indivíduo, da herança do estágio mental de apenas uma das raças envolvidas, normalmente a inferior.

Apesar da mestiçagem ser celebrada por alguns intelectuais, este não era o caso de Rodrigues, que enfatizava os aspectos negativos dessa prática. Um de seus argumentos era o de que a mistura de raças levaria à degeneração racial e ao surgimento de indivíduos com características inferiores. Um dos primeiros a associar a criminalidade e doenças à população negra no Brasil, para Rodrigues os negros seriam biologicamente predispostos ao crime e à doença. Sua ideia de que o mestiço era degenerado influenciou a medicina legal e a criminologia da época e sustentou políticas raciais implícitas que marginalizavam a população negra e indígena, reforçando a crença de que o desenvolvimento do Brasil dependia da eliminação dos traços raciais considerados inferiores.

As doutrinas raciais do século XIX classificavam os indivíduos baseados em suas características fenotípicas e patologizavam determinados grupos raciais associados a supostas inferioridades morais, comportamentais e intelectuais, criando estigmas que justificavam sua marginalização e exclusão social. A teoria do darwinismo social e do evolucionismo, utilizada por cientistas e médicos, legitimavam a discriminação racial. O argumento era de que diferenças fenotípicas indicavam variações biológicas e diferenças de evolução cultural e moral.

Carregando um forte viés de hierarquização para justificar a superioridade europeia, as teorias raciais não eram neutras. No Brasil, a mestiçagem foi vista como um problema a ser solucionado pela ciência racial. O projeto eugenista nacional, que hierarquizava as raças, era o mesmo que reforçava as políticas de embranquecimento que procuravam apagar as marcas da herança africana e indígena da população brasileira (Schwarcz, 1993).

Outro aspecto importante quanto à eugenia no Brasil é a marginalização e a exclusão dos negros e indígenas de diversas áreas da vida social, como a educação, a política e o mercado de trabalho. A crença de que a mistura com a população nórdica levaria ao aprimoramento genético da população brasileira, fez com que a imigração europeia fosse incentivada: além de embranquecer a população, ela traria mão de obra qualificada para o desenvolvimento do país, contribuindo, na perspectiva dos eugenistas, para o progresso da nação.

3.2. O EMBRANQUECIMENTO COMO PROJETO DE ESTADO

As ideias eugenistas ganharam forças no Brasil no final do período da escravidão, pouco antes de milhares de negros serem libertos sem haver políticas públicas preocupadas com sua inserção na sociedade brasileira, “alforriados e deixados de lado, sem nenhum tipo de reconhecimento por séculos de trabalho forçado” (Diwan, 2022, p.117).

Recorrendo à história, após a abolição, o governo brasileiro incentivou a imigração de europeus como uma forma de suprir a demanda por mão de obra e

promover uma política de embranquecimento racial. Antes disso, a vinda de imigrantes era incentivada por políticas governamentais¹¹.

Segundo Brito (2022), no período colonial, iniciativas como a concessão de terras e o estabelecimento de colônias europeias eram incentivadas pelo governo no intuito de aumentar a presença de “gente branca livre e industriosa” para consolidar fronteiras e desenvolver a economia. No primeiro momento, apesar do estímulo à imigração, a elite agrária resistia à concessão de terras públicas a colonos, preferindo mão de obra escravizada e livre nativa.

O período pré-abolição foi marcado por tensões entre a necessidade de mão de obra para a lavoura cafeeira e os preconceitos raciais que dificultavam a integração plena de libertos e nativos. Mesmo com a expansão do café, a economia provou ser viável com a força de trabalho livre, nativa e imigrante, ainda que os trabalhadores nacionais fossem relegados a atividades menos valorizadas (Brito, 2022). Porém, como se verá, o projeto de Estado não era tão somente econômico, mas igualmente racial.

Um ano antes da abolição, o deputado Almeida Nogueira¹², num discurso na Assembleia Legislativa, referiu-se aos negros como “um homem ávido de descanso e ociosidades”. Ainda, segundo ele, a história demonstrava “que em todos os países em que tem sido libertada a escravidão os libertos têm se entregue à ociosidade e até a mais extrema indigência” (Brito, 2022, p.91). Taxados como preguiçosos após anos de escravidão, os negros libertos ainda enfrentaram dificuldades para se reintegrar ao trabalho agrícola. Neste sentido, corroborando com Brito (2022, p.22):

¹¹ Em 1808, D. João VI, por meio do Decreto de 25 de novembro, permitia a concessão de sesmarias aos estrangeiros residentes no Brasil e em 1814, autorizou, no Espírito Santo, e em 1818, no Rio de Janeiro, a implantação de núcleos de colonização suíça, alemã e austríaca. Antes disso, em 1747, D. João VI, por meio da Provisão Régia de 9 de agosto, com objetivo de povoamento, encaminhou casais açorianos para Santa Catarina, só para dar alguns exemplos (Brito, 2022).

¹² José Luís de Almeida Nogueira foi deputado provincial em 1873 pelo Partido Conservador, ocupando uma cadeira na Assembleia Geral em 1878, de 1881 a 1884 e de 1886 a 1889. Apesar de ser a favor do fim da escravidão, “tendo votado a favor da Lei Áurea, era partidário da tese da abolição gradual da escravidão com indenização aos fazendeiros, paga em escala de valor decrescente ano após ano” (Dirceu, Franco. NOGUEIRA, Almeida. In: Verbetes. CPDOC/FGV. Câmara. Dep. Deputados brasileiros: Fonseca, A.; Fontes JR., A. Senado. Disponível em: <https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/NOGUEIRA,%20Almeida.pdf>. Acesso em 07 mar.2025).

Seria surpreendente se os libertos, muitos deles depois de serem obrigados a viverem mais cinco anos de escravidão para se emanciparem, tivessem dificuldades para se reintegrarem ao trabalho na lavoura, tão semelhante ao que viveram como cativos. Porém, tratava-se de um processo de transição para o qual eles não tinham nenhum tipo de proteção, pelo contrário, sofriam uma enorme marginalidade derivada dos preconceitos raciais que apontavam para a vocação de indolência e ociosidade. Isso, depois da árdua experiência de cativo, onde o nível de exploração do trabalho ultrapassava os limites da condição humana, era uma ironia social que só poderia encontrar argumento na ideologia que fundamentava o preconceito da supremacia racial dos brancos.

Como se observa, a transição pós-abolição não foi fácil ou facilitada para a população negra, que enfrentava a marginalização social e os preconceitos que reforçavam estereótipos negativos que dificultavam tanto sua inserção no mercado de trabalho quanto sua qualificação como trabalhador assalariado. Anos de trabalho escravo não foram suficientes. Qualificados para o trabalho na lavoura, ainda assim, os negros não podiam contribuir para o projeto político de branquear a sociedade brasileira. Ao contrário: eram justamente a motivação de tal investida.

Apesar de o país contar com mão de obra nacional disponível, preferiu-se a imigração internacional¹³ por pelo menos duas razões, segundo Brito (2022): 1) atender aos interesses econômicos das oligarquias: os grandes proprietários de terras viam na imigração uma forma de obter uma oferta abundante de mão de obra a preços baixos, menores até que a mão de obra nacional, devido aos subsídios estatais; 2)

¹³ Importa ressaltar que nem tudo foram flores para os imigrantes. O historiador Caio Prado Júnior (1907-1990), neto de Martinho Prado Junior, que liderou a criação da Sociedade Promotora de Imigração (1886-1895), relata que os imigrantes destinados ao trabalho em fazendas em São Paulo eram transportados em vagões fechados até a Hospedaria dos Imigrantes que ficava junto aos trilhos da São Paulo Railway (hoje Estrada de Ferro Santos-Jundiaí). Enquanto aguardavam a definição de seus destinos, ficavam sob vigilância, não podendo afastar-se das hospedarias. Sem qualquer consulta, eram novamente transportados até as estações próximas às fazendas, onde eram recepcionados pelos fazendeiros ou seus representantes, sob estreita vigilância (Brito, 2022).

A Sociedade Promotora da Imigração atraiu trabalhadores europeus subsidiados, especialmente italianos, refletindo o desejo das elites em reconfigurar a composição étnica do país. Quanto à preferência pelos italianos, em 1887, o então presidente da província de São Paulo, Dr. Francisco de Paula Rodrigues Alves disse que “os imigrantes italianos na sua generalidade são laboriosos; e todos, homens, mulheres e crianças válidos, dedicam-se, sem certas preocupações de vaidades, que aparecem às vezes entre os nacionais”. Martinho Prado Júnior especificou quem seriam esses laboriosos italianos: “os imigrantes que vêm para o Brasil, em regra, não tem recurso nenhum, são os que vivem na miséria em seu país; o que vai para a República Argentina é o que tem algum recurso, tem algum capital”. Brito explica que, como o interesse era puramente na força de trabalho, não havia problemas quanto a isso (Brito, 2022, p.99).

mudar a composição étnica do Brasil: seguindo a velha tradição imperial, a mão de obra “branca e industriosa” ajudaria a redefinir a dimensão étnica da identidade nacional. Segundo o autor, “ambas as razões alimentaram a associação entre a defesa da imigração internacional e a política de branqueamento da população no contexto da inevitável abolição da escravidão” (Brito, 2022, p.92).

Antes de prosseguir, destacamos que, diferente do que foi pregado pela historiografia brasileira, o fomento imigracionista não se deu por escassez de mão de obra, e sim pela política de embranquecimento racial que estava em voga no momento. Segundo Macedo (2019, p.5), a elite descrevia os europeus como culturalmente superiores aos brasileiros – “cultos, com exímio profissional elevado, qualificado para serviços agrícolas ou industriais, se contraponto a imagem do brasileiro e, sobretudo, negro, como responsável pelo atraso do país” –, para justificar a vinda massiva de força de trabalho europeia. Porém, a imagem vendida era diferente da realidade: além do fato de serem brancos e europeus, “os imigrantes não possuíam qualificações ou habilidades especiais que os destoassem” dos demais.

Um acontecimento colocou em risco a vinda de imigrantes para o Brasil: a acusação de maus-tratos aos imigrantes feita pelos jornais italianos. A notícia levou o governo brasileiro implementar diversas medidas para atrair e garantir a imigração internacional para substituir a mão de obra escravizada e o atender às demandas da economia cafeeira paulista. Um dos principais instrumentos foi a concessão de naturalização e direitos civis aos estrangeiros. Essa política visava tanto atrair imigrantes como integrá-los à sociedade brasileira, promovendo a sua permanência no país (Brito, 2022).

Além disso, houve uma revisão da legislação trabalhista em relação aos contratos de trabalho agrícola, com a adaptação de normas até então opressivas e que favoreciam apenas os proprietários rurais. Outra mudança foi na legislação de 1879, que passou a imobilizar trabalhadores, criminalizar atividades grevistas e prever a prisão daqueles que não cumprissem seus contratos. Para atrair mais imigrantes, o governo brasileiro propôs a introdução de uma nova legislação baseada no consentimento mútuo, elevando os colonos à condição de partes contratantes, com direitos mais igualitários (Brito, 2022).

Outro aspecto relevante foi a institucionalização da liberdade religiosa e a separação entre Igreja e Estado, já que os ingleses e os alemães não professavam o

catolicismo, religião oficial no Brasil naquele momento. Para remover essa barreira, o Decreto n.º 119-A, de 1890, extinguiu o Padroado Real, sistema que vinculava a Igreja Católica ao Estado brasileiro desde o período colonial. O Decreto n.º 181, de 1890, instituiu o casamento civil, incorporado à Constituição Republicana de 1891. A garantia da liberdade religiosa e a regulamentação de questões civis, por parte do governo, era uma tentativa de modernizar e atrair novos grupos de imigrantes.

A Lei Glicério (Decreto n.º 528, de 1890) foi outra medida que regulamentou o serviço de imigração, reforçando a política de seleção e controle de imigrantes. O decreto permitia a entrada de trabalhadores aptos e válidos, excluindo asiáticos e africanos, exceto mediante autorização especial do Congresso Nacional. Indivíduos enfermos, deficientes e indigentes também eram excluídos, para evitar custos ao Estado, ajudando a preservar a “qualidade” da população. O objetivo explícito, portanto, era branquear a sociedade via entrada de europeus brancos considerados mais “industriosos” (Brito, 2022).

Para tornar o Brasil atraente aos imigrantes, o governo adotou incentivos econômicos e subvenções. Os imigrantes agrícolas e industriais tinham suas passagens subsidiadas pelo Estado. Após dois anos de trabalho, podiam receber lotes de terra gratuitamente. Incentivava-se o casamento de imigrantes com brasileiros(as), oferecendo lotes com descontos ou gratuitos àqueles que se casassem e demonstrassem boa convivência e produtividade agrícola (Brito, 2022).

Apesar dos incentivos, o governo mantinha um rígido controle sobre os movimentos políticos e sociais dos imigrantes, a exemplo do Decreto n.º 1.641, de 1907, que permitia a expulsão de estrangeiros que comprometessem a segurança nacional ou a ordem pública, bem como punição às atividades como vagabundagem e mendicância. Essa legislação coíbiava ações de anarquistas e socialistas, que haviam introduzido sindicatos e promovido greves no país (Brito, 2022).

Conforme Diwan (2022, p.117), se, por um lado, “os imigrantes europeus não carregavam o estigma preconceituoso de que eram preguiçosos, sujos e indisciplinados tal como os negros e os mulatos”, por outro, eles “já conheciam o comunismo, as revoltas e o poder de reivindicação das massas, como as greves que irão acontecer em São Paulo em 1917. O perigo da multidão amotinada chegara ao Brasil”.

Em resumo, as medidas tomadas pelo governo brasileiro durante o início da República eram uma estratégia abrangente que combinava incentivos legais, sociais e econômicos para atrair imigrantes europeus. Ao mesmo tempo, essas políticas, impregnadas de objetivos raciais e econômicos, priorizavam o branqueamento da população e atendiam aos interesses dos produtores de café que buscavam mão de obra barata e disciplinada para sustentar a economia do país.

Como se constata, um projeto político estruturado mobiliza ações efetivas, inclusive políticas públicas para a sua concretização. Para atender às demandas da economia cafeeira e estimular o branqueamento da população, o governo brasileiro não poupou esforços no fomento da imigração internacional, visando atrair mão de obra estrangeira, branca e europeia. Acontece que, após quase quatro séculos de escravidão dos negros africanos e seus descendentes, o Estado não elaborou nenhum projeto político que garantisse a plena inserção da população negra à vida social, política, econômica, cultural brasileira.

As medidas tomadas pelo Estado para manter a imigração internacional e permanência dos imigrantes no Brasil evidenciam sua importância na garantia e preservação de direitos. Não houve esforços nem mobilizações voltadas à população negra. Se no pós-abolição, o Estado tivesse desenvolvido e implementado políticas efetivas de inclusão, pode ser que hoje a nossa realidade fosse outra que não essa marcada pela pobreza, violências e desigualdades não só da população negra, mas do país em sua totalidade.

É neste sentido que, para nós, o racismo deve ser tratado no âmbito político e não apenas no individual/comportamental, como defendido no capítulo anterior. É um problema estrutural que requer profundas mudanças nas instituições e nas políticas públicas, assim como o Estado fez diante do problema da imigração, por conseguinte, dos imigrantes. Não foram as pessoas e seus comportamentos que mudaram: mudou-se a estrutura (legal, social, religiosa, econômica, cultural) para atrair e manter os imigrantes europeus, que embora parte de um projeto político maior, ainda assim, foram privilegiados de alguma forma.

3.3. RAÇA, GÊNERO E CLASSE: A CLASSE TRABALHADORA BRASILEIRA

Como visto, o governo brasileiro incentivou a imigração europeia como meio de suprir a demanda por mão de obra qualificada e promover o embranquecimento racial. Essa imigração, justificada pela suposta ideia de os europeus serem culturalmente superiores e mais qualificados, contribuiu para a marginalização da população negra no mercado de trabalho.

A classe trabalhadora começou a se organizar no final do século XIX e ao longo do século XX, especialmente em grandes centros urbanos como Rio de Janeiro e São Paulo. As organizações negras desempenharam um papel crucial nesse processo ao reivindicar melhores condições de trabalho e direitos, mesmo em um contexto de repressão e marginalização. Como sociedades de resistência e associações culturais, elas surgiram como formas de mobilização coletiva. Proporcionando um espaço para união dos negros em torno de objetivos comuns (luta por direitos trabalhistas, educação e igualdade social), as organizações negras eram ativas na reivindicação de direitos civis e trabalhistas. Visando melhores condições de trabalho, salários justos e o fim da discriminação racial, as organizações participavam de greves e protestos, pressionando por mudanças legislativas.

Apesar da repressão estatal e da marginalização social, as organizações negras continuaram a lutar por seus direitos, tendo sido sua resistência crucial para a visibilidade das questões raciais e a construção de uma identidade coletiva entre os negros. Seu trabalho influenciou movimentos sociais posteriores, contribuindo na construção de uma consciência racial e de classe no Brasil, estabelecendo as bases para a luta por igualdade que continua até hoje.

Ao explorar a trajetória da classe trabalhadora no Brasil, analisando suas condições e desafios ao longo da história, Mailan (2022), em diálogo constante com Saffioti (1987), menciona a tríade capitalismo-racismo-patriarcado como fundamental para se entender as particularidades dessa classe. Fatores estruturais, intersecção e interdependência desses três sistemas de dominação moldaram as relações sociais, econômicas e culturais no Brasil e impactaram diretamente as relações de trabalho e a conformação da classe trabalhadora do país.

O capitalismo é um sistema econômico baseado na propriedade privada dos meios de produção – pertencem a indivíduos ou empresas, em vez de serem controlados pelo Estado ou coletividade –, e na busca do lucro – as empresas buscam aumentar seus ganhos financeiros através da produção e venda de bens e serviços,

impulsionando, com isso, a inovação, a eficiência e a competitividade no mercado. Segundo Leite Junior (2020, p.7), o capitalismo “é apenas e tão somente um sistema de produção baseado no direito à propriedade privada dos meios de produção, na livre iniciativa empreendedora, na abertura do comércio mundial e na livre formação de preços do mercado”.

Operando num sistema de mercado onde os preços dos bens e serviços são determinados pela oferta e demanda e a concorrência é indispensável, pois incentiva a melhoria da qualidade dos produtos e a redução de preços, no capitalismo, a maioria das pessoas trabalha como assalariados, vendendo sua força de trabalho em troca de um salário. Ao mesmo tempo em que sustenta a produção de bens e serviços, essa relação de trabalho pode levar a desigualdades: os trabalhadores não possuem os meios de produção, dependendo dos empregadores para a sua subsistência.

Se comparado a um mecanismo, o capitalismo, “se bem usado, traz grandes benefícios à sociedade. Mas se mal utilizado, pode trazer grandes prejuízos” (Leite Junior, 2020, p.8). Seja como for, tem, por natureza, “um instinto predador”. Ao menos este era o pensamento do economista Joseph Schumpeter (1883-1950), para quem o capitalismo é “um mecanismo de destruição criadora”, gerando contínuas inovações que, ao tornar obsoletas as tecnologias anteriores, beneficia alguns setores enquanto outros são destruídos (Leite Junior, 2020, p.9).

A transição do escravismo para o sistema capitalista ocorreu desigualmente no Brasil, já que não houve uma plena incorporação dos ex-escravizados ao mercado de trabalho assalariado que move o capitalismo. Disto resultou uma classe trabalhadora marcada pela precariedade e exclusão, com relações de produção caracterizadas pela exploração do trabalho (Mailan, 2022). Essa exclusão não foi apenas econômica, mas também cultural e simbólica: relegado à posição de *lixo social*, o negro foi tratado como um elemento descartável na sociedade brasileira (Gonzalez, 2020).

Em vez de integrar os negros no mercado formal, o Estado embranqueceu o trabalho e consolidou a imagem do negro como um sujeito incapaz de ocupar posições valorizadas. Isto porque o racismo opera de maneira disfarçada, sustentando a ilusão de uma democracia racial, ao mesmo tempo em que mantém a estrutura hierárquica de exclusão: enquanto os imigrantes europeus foram inseridos na sociedade brasileira como trabalhadores assalariados, aos negros libertos sobraram a marginalidade e o desemprego, reforçando a naturalização da pobreza negra.

Esse padrão de exclusão não foi um fenômeno isolado no Brasil, mas uma estratégia recorrente em sociedades escravocratas que passaram para o capitalismo sem integrar a população negra aos direitos econômicos e sociais. É o que mostra a teórica norte-americana Angela Davis no livro *Mulheres, Raça e Classe* (2016). Após a abolição da escravidão nos Estados Unidos, o Estado impôs restrições legais e políticas que mantiveram os negros em posições marginalizadas, muitas vezes por meio de sistemas como o trabalho servil disfarçado e o encarceramento em massa para garantir que continuassem a fornecer mão de obra barata.

No Brasil, essa lógica se manifestou na ausência de políticas de inclusão, bem como na criminalização da pobreza negra. Nas palavras de Maillan (2022, p.26):

O escravismo e o capitalismo determinaram as relações sociais constituídas no Brasil, e refletem até hoje no perfil da classe trabalhadora brasileira. Para o momento, cabe evidenciar que a abolição da escravidão, não acompanhada de reparação histórica ou de garantias, direitos e proteção social, na transição ao trabalho livre, resultou na conformação (ainda atual) dos trabalhadores não inseridos nas relações formais de trabalho. Isto é, “o ex-escravo se tornou um desempregado, lumpenizou-se na competição com os brancos e imigrantes”, ocupando “lugar principal no exército de reserva de trabalhadores não incluídos na emergente sociedade de livre mercado” (ALBUQUERQUE; CARVALHO, 2019, p. 88).

Sem alterações profundas na estrutura social, a transição se caracterizou como uma “via não clássica”: diferentemente de outros países que passaram por uma transição do feudalismo para o capitalismo mais direta e estruturada, o Brasil manteve muitas das desigualdades e hierarquias sociais herdadas do sistema escravista (Mailan, 2022).

Ou seja, a exploração da força de trabalho, agora sob a forma de trabalho assalariado, continuou, a plena inclusão da população negra não aconteceu, e as desigualdades raciais e de classe tampouco foram eliminadas. Conforme Albuquerque e Carvalho (2019, p.88), “o ex-escravo se tornou um desempregado, lumpenizou-se na competição com os brancos e imigrantes”, ocupando “lugar principal no exército de reserva de trabalhadores não incluídos na emergente sociedade de livre mercado” (Mailan, 2022, p.26).

Marcada pela incompatibilidade entre a formação social escravista o modo de produção capitalista que necessita de trabalho livre, propício à exploração da força de trabalho e geração de mais-valia, a transição no Brasil não realizou reformas agrária,

urbana ou industrial que promovessem uma transformação democrática. A acumulação capitalista continuou nas mãos da burguesia, associada ao grande capital. Sem projeto político democrático ou de soberania nacional, a burguesia se arranhou com setores oligárquicos sem fazer uma “revolução democrático-burguesa” ou “libertação nacional”, como acusa Mailan (2022) em diálogo com Ianni (2004) e Medeiros e Bezerra (2019).

O racismo, segundo elemento da tríade, destaca como as relações raciais no Brasil tem raízes profundas na escravidão. Influenciando a estrutura social, o racismo se manifesta em desigualdades de oportunidades, salários e condições de trabalho, afetando a população negra desproporcionalmente. Como veremos adiante, o racismo não é apenas uma questão ideológica, mas algo intrinsecamente ligado às dinâmicas econômicas do capitalismo (Mailan, 2022). Se beneficiando da marginalização de determinados grupos, a exemplo de pessoas negras, indígenas e outras minorias, as estruturas capitalistas aproveitam para explorar da sua força de trabalho de maneira intensa e desigual.

No contexto capitalista, a exploração econômica justifica-se por narrativas racistas que desumanizam grupos minoritários, apresentando-os como inferiores ou menos capazes. Essa desumanização facilita a imposição de condições de trabalho precárias, salários mais baixos e exclusão de direitos sociais e políticos. O capitalismo racial se desenvolveu a partir da lógica colonial, criando populações racializadas, verdadeiras reservas de exploração econômica e exclusão política (Mbembe, 2022). Assim, o racismo diferencia e hierarquiza grupos sociais, legitimando a precarização do trabalho.

Dessa forma, o racismo se torna uma ferramenta que sustenta e perpetua as desigualdades econômicas, permitindo que o capitalismo mantenha sua lógica de acumulação de riquezas nas mãos de uma minoria, ao passo que marginaliza e explora a maioria. Como resultado, o capitalismo não se sustenta sem a existência de grupos destinados ao subemprego, informalidade e trabalho desumanizado. Isto reforça a tese de que a marginalização do negro no Brasil não é um erro do sistema, mas parte de sua engrenagem.

Entender plenamente as relações de poder e exploração do capitalismo exige reconhecer como o racismo e a discriminação racial estão interligados com as práticas econômicas, moldando as condições de vida e trabalho de diferentes grupos sociais.

A intersecção entre racismo e economia revela que as opressões são sociais, mas também estruturais e econômicas, refletindo uma hierarquia que beneficia certos grupos em detrimento de outros. Nas palavras de Mailan (2022, p.33):

A transição para o sistema capitalista, portanto, além de alterar as relações de produção, lança mão de tradições para justificar a desvalorização de contingentes populacionais (modernização conservadora). Essa “marginalização efetiva ou potencial de certos setores da população do sistema produtivo de bens e serviços” (Saffioti, 2013, p.66) tem uma finalidade não somente moralizante ou ideocultural, mas principalmente econômica, posto que o sistema capitalista se vale das relações culturais para intensificar a exploração do trabalho desses grupos, a exemplo da desigualdade de ocupações e de salários entre homens e mulheres e entre brancos e negros, até os dias atuais.

Além da desigualdade racial, há a desigualdade de gênero, fomentada pelo patriarcado, último elemento da tríade. Sistema de dominação que privilegia homens em favor das mulheres, o patriarcado estabelece uma hierarquia de gênero que se reflete nas relações de trabalho e na divisão sexual do trabalho, representando uma das principais formas de exploração do capital sobre o trabalho.

No entanto, como explica Oyewumi (2021), o patriarcado, como o entendemos hoje, não é um sistema universal, mas uma imposição ocidental sobre sociedades africanas, nas quais o gênero não era um fator central na organização social. As relações de poder estavam mais ligadas à senioridade do que ao sexo biológico. Isso significa que a estrutura patriarcal que define as relações de trabalho contemporâneas não tem raízes na experiência africana, mas na colonização europeia, que impõe um modelo de dominação baseado na subordinação das mulheres.

No Brasil, essa lógica colonial se reflete na organização do mercado de trabalho, colocando a mulher negra em uma posição de dupla subalternidade: negra, foi excluída do trabalho formal qualificado; mulher, foi relegada às funções de cuidado e trabalho doméstico mal remunerado. Novamente afirmamos que a divisão racial e de gênero do trabalho não foi um efeito colateral do capitalismo, mas uma de suas engrenagens.

No contexto pós-escravocrata, mulheres negras foram mantidas em funções historicamente desvalorizadas, como o trabalho doméstico e o cuidado com crianças e idosos, perpetuando um modelo colonial em que eram vistas como força de trabalho subordinada. Já no contexto brasileiro, esse padrão se revela na naturalização da

empregada doméstica negra (Gonzalez, 2020). A desvalorização salarial reflete a mesma lógica descrita por Davis (2016) nos Estados Unidos onde as mulheres negras foram sistematicamente empurradas para o trabalho servil mesmo após a abolição.

Quem aprofunda essa análise ao demonstrar que no Brasil o racismo e o sexismo se combinam para colocar a mulher negra na base da pirâmide trabalhista é Gonzalez (2020). Para ela, o trabalho doméstico das mulheres negras é uma herança direta da escravidão, já que nossa sociedade nunca rompeu verdadeiramente com a lógica colonial. A imagem da empregada doméstica negra reforça a desigualdade material e naturaliza a subordinação da mulher negra, associando-a a um papel de servidão dentro da estrutura patriarcal e racista.

Recorrendo a Cisne (2019), Mailan (2022) aponta que a divisão sexual do trabalho segmenta as atividades laborais entre homens e mulheres, criando uma hierarquia que subalterniza os trabalhos considerados femininos em relação aos masculinos, resultando em desigualdades salariais e de condições de trabalho, bem como perpetuando a exploração e a discriminação de gênero no mercado de trabalho.

A intersecção entre capitalismo, racismo e patriarcado cria um “nó frouxo” (Saffioti, 1987) no qual as opressões se sobrepõem e se reforçam mutuamente. As desigualdades de classe, raça e gênero devem ser analisadas conjuntamente, por estarem interligadas e se manifestarem de maneira complexa nas experiências da classe trabalhadora no Brasil. Além disso, baseado Mbembe (2020), a exclusão da população negra do mercado formal não significa somente privação econômica: é também um processo de gestão da vida e da morte. O desemprego e a informalidade, somados à violência estatal e a criminalização da pobreza negra, configuram um sistema no qual a necropolítica atua por meio da violência direta e do rebaixamento das condições de vida que, ao limitar o acesso à dignidade, perpetua um estado de precariedade constante.

3.4. CAPITALISMO: A ENGRENAGEM RACIAL DA MODERNIDADE

O racismo não é um mero acidente histórico dentro do capitalismo, como visto. É um princípio estruturante da organização econômica e social. O Estado, ao longo da história, atuou para garantir que a população negra ocupasse posições subordinadas. Seja pela escravidão, colonialismo, incentivo à imigração europeia no

pós-abolição, criminalização da pobreza negra, seja pelo controle de políticas públicas que poderiam favorecer as elites racializadas, garantindo a exploração do trabalho negro, regulando seu acesso a direitos fundamentais e restringindo a mobilidade social dos grupos racializados.

Focando na relação racismo-capitalismo, ao representar os escravizados como seres sub-humanos, desprovidos de direitos e condenados à servidão perpétua, a racialização justificava o sistema capitalista. Além de ser uma forma de dominação, essa lógica era um componente fundamental para a expansão do capitalismo mercantil que dependia de mão de obra barata e subjugada para maximizar lucros e ampliar mercados. Ou seja, raça e capital se tornaram indissociáveis (Mbembe, 2022).

Nas plantações ou *plantations*, os escravizados eram trabalhadores forçados e peças fundamentais de uma economia que inovava em transporte, comercialização e gestão financeira para sustentar o tráfico e a exploração. A produção em massa de mercadorias (açúcar, algodão e tabaco) era possibilitada pela redução dos corpos racializados a instrumentos de trabalho. Além disso, a plantação funcionava como um laboratório para o desenvolvimento de técnicas de controle e subjugação, depois exportadas para outros contextos, a exemplo das colônias e territórios metropolitanos (Mbembe, 2022).

Como a violência aplicada aos escravizados criava um vínculo social de exploração sustentado pela reprodução incessante de hierarquias raciais, a raça era a ferramenta ideológica que organizava o sistema capitalista e estabelecia um regime de diferenças que legitimava a desigualdade. Era ela que permitia a naturalização da exploração de determinados grupos.

Isto fez/faz do racismo funcional ao capitalismo, criando barreiras simbólicas e materiais que ajudam a manter populações em posições subordinadas, concentrando o poder e os recursos em mãos das elites racializadas como superiores (Mbembe, 2022). Ou seja, a raça é o critério de classificação social que estabelece relações de superioridade e inferioridade, influenciando as oportunidades econômicas e sociais disponíveis para diferentes grupos raciais (Oliveira, 2021).

Essa funcionalidade da racialização, no entanto, não se limita ao período do escravismo. No capitalismo contemporâneo, a lógica racial é reconfigurada em novas formas de exclusão e exploração, segundo Mbembe (2022), o trabalho precarizado, a vigilância biométrica e as políticas antimigratória. A globalização ampliou os mercados

e reforçou as hierarquias raciais, dividindo o mundo entre os protegidos pelos mecanismos do capital e os explorados por ele. Como Oliveira (2021) destaca, embora o capitalismo tenha se adaptado às novas realidades socioeconômicas, ele não rompeu com as hierarquias raciais estabelecidas no colonialismo. É tanto que as desigualdades raciais se manifestam na inserção precária de negros e indígenas no mercado de trabalho, refletindo uma estrutura global de controle do trabalho que opera em favor das economias dos países colonizadores.

A racialização, como visto, não foi um fenômeno residual ou acidental. É um componente estruturante do capitalismo. Do tráfico transatlântico até as dinâmicas contemporâneas de exclusão, a raça é meio de maximizar a acumulação de riqueza e perpetuar desigualdades. O vínculo entre raça e capital, construído historicamente, é uma das marcas mais profundas da modernidade colonial, cujos efeitos moldam as relações sociais e econômicas no mundo atual (Oliveira, 2021).

Na modernidade capitalista, o sujeito negro é uma figura central e contraditória, moldada por processos históricos de desumanização, exploração e resistência. É, ao mesmo tempo, produto da racialização e ator que desafia as categorias impostas por essa lógica. A posição do sujeito negro é articulada em relação às dinâmicas de poder do capitalismo, heranças do colonialismo e estruturas de dominação racial (Mbembe, 2022; Oliveira, 2021).

Logo, o Negro é uma invenção do capitalismo mercantil e colonial vinculada ao processo de racialização. Essa invenção transformou o negro em um “outro absoluto”, desprovido de humanidade plena, reduzido à condição de mercadoria essencial para o funcionamento do sistema econômico moderno (Mbembe, 2022). No tráfico transatlântico de escravos, como visto no capítulo 2, o corpo negro foi racializado e instrumentalizado para a acumulação de riqueza, criando um vínculo social de exploração.

No contexto das *plantations*, por exemplo, o sujeito negro foi construído como trabalhador servil, inteiramente exposto à vontade do senhor. Ao mesmo tempo, essa posição desumanizadora foi fundamental para a consolidação de hierarquias sociais e econômicas que sustentam o capitalismo até hoje. Nesse sentido, para Mbembe (2022), o sujeito negro é uma figura cujo significado e posição são constantemente produzida e reproduzida pelas dinâmicas do poder racial.

A consciência negra emerge dessas dinâmicas de resistência e movimento, ao articular uma crítica radical à modernidade colonial (Mbembe, 2022). Essa consciência é, simultaneamente, uma resposta ao racismo e uma tentativa de reimaginar o mundo para além das divisões impostas pela raça e pelo capital. Isto faz do sujeito negro um produto e um contestador da modernidade capitalista. Embora continue ocupando uma posição marginal e vulnerável marcada pela exclusão econômica, pela violência sistêmica e vigilância, ele permanece como uma figura que questiona e subverte as ordens estabelecidas, trazendo à tona as contradições do capitalismo global.

Finalizando, na modernidade capitalista, o sujeito negro é símbolo da opressão e agente de resistência, com sua existência marcada pela luta constante contra as estruturas de racialização e exploração que o desumanizam. Contudo, essa mesma condição marginal o posiciona como uma figura central para repensar e desafiar as hierarquias que sustentam o capitalismo e a modernidade. Isso faz da trajetória do sujeito negro uma narrativa de sobrevivência, resistência e transformação.

3.5. O NEGRO COMO TECNOLOGIA DE PODER COLONIAL E CAPITALISTA

Como visto, a invenção do negro como figura desumanizada e objetificada foi instrumental para o desenvolvimento de uma economia global baseada na exploração de corpos racializados. Os africanos escravizados, transformados em “homens-objeto, homens-mercadoria e homens-moeda” (Mbembe, 2022, p.14), se tornaram elemento central para viabilizar as *plantations*, espaços que combinam acumulação de riqueza, violência sistemática e controle social.

O negro foi de fato o elemento central que, ao permitir a criação, por meio da *plantation*, uma das formas mais eficazes de acumulação de riqueza na época, acelerou a integração do capitalismo mercantil, da mecanização e do controle do trabalho subordinado. A *plantation* representava na época uma grande inovação, e não simplesmente do ponto de vista da privação da liberdade, do controle de mobilidade da mão de obra e da aplicação ilimitada da violência. A invenção do negro também abriu caminho para inovações cruciais nas áreas de transporte, da produção, da comercialização e dos seguros (Mbembe, 2022, p.45-46).

Central no tráfico transatlântico de escravos, onde o negro foi inventado como figura desumanizada, reduzida à condição de mercadoria, o “estado de raça”, segundo

Mbembe (2022, p.42), “um estado de degradação e uma defecção de natureza ontológica”, posiciona as humanidades não europeias como reflexos pobres do ideal humano europeu, justificando sua exploração.

Mas o negro não existe enquanto tal. Ele é constantemente produzido. Produzi-lo é gerar um vínculo social de sujeição e um corpo de extração, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor e do qual nos esforçamos para obter um máximo de rendimento. Sujeito a corveias de toda ordem, o negro é também o nome de uma injúria, o símbolo do homem confrontado com o açoite e o sofrimento, num campo de batalha em que se opõem facções e grupos social e racialmente segmentados (Mbembe, 2022, p.42).

A racialização foi um processo que transformou corpos em objetos de controle e submissão. No caso do negro, isso implicou a criação de um vínculo social baseado na exploração e violência, particularmente evidente no sistema das *plantations*. Esses espaços (campo, parque ou sociedade paramilitar), sustentavam-se pela paranoia do senhor e pela repressão dos escravos. Estes, por sua vez, desafiavam o regime por meio de revoltas e resistências. Eram aqueles que estavam “constantemente no limiar da revolta, tentando a responder aos apelos lancinantes da liberdade e da vingança” (Mbembe, 2022, p.44).

Mbembe (2022) critica a razão ocidental por seu papel na construção da ideia de raça e desumanização do negro. A modernidade ocidental, cuja ordem do mundo está fundada “num dualismo inaugural que encontrava parte de suas justificações no velho mito da superioridade racial” (Mbembe, 2022, p.29), posicionando o Ocidente como centro da razão e da humanidade, criou o negro como uma figura pré-humana, incapaz de superar sua animalidade.

No pensamento ocidental, a exemplo de Hegel (1770-1831), filósofo e teólogo alemão, o negro é representado como “estátuas sem linguagem nem consciência de si; entes humanos incapazes de despir de uma vez por todas da figura animal com qual se confundiam” (Mbembe, 2022, p.30). Vale ressaltar que a visão de Hegel sobre a África e os africanos é racista: ele via a África como um continente “não histórico”, sem desenvolvimento racional e progresso, e os africanos em um estágio inferior de desenvolvimento humano, presos numa existência natural e desprovidos de consciência histórica (Arroyo, 2008).

Essa construção do negro como uma figura pré-humana não só justificou o colonialismo e a escravidão, como estabeleceu um regime de conhecimento que separa o ser e a aparência, a verdade e o falso. O negro, nesse contexto, é constantemente produzido como *outro radical*, uma figura de ausência e de diferença. O mesmo acontece com a África, ambos mergulhados “numa crise aguda tanto a teoria da nominação quanto o estatuto e a função do signo e da representação” (Mbembe, 2022, p.32).

A linguagem, como se vê, desempenha um papel central na construção da representação do negro e da África, apesar de operar de forma deformada e distorcida nas dinâmicas raciais e coloniais. Desde o início da modernidade, a África e o negro foram colocados numa crise aguda de representação na qual a linguagem perdeu sua capacidade de representar a realidade para se tornar uma “máquina fabulosa” marcada pela proliferação, vulgaridade e poder de violação.

Ainda hoje e quando se trata dessas duas marcas, a palavra nem sempre representa a mesma coisa; o verdadeiro e o falso tornam-se indissociáveis e a significação do signo não é necessariamente a mais adequada à coisa significada. Não foi só o signo que substituiu a coisa. Muitas vezes, a palavra ou a imagem têm pouco a dizer sobre o mundo objetivo. O mundo das palavras e dos signos autonomizar-se a tal ponto que não se tornou apenas uma tela para apreensão do sujeito, de sua vida e das condições de sua produção, mas uma força em si, capaz de se libertar de qualquer vínculo com a realidade. A razão disso pode ser atribuída em grande medida à lei da raça (Mbembe, 2022, p.32).

Quando o negro e a África são tratados como objetos de discurso ou de conhecimento, a linguagem, ao ser esvaziada, falha em cumprir sua função, tornando-se incapaz de expressar uma correspondência entre o signo (palavra ou imagem) e a realidade que deveria significar. Ao se desvincular da realidade objetiva, a linguagem ganha forma própria, agindo como um sistema autônomo.

Em outras palavras, no lugar de refletir o mundo real ou as condições de vida dos sujeitos racializados, a linguagem cria um mundo próprio, ligado a fantasias e preconceitos do que a verdades. Isto a torna um instrumento de violência simbólica: seu poder de nomear e significar transforma o negro em uma construção discursiva desumanizadora, perpetuando a opressão e a exclusão, e a África num continente incivilizado. A isto Mbembe (2022) chama de fabulação.

Fabulação é um processo discursivo no qual a linguagem é mobilizada para criar uma construção imaginária que, embora apresentada como objetiva e real, se baseia em invenções que sustentam relações de poder e dominação. A fabulação elaborou um discurso colonial e racista que justificou a violência e a subjugação dos negros, reduzido à ausência, ao vazio e ao negativo, e da África, um espaço sem história, sem cultura, sem obra, marcada pela ausência e pelo isolamento. Como explica Mbembe (2022), ao desumanizar o negro, a fabulação foi central à lógica da modernidade colonial e suas estruturas de poder, que se estendem até os dias atuais.

Como se vê, a racialização foi fundamental à consolidação do capitalismo. Sua função foi, e ainda é, ser prática de exclusão e mecanismo de organização social e econômica que sustenta a acumulação de capital e a manutenção de hierarquias de poder. Esse vínculo, explicado em diferentes níveis históricos, sociais e simbólicos, evidencia como a lógica racial permeia e estrutura o sistema capitalista. Como Oliveira (2021) afirma, a emergência da categoria raça está intimamente ligada à consolidação do capitalismo como um modo de produção.

O capitalismo requer a existência de hierarquias sociais manifestadas por meio da raça, fazendo desta categoria parte fundamental da estrutura mental da sociedade moderna (Oliveira, 2021). Se a racialização das classes sociais é uma característica central da modernidade capitalista, o racismo é a principal forma de controle e exploração. A categoria raça mantém uma autonomia relativa, ou seja, ela continua a existir e a ser relevante mesmo após o período colonial. Se a função da raça estivesse restrita à legitimação da colonização, o racismo teria sido abolido com a emancipação das nações colonizadas, argumenta Oliveira (2021).

Porém, a persistência do racismo revela que a raça tem um papel contínuo nas relações de poder e controle na sociedade moderna, indicando sua importância como *categoria mental*. Segundo Oliveira (2021, p.68) em diálogo com Quijano (2005), “a categoria raça [ao] se consolidar com a conquista da América, como uma classificação construída para legitimar a colonização, demonstra a sua função ideológica: legitimar e naturalizar relações de exploração”.

Na contemporaneidade, as percepções raciais moldam as identidades sociais e as estruturas institucionais e práticas cotidianas (Oliveira, 2021). A categoria raça permeia a vida em sociedade, influenciando desde políticas públicas até interações pessoais, servindo como marcador que determina acessos, oportunidades e direitos.

Um exemplo é raça e classe: apesar da origem ou base epistemológica diferente, se interconectam, formando um elemento essencial nas hierarquias sociais.

Tanto que, para entender as dinâmicas de poder e desigualdades, não se pode analisar a classe social sem considerar o fator racial, e vice-versa. As experiências de desigualdade racial e de classe não podem ser vistas isoladas, pois as relações de desigualdade estão profundamente enraizadas na interação entre essas categorias. Esse seria, segundo Oliveira (2021, p.70), “um dos fundamentos de uma perspectiva histórico-crítica do racismo estrutural”.

A perspectiva histórico-crítica do racismo estrutural reconhece que as relações de classe e raciais estão interligadas. Isso implica dizer que o racismo não é somente um problema social isolado, pois se insere num contexto mais amplo de desigualdade econômica e social. Ao propor que a análise inclua o cruzamento das estruturas de opressão, essa abordagem crítica desafia as visões que consideram raça e classe entidades separadas. A interseccionalidade reconhece que as desigualdades sociais não são lineares e simples, mas complexas e multidimensionais. As desigualdades por raça e classe se acumulam ao longo do tempo, perpetuando ciclos de pobreza e exclusão.

As pessoas negras têm menor acesso à educação de qualidade, o que limita suas oportunidades futuras no mercado de trabalho e perpetua a desigualdade de renda. Essa falta de acesso acumulada se reflete em desvantagens econômicas que passam de geração em geração. Outro exemplo está no menor acesso a serviços de saúde de qualidade, resultando em piores indicadores de saúde e maior mortalidade. O racismo institucional na área da saúde leva a diagnósticos errados, tratamentos inadequados e menor atenção aos sintomas de pessoas negras.

Tanto que, reconhecendo o problema do racismo institucional na saúde, em 13 de maio de 2009, foi instituída a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN) visando o “reconhecimento do racismo, das desigualdades étnico-raciais e do racismo institucional como determinantes sociais das condições de saúde”. Seu objetivo é promover a saúde integral da população negra, reduzindo as desigualdades e combatendo o racismo e discriminação nas instituições e serviços do SUS (Brasil, 2017, p.31-32).

O racismo se manifesta em comportamentos concretos. A discriminação por parte de indivíduos em posições de poder, exemplificada pela postura preconceituosa

de representantes políticos, pela suspeita sistemática por parte da polícia, ou ausência de um atendimento médico, são bons exemplos dessa manifestação. Atitudes como estas, dão conta do impacto do racismo na vida cotidiana e como se entrelaça com as práticas sociais e as relações de poder.

Finalizando: ao demonstrar que raça, capitalismo e modernidade se entrelaçam como engrenagens de um mesmo projeto, este capítulo amplia a reflexão iniciada nos dois anteriores: o processo de enegrecimento e a condição do corpo negro não podem ser compreendidos isoladamente, mas no interior de uma ordem social que, desde a colonização, transformou a diferença racial em fundamento de exploração e exclusão.

Importa para a Ciência da Religião reconhecer essa articulação. Significa, entre outras coisas, compreender que as tradições religiosas, os discursos teológicos e até os currículos acadêmicos não estão fora da lógica capitalista-colonial. Ao contrário: a reproduzem. Nesse sentido, o pensamento negro africano e afrodiaspórico revela-se indispensável: ele denuncia o racismo como tecnologia estruturante da modernidade e, ao mesmo tempo, oferece horizontes críticos e emancipatórios para uma área mais inclusiva, diversa e plural.

Uma vez que a modernidade racializou corpos, logo, o racismo não se restringe a episódios pontuais: opera como lógica estrutural de exclusão e desigualdade. Essa dimensão será aprofundada no capítulo seguinte: mostrará como o racismo, enquanto estrutura, compromete não apenas a sociedade brasileira, mas a própria rede humana e epistemológica da Ciência da Religião.

4. O RACISMO ESTRUTURAL E A LÓGICA DE EXCLUSÃO

Entendendo o racismo estrutural como tecnologia sofisticada de manutenção da desigualdade e exclusão de corpos negros, enraizada nas estruturas históricas, econômicas, políticas e simbólicas da sociedade brasileira, neste capítulo, dialogando com Oliveira, Almeida, Fanon e Mbembe, demonstraremos como o racismo é um elemento constitutivo da organização social que legitima a marginalização sistemática da população negra brasileira. A partir de uma perspectiva histórico-crítica, mostramos que o racismo naturaliza hierarquias sociais, reproduzindo desigualdades do mundo do trabalho à saúde, da educação à segurança pública, e se atualiza pelas dinâmicas neoliberais contemporâneas.

4.1. O RACISMO EM SUA VISÃO ESTRUTURAL E ESTRUTURALISTA

Não é possível entender as raízes de problemas contemporâneos como o racismo sem remontar ao passado. A história fornece o contexto necessário para o entendimento das dinâmicas sociais, políticas e econômicas atuais. Uma das críticas é a do jornalista e professor da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (USP), Dennis de Oliveira no livro *Racismo Estrutural: uma perspectiva histórico-crítica* (2021).

Para Oliveira (2021, p.21), a desconexão entre presente e passado, resulta em uma “presentificação contínua” na qual se acredita “nas possibilidades de resolução dos problemas estruturais por meio de ações pontuais e de curto alcance”. Ao se equiparar “as expressões contingentes com as sustentações estruturais”, o que se tem é uma visão superficial dos problemas.

Quando a história não é revisitada, os impactos podem ser significativos. A falta de uma compreensão histórica pode resultar em soluções pontuais e de curto alcance, sem que as causas estruturais dos problemas sejam abordadas. É o caso do “deslocamento dos projetos de combate ao racismo de uma perspectiva política para uma dimensão individual e competitiva” (Oliveira, 2021, p.15). A perda da perspectiva estrutural do racismo, segundo ele, restringe tanto a luta contra o racismo como uma luta pelos direitos civis quanto a visão identitária, provocando conflitos na população negra.

Oliveira (2021) critica o deslocamento do conceito de racismo estrutural para um estruturalismo essencialista. Na contramão, Almeida (2021) reforça que o racismo não pode ser reduzido a uma mera categoria de análise, por ser ele um elemento constitutivo da sociedade. O racismo é estrutural, segundo Almeida (2021a, p.20-21), “um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade”. É “a manifestação normal de uma sociedade”, que fornece “o sentido, a lógica e a tecnologia para a reprodução das formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea”.

O racismo, fornecedor das bases materiais e ideológicas na manutenção das desigualdades e parte integrante da organização econômica e política da sociedade, está presente nas estruturas que moldam as relações sociais, determinando quais grupos ocupam posições de privilégio e quais permanecem marginalizados (Almeida, 2021a). Processo histórico e político, é uma estrutura dinâmica que se atualiza constantemente.

Quem oferece uma análise complementar a Oliveira (2021) e Almeida (2021a) é Fanon (2021). No capítulo *Racismo e Cultura* do livro *Por uma Revolução Africana*, ao abordar a dimensão estrutural do racismo e sua capacidade de adaptação ao longo do tempo, Fanon aponta que o racismo não é uma condição fixa ou essencialista, mas uma construção social enraizada nas relações de poder, adaptada para sustentar sistemas de dominação, a exemplo do colonialismo e neoliberalismo.

Logo, o racismo não é uma predisposição psicológica. É uma construção social inserida em contextos culturais e históricos que se manifesta nas relações sociais e históricas entre os grupos. Segundo Fanon (2021, p.71), “o racismo não é um todo, mas o elemento mais visível, mais cotidiano, às vezes o mais grosseiro, em suma, de uma dada estrutura”, cujo objeto “não é mais o homem particular, mas uma certa forma de existir”.

Corroborando com Fanon (2021), Almeida (2021a) também descreve o racismo como um fenômeno não isolado ou direcionado a indivíduos específicos, mas como uma expressão visível e cotidiana em uma estrutura social mais ampla. Manifestação normal das relações sociais, o racismo não uma patologia ou anormalidade (Fanon, 2021; Almeida, 2021a). É tanto que, além de pessoas e/ou grupos específicos, afeta modos de vida e identidades culturais, impondo uma forma de opressão que molda suas existências (Fanon, 2021).

O racismo reflete uma forma de organizar a vida social. Diz respeito a como as relações políticas, econômicas, jurídicas e familiares são estruturadas. Parafraseando Marx (2013), Almeida (2021a, p.50) destaca que “o racismo é parte de um processo social que ocorre “pelas costas dos indivíduos e lhes parece legado pela tradição”. Tanto que a perspectiva estrutural do racismo possibilita os sujeitos racializados se conceberem “como parte integrante e ativa de um sistema que, ao mesmo tempo em que torna possíveis suas ações, é por eles criado e recriado a todo momento” (Almeida, 2021a, p.51).

Logo, conceber-se como parte integrante e ativa de um sistema estruturalmente racista possibilita o reconhecimento, por parte dos sujeitos racializados, que suas ações, individual ou coletivamente, podem contribuir na construção e transformação desse sistema, como também para perpetuá-lo diante da negação da negritude e ancestralidade africana e/ou afrodescendente.

Ter consciência de que se tem o poder de influenciar a realidade social, mesmo que ela esteja imersa numa estrutura opressiva, é o primeiro e certamente o passo mais importante no reconhecimento e na valorização de modos de vida e identidades culturais negras. Ao mesmo tempo, essa consciência evita que pessoas negras reproduzam estigmas e preconceitos contra os sujeitos e/ou coletivos/coletividades negras.

Ao enfatizar que o racismo é parte de uma organização social na qual práticas discriminatórias estão enraizadas, isto é, inseridas na forma como a sociedade se constituiu, Almeida (2021a) aponta que, no contexto brasileiro, o racismo deve ser entendido como algo que permeia a vida cotidiana, replicado via interações sociais, culturais e institucionais, e não um problema isolado. Até porque, o racismo não é

estranho à formação social de qualquer Estado capitalista, mas um fator estrutural, que organiza as relações políticas e econômicas. Seja como racismo interiorizado – dirigido contra as populações internas – ou exteriorizado – dirigido contra estrangeiros –, é possível dizer que países como *Brasil, África do Sul e Estados Unidos não são o que são apesar do racismo, mas são o que são graças ao racismo* (Almeida, 2021, p.181).

Quanto à atualização, Almeida (2021a) destaca que o racismo se adapta e se transforma segundo as mudanças sociais, políticas e econômicas de uma sociedade. Logo, se manifestou de maneiras diferentes ao longo do tempo, em resposta aos

eventos históricos e transformações sociais. Ou seja, se conecta com a história específica de cada formação social. No Brasil, por exemplo, a história do colonialismo e da escravidão moldou a forma que o racismo opera nas relações sociais contemporâneas. Essa estrutura dinâmica que permite sua perpetuação e resistência às tentativas de combate, uma vez que se reinventa constantemente para se manter dentro das normas sociais e institucionais (Almeida, 2021a).

Fanon (2021) já destacava a mutabilidade do racismo conforme as condições históricas e sociais, explicando que o racismo não se torna rígido; ao contrário, se renova e se modifica, refletindo a dinâmica das relações sociais e históricas. Como exemplo, cita o nazismo e a escravidão, que segundo ele, alteraram a percepção e a prática do racismo, forçando a sua adaptação diante da insuficiência das justificativas biológicas e científicas antes utilizadas.

O capitalismo – “a evolução das técnicas de produção, a industrialização, [...], dos países dominados, a existência cada vez mais necessária de colaboradores” – impôs aos países colonizadores “uma nova atitude”: se, antes, “o racismo vulgar em sua forma biológica corresponde ao período de exploração brutal dos braços e pernas do homem”, o capitalismo e “o aperfeiçoamento dos meios de produção” provocou “a camuflagem das técnicas de exploração do homem, e logo das formas de racismo” (Fanon, 2021, p.74).

Ao comparar o racismo no período colonial e no pós-colonial, Fanon (2021) observou que o racismo biológico, relacionado à exploração brutal do trabalho físico, logo, do corpo, deu espaço às formas mais sutis e camufladas com o aperfeiçoamento dos meios de produção. Apesar da diminuição da forma explícita de racismo e exploração, as técnicas de dominação se tornaram mais sofisticadas e menos visíveis.

A perda da virulência do racismo não se deve à evolução dos espíritos, no caso, do reconhecimento da humanidade das pessoas negras, mas da adaptação às novas condições socioeconômicas impostas pelo capitalismo. Assim, em vez de práticas abertas de discriminação e exploração como no sistema colonial, na pós-modernidade surgiram formas mais insidiosas, porque perversas, e disfarçadas de racismo que perpetuam a desigualdade e a opressão (Fanon, 2021).

O racismo moderno, apresentado por Fanon (2021), Oliveira (2021) e Almeida (2021a), está intimamente ligado às estruturas econômicas e políticas do capitalismo. Almeida (2021a) ressalta que o racismo, ao longo da história, foi moldado e reforçado

por condições socioeconômicas específicas que, em sociedades contemporâneas, o capitalismo continua a influenciar como as desigualdades raciais se manifestam.

Conforme Almeida (2021a, p.184): “o racismo não é um resto da escravidão, até mesmo porque não há oposição entre modernidade/ capitalismo e escravidão”. Portanto, ambos “são elementos constitutivos tanto da modernidade, quanto do capitalismo, de tal modo que não há como desassociar um do outro”. Acrescenta ainda que, “para se renovar, o capitalismo precisa muitas vezes renovar o racismo, como, por exemplo, substituir o racismo oficial e a segregação legalizada pela indiferença diante da igualdade racial sob o manto da democracia”.

Neste sentido, é preciso atentarmos ao racismo principalmente diante da sua capacidade de mutação que pode nos levar a crer no seu fim, quando o que acontece é a evolução de sua forma de exploração. Não nos esqueçamos que, à medida que o racismo explícito diminui, os preconceitos se tornam mais inconscientes, a ponto de deixar a opressão menos visível, nem por isso, menos presente. Como explica Fanon (2021, p.76):

A verdade é que o rigor do sistema torna supérflua a afirmação cotidiana de uma superioridade. A necessidade de apelar em diferentes níveis, à adesão, à colaboração do autóctone modifica as relações num sentido menos brutal, mais nuançado, mais “culto”. Aliás, não é raro ver surgir neste estágio uma ideologia “democrática e humana”.

No período colonial o racismo assumia formas explícitas, justificadas por teorias biológicas e científicas que legitimavam a exploração brutal do corpo. O avanço do capitalismo e das tecnologias tornou essas justificativas obsoletas: o racismo passou a operar mais veladamente, inserido nas estruturas sociais e econômicas. As técnicas de exploração se sofisticaram, assumindo novas formas.

Esse entendimento é corroborado por Oliveira (2021) ao argumentar que, na contemporaneidade, o neoliberalismo adaptou o racismo às suas dinâmicas. As classes dominantes, na contrarreforma neoliberal, rearticulam estratégias de controle, a exemplo de cooptação de valores das classes subalternas, a desregulamentação econômica e a intensificação da violência institucional. Essas práticas, que sustentam clivagens sociais e raciais, perpetuam a exploração em níveis globais, especialmente nos países periféricos de maioria não branca.

Antes de abordarmos essa questão, compreendendo as implicações da visão estrutural do racismo, contrastamos as abordagens de Oliveira (2021) e de Almeida (2021a). Apesar de convergirem na defesa do racismo como fenômeno estrutural, contribuindo para a discussão do entendimento do racismo em sua dimensão estrutural, os autores apresentam nuances distintas em sua análise que merecem ser destacadas.

4.2. RACISMO ESTRUTURAL SEGUNDO OLIVEIRA E ALMEIDA

O racismo não é um resquício do passado ou um fenômeno isolado, mas um elemento funcional para a manutenção da lógica capitalista. Como Oliveira (2021) argumenta, o racismo estratifica a sociedade em classes, sendo um instrumento que garante a reprodução da desigualdade e exploração. O racismo estrutural e as discriminações ocorridas em contextos de trabalho, apontadas pelo autor, têm como consequência a marginalização de trabalhadores negros e indígenas em relação a empregos de melhor qualidade e salários justos. O resultado é uma força de trabalho mais vulnerável e, conseqüentemente, mais fácil de ser explorada.

O racismo fornece uma base ideológica que legitima a exploração econômica. A desumanização e a inferiorização de certos grupos raciais produzem um ambiente em que a exploração é tanto aceita quanto vista como normal e necessária para o progresso econômico. Conforme Oliveira (2021), em diálogo com Quijano e Dussel, o racismo é consequência direta da colonialidade de poder, na qual as relações de produção estabelecidas, durante a colonização, foram moldadas por classificações raciais que afetam ainda hoje as sociedades contemporâneas. Isto significa que as estruturas raciais criadas na era colonial persistem e são utilizadas para manter o controle social e econômico.

Assim como Oliveira (2021), Almeida (2021a) também reconhece o racismo como um elemento central, fazendo uma importante diferenciação ao argumentar que este não pode ser reduzido à economia, pois estrutura todas as dimensões da sociedade (direito, política, cultura, instituições).

Vale acrescentar que, embora Oliveira (2021) enfatize a relação entre racismo e capitalismo, ele não reduz o racismo a uma mera função econômica. Como explica, o racismo já existia antes da modernidade capitalista. No entanto, foi nesse sistema

que se consolidou como uma tecnologia de dominação estruturada, garantindo a reprodução da desigualdade de forma mais ampla e sistemática.

Tanto Oliveira (2021) quanto Almeida (2021a) argumentam que o racismo é anterior ao capitalismo. Oliveira (2021) reconhece que o racismo tem uma história que remonta a períodos anteriores ao capitalismo, incluindo a exploração de povos indígenas e a escravização de africanos. Essas práticas de discriminação e hierarquização racial existiram em várias sociedades, porém de formas diferentes e menos sistemáticas. Com o desenvolvimento do capitalismo, especialmente a partir do século XVI e a colonização das Américas, o racismo se estruturou de uma maneira mais organizada e científica.

Isto porque o capitalismo precisa estabelecer hierarquias para sua lógica de acumulação de riquezas. Como isso envolve a classificação e a subjugação de certos grupos raciais, a ideologia racista ganhou nova dimensão ao ser integrada aos processos econômicos para justificar a exploração econômica e a exclusão social. Para Oliveira (2021), o racismo estrutural é consequência direta dessas dinâmicas capitalistas. Isto faz com que a desigualdade racial, as injustiças e as discriminações, não sejam apenas problemas de comportamento individual: são elementos enraizados nas estruturas sociais e econômicas que sustentam o capitalismo.

Almeida (2021a) defende que o racismo não é um fenômeno meramente derivado da modernidade capitalista; contudo, não pode ser desassociado de suas dinâmicas. Desenvolvido como parte constitutiva da modernidade e do capitalismo, indica a existência de uma interdependência entre os dois fenômenos. Recorrendo à Oliveira, que dialoga com Clóvis Moura, para afirmar que “o racismo não é um mero reflexo de estruturas arcaicas que poderiam ser superadas com a modernização, pois *a modernização é racista*” (Almeida, 2021a, p.193).

Apesar de existir formas de discriminação racial em períodos anteriores ao surgimento do capitalismo, Almeida (2021a) argumenta que o racismo conhecido hoje, especialmente nas sociedades ocidentais, foi moldado e sistematizado como resultado das relações capitalistas, se tornando mais pronunciado e estruturado em relação à ascensão do capitalismo. Lógica de exploração, consolidou suas bases e se adaptou no contexto de acumulação capitalista (Fanon, 2021; Almeida, 2021a).

O racismo contemporâneo é consequência das condições econômicas e sociais criadas pelo capitalismo, funcionando como uma ferramenta de dominação e

um fenômeno social complexo que interage com questões de classe. Conforme Almeida (2021a), a discussão sobre o que tem que ser priorizado, se classe ou raça, é um *falso dilema*, pois no capitalismo as relações de classe já são racializadas.

A divisão de classes, a divisão de grupos no interior das classes, o processo de individualização e os antagonismos sociais que caracterizam as contradições que formam a sociabilidade capitalista têm o racismo como veículo importantíssimo. E negar isso é simplesmente não compreender o capitalismo enquanto forma de sociabilidade (Almeida, 2021a, p.185).

Ainda complementa:

Logo, o racismo não deve ser tratado como uma questão lateral, que pode ser dissolvida na concepção de classes, até porque uma noção de classe que desconsidera o modo com que esta se expressa enquanto relação social objetiva torna o conceito uma abstração vazia de conteúdo histórico. São indivíduos concretos que compõem as classes à medida que se constituem concomitantemente como classe e como minoria nas condições estruturais do capitalismo. Assim, classe e raça são elementos socialmente sobredeterminados.

Apesar de concordarem que o racismo é estrutural e importante para a manutenção da desigualdade, Oliveira (2021) enfatiza a função econômica do racismo no capitalismo (lógica de acumulação de riquezas e exploração econômica de grupos racializados), enquanto Almeida (2021) mostra que o racismo, por moldar instituições políticas, jurídicas e culturais, deve ser considerado além da economia. Dessa forma, se a perspectiva de Oliveira ajuda a entender como o racismo garante a reprodução do capitalismo, a de Almeida mostra que, mesmo em uma eventual superação do capitalismo, o racismo continuaria sendo um problema estrutural.

A ideia central de Almeida (2021a) ou, pelo menos, o que apreendemos dela, é que a dinâmica racista não é simplesmente um reflexo do capitalismo, já que se manifesta em várias dimensões da vida social, independente do sistema econômico em vigor. As relações de poder, desigualdade e discriminação racial estão enraizadas em contextos sociais e culturais. Mesmo com mudança ou superação do capitalismo, é possível que a questão racial continue sendo um problema devido às estruturas sociais profundas que sustentam o racismo.

Se assim for, a superação do capitalismo não garantiria automaticamente a erradicação do racismo, pois este fenômeno possui características e dinâmicas que

se perpetuam por meio de relações sociais e institucionais, podendo persistir sob diferentes sistemas ou contextos. O que Almeida (2021a) destaca é a necessidade de abordarmos o racismo como uma questão além das estruturas econômicas; que, por isso, requer uma ação contínua ao nível social e institucional, independentemente do estado do capitalismo.

Finalizando, a perspectiva de Oliveira (2021) possibilita compreendermos por que a luta contra o racismo deve ser uma luta contra o capitalismo, já que esse sistema depende do racismo para sua reprodução. Por outro lado, Almeida (2021a) demonstra que, mesmo com a superação do capitalismo, é possível que o racismo continue existindo por não ser somente uma ferramenta econômica, mas uma tecnologia de organização social. Uma situação que ilustra o pensamento de Almeida (2021a) são as pessoas negras que ascendem social e economicamente, e, ainda assim, sofrem com o racismo. Dinheiro, status, poder não as poupam de ataques e violências de cunho racial. Embora haja quem pense o contrário, o dinheiro não embranquece a pessoa negra.

4.3. OS IMPACTOS DOS DESLOCAMENTOS CONCEITUAIS DO RACISMO

Oliveira (2021) aponta que a ausência de uma visão crítica estrutural do racismo levou a dois deslocamentos. O primeiro foi a transformação da concepção de racismo estrutural em estruturalista. Em vez do racismo ser visto como um sistema que atravessa estruturas sociais e econômicas, ele foi tratado de forma essencialista, atribuindo características fixas às categorias como *negro* ou *negra*. Essa abordagem é “uma discussão extremamente estéril sobre quem se encaixaria neste perfil essencialista de ser negro ou negra, desde o colorismo, mas também por uma postura ‘ideal’ de negro ou negra” (Oliveira, 2021, p.6). Ao ignorar a complexidade e a fluidez das experiências humanas, o estruturalismo reduz o racismo a classificações rígidas e excludentes.

A esterilidade da discussão está nos debates infrutíferos sobre os critérios que definem quem seria verdadeiramente negro. Oliveira (2021) acusa que questões como o colorismo e a busca por uma postura ideal de negritude apenas criam divisões internas no movimento negro, desviando o foco do enfrentamento das estruturas de

opressão racial. A visão essencialista do racismo ignora as múltiplas perspectivas, histórias e identidades que compõem a experiência negra.

Sobre o colorismo, tema complexo e multifacetado que não será aprofundado, envolve discriminação baseada na cor da pele numa mesma comunidade racial. Devulsky (2021), em diálogo com Ndiaye (2018)¹⁴, aponta que o colorismo cria divisões entre pessoas negras, levando a conflitos internos devido às diferenças de cor. Isto acontece quando pessoas de pele mais clara, ao se sentirem mais próximas dos brancos, inferiorizam pessoas com a pele mais escura, reforçando a hierarquia racial.

Herança do colonialismo e pós-colonialismo, momento que as estruturas raciais foram estabelecidas favorecendo características fenotípicas mais próximas às dos colonizadores, o colorismo está ligado ao racismo, funcionando como um subproduto deste ao perpetuar padrões de superioridade branca. Seu modo de expressão se dá via valorização de traços fenotípicos mais próximos dos europeus e desvalorização dos ligados à africanidade. Devulsky (2021, p.30) explica que isso se deve a “formação de uma hierarquia racial baseada primordialmente na ideia de superioridade branca” que “atendem aos processos econômicos que se desenvolvem no curso da história”.

Portanto, o colorismo é uma ideologia construída sobre a valorização do branco e a marginalização do negro no campo social e cultural. Ferramenta de opressão, reflete as dinâmicas coloniais que ainda moldam as relações sociais e raciais na contemporaneidade. Entendê-lo no contexto do racismo estrutural demonstra que a discussão sobre quem é ou não é negro está mais para “um sistema de valoração que avalia atributos subjetivos e objetivos, materiais e imateriais, segundo um critério fundamentalmente eurocêntrico”. Conforme Devulsky (2021, p.29), “seja em torno do fenótipo, seja com relação à carga cultural expressa pelo sujeito, a categorização do quanto um indivíduo é negro só ocorre após a leitura de que ele não é branco”.

O segundo deslocamento é a apropriação capitalista das demandas do movimento negro. O capitalismo incorporou pautas do movimento negro, criando

¹⁴ NDIAYE, Pap. **La condition noire**. Paris: Calmann-Lévy, 2008, p.115.

iniciativas como o afroempreendedorismo¹⁵ e o Black Money¹⁶. Embora essas propostas, à primeira vista, possam parecer emancipadoras, elas emergiram em resposta às dificuldades impostas pelo próprio sistema capitalista. Tanto que ganharam força num contexto de precarização do mercado de trabalho formal, resultado das mudanças na lógica de reprodução e acumulação de capital (Oliveira, 2021).

No lugar de confrontar as estruturas que perpetuam o racismo e as desigualdades, tais iniciativas, embora positivas, promissoras, potentes e importantes, se acomodaram ao sistema capitalista ao promoverem soluções que, além de não alterar as bases estruturais do racismo, reforçam o capitalismo. Para Oliveira (2021), isso se deve ao não reconhecimento, por parte da esquerda tradicional, da centralidade do racismo na estruturação das desigualdades sociais, econômicas e políticas no Brasil e no mundo, resultado de fatores históricos e ideológicos.

Oliveira (2021) tece duas críticas à esquerda. A primeira é a identificação de uma raiz classista tradicional em suas abordagens. Fundamentada numa visão marxista clássica, que coloca a luta de classes no centro das desigualdades sociais, a esquerda desenvolvida no contexto europeu não foi capaz de abarcar as

¹⁵ Segundo Amartine e Queiroz (2022), afroempreendedorismo refere-se à prática empresarial realizada por indivíduos que se autodeclararam negros, geralmente focada na comercialização de produtos e/ou serviços relacionais à cultura negra, africana ou latina. Não se trata apenas de uma atividade econômica, mas de um “processo de luta por igualdade, refletindo não apenas a fase meramente empresarial, mas também a difusão da cultura negra, a alteração das concepções racistas existentes na sociedade, o fortalecimento da identidade negra, o estímulo à autoestima das pessoas negras etc.” (Amartine; Queiroz, 2022, p.10). Desenvolvido em um contexto histórico de extrema violência e desigualdade racial, no qual as práticas comerciais de pessoas negras foram sistematicamente cerceadas durante o período escravocrata quanto no pós-abolição, o afroempreendedorismo emerge como uma resposta a essa história de exclusão, buscando criar espaços econômicos e culturais que reconheçam e valorizem a contribuição negra para a sociedade.

¹⁶ Black Money é um movimento que incentiva a circulação do dinheiro na comunidade negra, buscando gerar riqueza entre essa população (Zanella; Magalhães, 2023). À medida que a população negra se autodeclara e procura por produtos e serviços que refletem suas especificidades, esse consumo direcionado pode promover a emancipação e o empoderamento da comunidade negra. Assim, o Black Money defende a valorização e o respeito ao consumidor negro, reformulando dinâmicas empresariais e de consumo. Historicamente, os negros consumiam produtos com os quais não se identificavam, mas com o aumento da presença de empreendedores negros (afroempreendedores), essa realidade começou a mudar. O movimento enfatiza dois princípios: “se não me vejo, não compro” e “vou adquirir de empreendedores negros para circular o dinheiro entre os afrodescendentes”. Assim, a representatividade se torna um fator crucial para o consumo e as campanhas publicitárias (Zanella; Magalhães, 2023).

especificidades das dinâmicas raciais que estruturam sociedades pós-coloniais, como o Brasil. A segunda é a ausência de uma agenda antirracista nos programas políticos da esquerda: ao marginalizar a luta antirracista, negligenciou um aspecto estrutural relevante da exploração de classes. Para Oliveira (2021), essa omissão não apenas dificultou a conexão dos programas de esquerda com a população negra, como permitiu que ideologias neoliberais ganhassem força.

Oliveira (2021) identifica uma contaminação da esquerda por ideias dominantes da ideologia racial brasileira, particularmente propagadas por Gilberto Freyre (1900-1987). “Ao destacar as contribuições positivas do africano e do ameríndio para a cultura brasileira”, Freyre subverteu “as premissas racistas presentes no pensamento social do fim do século XIX e início do século XX”, criando “a mais formidável arma ideológica contra o negro”, a noção de democracia racial, a partir da flexibilização cultural do colonizador português e da mistura racial da população brasileira (Hasenbalg, 2022, p.105).

A concepção de democracia racial difundiu a falsa crença da inexistência do preconceito ou discriminação racial no país, da existência das mesmas oportunidades econômicas e sociais para negros e brancos (Hasenbalg, 2022), negando o racismo estrutural. Essa visão, presente em setores da esquerda na atualidade, contribuiu para que questões raciais fossem tratadas como secundárias ou culturais, em vez de estruturais. A consequência, apontada por Oliveira (2021), foi que a esquerda falhou em desafiar as bases raciais do capitalismo e em propor alternativas significativas para a população negra.

A defesa de Oliveira (2021, p.17) é de que a agenda antirracista deve estar no centro dos programas políticos da esquerda. Caso contrário, “isso tanto dificulta a conexão dos programas das organizações de esquerda com a maioria da população como também favorece que esta seja seduzida por esses deslocamentos operados pela ideologia neoliberal”. Para garantir uma conexão mais forte com a população negra e evitar que seja atraída por ideologias que não promovem a verdadeira igualdade e justiça social, a luta antirracista deve ser central nos programas políticos da esquerda: além de enfrentar as desigualdades estruturais, a agenda antirracista também cria programas representativos e inclusivos para a população negra.

Entender por que o deslocamento do conceito de racismo estrutural para estruturalista do racismo ocorre, transformando rebeldia não em “uma ação voltada

para a construção de um novo projeto de sociedade”, mas “em uma modalidade de comportamento” (Oliveira, 2021, p.17) relaciona-se com o neoliberalismo. O sistema neoliberal transformou categorias históricas e estruturais, a exemplo do racismo, em perspectivas essencialistas e comportamentais, isolando pautas identitárias de um projeto político mais amplo de transformação social.

4.4. O NEOLIBERALISMO E AS CLASSES DOMINANTES

Considerando o neoliberalismo “a contrarreforma do século XXI”, termo usado no sentido gramsciano¹⁷ por não se limitar a um retorno ao passado, mas representar a reação das classes dominantes contra o avanço das classes subalternas, Oliveira (2021) argumenta que essa contrarreforma operou uma rearticulação das classes dominantes que bloqueia a ascensão das classes subalternas, reforçando, paralelamente, a supremacia das elites. A restauração não replicou exatamente a ordem anterior, mas utilizou novos mecanismos¹⁸, a exemplo a cooptação de valores e demandas das classes subalternas para consolidar seu domínio.

Almeida (2021a) também discute sobre o neoliberalismo, considerando-o um fenômeno que influencia e intensifica as desigualdades sociais e raciais, criando condições que exacerbam as mazelas sociais. Antes mais evidentes nas colônias, hoje se espalham e afetam amplamente a sociedade, criando um contexto de violência e desigualdade. O neoliberalismo tanto ignora como instrumentaliza as desigualdades raciais como parte de sua lógica de governança, o que resulta em uma marginalização ainda maior da população negra brasileira.

Nesse sentido, o neoliberalismo também se alimenta de estruturas racistas, já que a lógica de mercado muitas vezes prioriza a eficiência econômica em detrimento da equidade social. A crise do Estado de Bem-Estar Social e do modelo fordista de

¹⁷ Antonio Gramsci (1891-1937) foi um teórico marxista que desenvolveu a teoria de hegemonia cultural na qual postulava a relação entre estrutura e superestrutura.

¹⁸ O neonazismo contemporâneo exemplifica essa reconfiguração. Embora compartilhe elementos da experiência nazifascista do início do século XX, manifesta-se de forma distinta: não se fala, por exemplo, em construir campos de concentração. No entanto, a crença na superioridade ariana continua sendo a base de sua ideologia, reforçada pelo ultranacionalismo, xenofobia, homofobia e misoginia. Utilizando a internet e as redes sociais como principais ferramentas de recrutamento, esses grupos disseminam discursos de ódio, teorias da conspiração e glorificação de figuras históricas nazistas para cooptar novos membros, especialmente jovens.

produção deu ao racismo nova forma, aprofundando as desigualdades estruturais sob a justificativa da austeridade fiscal (Almeida, 2021a).

Segundo Almeida (2021a, p.205-206), “o fim do consumo de massa como padrão produtivo predominante, o enfraquecimento dos sindicatos, a produção baseada em alta tecnologia e a supressão dos direitos sociais em nome da austeridade fiscal” submeteram populações inteiras “às mais precárias condições ou simplesmente abandonadas à própria sorte”. Ao dismantelar as redes de proteção social e deslegitimar o papel do Estado na redução das desigualdades, o neoliberalismo consolidou a marginalização da população negra e o que muitos consideram como o esgotamento do modelo expansivo.

A austeridade fiscal, que justifica “o corte das fontes de financiamento dos direitos sociais a fim de transferir parte do orçamento público para o setor financeiro privado por meio dos juros da dívida pública” (Almeida, 2021a, p.206), exemplifica como o neoliberalismo reforça desigualdades raciais ao dismantelar redes de proteção social necessárias às populações mais vulneráveis. Sob esse paradigma, a privatização dos serviços públicos, a precarização do trabalho e a desregulamentação da economia torna a exclusão socioeconômica da população negra ainda maiores.

Do ponto de vista ideológico, o discurso do empreendedorismo e meritocracia são ferramentas para naturalizar essa desigualdade, deslocando a responsabilidade do Estado para o indivíduo. A destruição do sistema de proteção social é legitimada pela associação entre os grandes meios de comunicação e o capital financeiro, que promovem a ideia de que liberdade econômica é sinônimo de liberdade política, ao passo que ignora os impactos estruturais do racismo na distribuição de oportunidades (Almeida, 2021a).

Assim, enquanto um lado se fortalece, o outro se enfraquece com a opressão e a exploração. As classes dominantes utilizam estratégias cada mais sofisticadas (privatizações, precarizações, desregulamentações) que ajudam a desviar as classes subalternas das verdadeiras causas dos problemas sociais, econômicos e políticos, fragmentando a resistência e enfraquecendo movimentos que poderiam, de alguma forma, desafiar o *status quo*.

Retomando a questão do empreendedorismo, embora apresentado como uma ferramenta de empoderamento, ele se insere em um contexto de “desmonte da rede de proteção social de trabalhadores e trabalhadoras” (Almeida, 2021a, p.205). Se for

assim, é menos uma via de ascensão social à população negra e mais uma estratégia de sobrevivência imposta pela ausência de políticas públicas e o desmonte da rede de proteção social; menos a concretização de um sonho, de uma ideia, de um projeto, e mais uma forma das pessoas negras tentarem manter a dignidade.

Quanto ao neoliberalismo, seu modelo alterou a organização da produção capitalista, substituindo grandes plantas produtivas industriais para redes globais de nichos produtivos. Os países centrais gerenciam as tecnologias e processos, o intermédio cuida da aplicação desses processos e da realização da produção, enquanto a base fornece insumos e matérias-primas. Essa divisão possui uma dimensão racial: enquanto os países centrais, cabeça do capitalismo, é composto por uma população majoritariamente branca, o intermédio e a base, periferias do capitalismo, é majoritariamente não branco (Oliveira, 2021).

O sistema de royalties e patentes, segundo Oliveira (2021, p.27), “uma das principais formas de transferência de capitais das periferias para o centro do capital global”, elevou a concentração de riqueza nos países centrais. Em contrapartida, os países periféricos, maiores impactados pelas sazonalidades do capitalismo, viram aumentar a miséria e o fluxo migratório para os países centrais. Esse cenário contribuiu para a ascensão da xenofobia: setores das classes trabalhadoras afetados pela precarização passaram a ter os imigrantes como responsáveis pela instabilidade fiscal e social¹⁹ (Oliveira, 2021).

Ao impor aos países periféricos “a desregulamentação do trabalho, dos fluxos financeiros e da economia”, o neoliberalismo provocou o crescimento do desemprego estrutural, aumentou a população em situação de miséria e intensificou as tensões sociais (Oliveira, 2021, p.27). Nos países de maioria não branca, o critério racial manteve as divisões sociais e reforçou as clivagens existentes. A contrarreforma neoliberal operou por meio de duas vertentes políticas: intensificação das estruturas de violência institucional, com o extermínio da população não branca; e criação de

¹⁹ A classe trabalhadora norte-americana, em geral, apresenta uma visão complexa e ambivalente sobre os imigrantes. Muitos trabalhadores reconhecem que os imigrantes desempenham um papel importante na economia, ocupando empregos que os americanos não querem ou não estão qualificados para ocupar. Isso pode levar a uma percepção de que os imigrantes são necessários para manter a economia funcionando. No entanto, para alguns, os imigrantes competem com eles por empregos e pressionam os salários para baixo. Essa percepção pode gerar ressentimento e levar a culpar os imigrantes por problemas como o desemprego e a redução dos salários.

mecanismos para administrar as tensões sociais por meio de políticas compensatórias (Oliveira, 2021).

Saindo do contexto global e vindo para o local, no Brasil, a contrarreforma neoliberal ocorreu simultaneamente à democratização do país e ao avanço dos movimentos sociais. A promulgação da Constituição Federal, em 1988, visava consolidar direitos sociais e civis. No entanto, os avanços das agendas dos movimentos sociais foram bloqueados com a vitória das forças de direita nas eleições presidenciais de 1989. O discurso hegemônico dos conservadores e analistas da mídia passou a sustentar que a Constituição era impraticável, ingovernável, que não cabia no orçamento (Oliveira, 2021).

A contrarreforma neoliberal impôs uma restrição fiscal severa, afetando a capacidade do Estado de implementar políticas sociais e de proteção. A população negra enfrentou grandes dificuldades de inserção na agenda política e social no processo de democratização. Apesar de avanços como a tipificação do racismo como crime inafiançável e imprescritível, a titulação de terras das comunidades remanescentes de quilombos e o conjunto de direitos sociais e trabalhistas que beneficiavam a classe trabalhadora, majoritariamente negra, as demandas específicas apontadas pelo Movimento Negro não foram atendidas.

É o caso da segurança pública, que se manteve a mesma da época da ditadura. Não é de se estranhar que “um dos gargalos principais do racismo estrutural seja justamente a violência policial” (Oliveira, 2021, 29). Apesar de que, se seguirmos o pensamento de Almeida (2021), o neoliberalismo aprofunda as desigualdades e intensifica a necropolítica, por meio da governamentalidade²⁰ em torno da precarização da vida e da gestão da morte dos sujeitos racialmente inferiorizados. Historicamente configurada para reprimir a população negra, até hoje a segurança pública segue sob uma lógica de extermínio, intensificada pelo neoliberalismo.

²⁰ A governamentalidade, segundo Michel Foucault, refere-se ao conjunto de práticas, instituições e táticas que exercem um poder específico sobre a população. O conceito implica uma mudança na visão de governo, enfatizando a gestão das condutas dos indivíduos em vez de se concentrar apenas no Estado. A governamentalidade inclui estratégias de administração estatal e as relações entre poder, vida e economia, buscando controlar a população conforme as exigências da economia política. Assim, é essencial para entender como as práticas de governança se desenvolvem no contexto do liberalismo e neoliberalismo, refletindo uma “razão governamental” que adapta aspectos da biopolítica às condições sociais e econômicas contemporâneas (Almeida, 2021b).

Ressalta-se que a dificuldade de inserção das demandas do Movimento Negro na agenda política não foi porque suas demandas eram menos importantes, mas devido a “dificuldade de se encarar a temática das relações raciais dentro da perspectiva política”. Como já visto, essa resistência é herança do pensamento de Freyre, ao sugerir a possibilidade de equilíbrio entre raça e classe “na dimensão dos trânsitos culturais, como de uma visão presente no pensamento social da ‘esquerda’ brasileira que relega ao segundo plano o problema do racismo no país” (Oliveira, 2021, p.29).

Apesar dos avanços na democratização e agendas sociais, a população negra sofreu com o neoliberalismo ao enfrentar o bloqueio de suas demandas e dificuldades em obter reconhecimento e direitos no novo contexto político. Mesmo com a redemocratização tutelada pela Constituição, “a contrarreforma neoliberal significa[ou] para o povo negro brasileiro a negação do seu direito à vida”. Para o Movimento Negro, o extermínio da população negra no Brasil é uma “forma de gestão da miserabilidade causada estruturalmente pelas políticas neoliberais” (Oliveira, 2021, p.30).

Em outras palavras, o Brasil saiu da ditadura e entrou na democracia sem reformar a segurança pública. Isso afetou diretamente a população negra. Essa falta de atenção demonstra a “subalternização política da agenda do antirracismo”, apesar da insistência do Movimento Negro em demonstrar que “as estruturas repressivas não eram apenas contra os opositores políticos à ditadura, mas historicamente contra a população negra” (Oliveira, 2021, p.30).

Herança do sistema escravista e sua demanda por aparatos de segurança sofisticados e amplos para prevenir as rebeliões nas senzalas, a segurança pública é uma das estratégias modernas que reforçam o poder e a supremacia das classes dominantes. É, segundo Oliveira (2021, p.31), consequência direta “da periferização da agenda antirracista na cena política” e do “deslocamento da perspectiva antirracista para o campo dos comportamentos”.

4.5. A SEGURANÇA PÚBLICA E A VIOLÊNCIA POLICIAL NO BRASIL

A violência policial é um fenômeno complexo e multifacetado com raízes históricas e sociais profundas. Marcada pelo uso excessivo e desproporcional da força

pelos policiais em suas abordagens, a violência policial tem nas pessoas negras, em especial nos homens e jovens, o seu alvo preferencial, reflexo de práticas racistas enraizadas nas instituições de segurança pública (Brito; Oliveira, 2023). Vítimas de abordagens agressivas, em alguns casos, letais, jovens negros, independentemente de suas ações, são criminalizados e tratados como suspeitos com aval do Estado, interseccionando racismo, desigualdade social e Estado (Raimundo, 2014).

Estando além de atos de agressão física, a violência policial se insere num contexto mais amplo de discriminação e marginalização. As políticas de segurança se manifestam de maneira a marginalizar e violentar as populações negras e pobres, refletindo e perpetuando uma lógica racista institucionalizada (Almeida, 2021a). Sob a premissa de garantir a segurança pública, na prática, a violência policial criminaliza os negros. A seletividade nas abordagens policiais, alimentada por estereótipos raciais que associam o negro à criminalidade, leva à presunção de culpabilidade, resultando em uma abordagem, por parte da polícia, agressiva e desproporcional (Bento; Beghin, 2005).

O que se está argumentando é que a violência policial não é um fenômeno isolado, mas reflexo das profundas raízes do racismo estrutural que permeiam as instituições do Estado, incluindo as de segurança pública (Almeida, 2021b). Dessa forma, a prática de criminalizar a população negra, especialmente a juventude, é a manifestação de um sistema institucionalizado de discriminação que controla e subordina essa população.

Braço armado do Estado, a polícia legítima e exerce violência desproporcional em comunidades majoritariamente negras e pobres. Nestes contextos, os negros não são vistos como vítimas; são vilões, visão que contribui para um ciclo de violência e morte. Conforme Gomes e Laborne (2018, p.19): “As instituições do Estado, que historicamente tem o seu alto escalão ocupado por uma classe média e elite medrosas e rancorosas, liberaram e autorizaram a violência, através da força do principal braço armado do Estado, ou seja, a polícia”.

A relação entre violência policial e racismo fica evidente em como as pessoas negras são abordadas e as políticas de segurança pública são implementadas. O sistema de Segurança Pública brasileiro é o campo no qual a desigualdade racial e a seletividade racial mais se concentra (Brito; Oliveira, 2023). As pessoas negras são

alvos preferenciais de abordagens policiais, sofrendo com o abuso de poder e de autoridade, enfrentando abordagens policiais desproporcionais e discriminatórias.

Estudos já comprovaram que pessoas negras têm maior probabilidade de serem paradas, revistas e tratadas como suspeitas em comparação com pessoas brancas. O estudo do Instituto de Defesa do Direito de Defesa (IDDD)²¹ e o *data_labe*²², revelou que pessoas negras têm 4,5 vezes mais chances de serem abordadas pela polícia do que pessoas brancas. Além disso, 89% das pessoas negras que passaram por abordagens policiais relataram terem sofrido algum tipo de violência física, verbal ou psicológica em comparação com 66,8% das pessoas brancas. A cor da pele foi mencionada como um fator em 46% das abordagens de pessoas negras, enquanto para pessoas brancas esse número foi de apenas 7%.

As instituições do Estado, historicamente dominadas por uma elite que vê a população negra com desconfiança, autorizam e legitimam a violência policial. Essa dinâmica cria um ambiente onde a violência não é apenas tolerada, mas incentivada. É o que acontece em áreas periféricas e na qual a população, majoritariamente pobre e negra, “se vê encurralada pela desigualdade, milícia, polícia, tráfico, racismo. As armas chegam às periferias na mesma velocidade em que chegam as drogas. As balas perdidas se multiplicam” (Gomes; Laborne, 2018, p.19). Essa ideia de que a segurança deve ser garantida às *pessoas de bem*, ao menos nos becos, vielas, favelas e periferias, parece ignorar as necessidades e os direitos da população negra presa entre a violência do Estado e a violência de grupos criminosos.

Desse jeito, a falta de uma política democrática de segurança e a presença de discursos que justificam o uso da força policial em nome da segurança pública são fatores que perpetuam essa violência que impacta na vida dos jovens negros (Gomes; Laborne, 2018), contribuindo na criação de um ambiente de medo e insegurança. Nas palavras de Arroyo (2017, p.236-237, grifo nosso):

²¹ O Instituto de Defesa do Direito de Defesa (IDDD) é uma organização formada por advogados/as criminais e defensores/as de direitos humanos que trabalham para que cidadãos e cidadãs, independentemente de origem social, raça ou classe, tenham direito à ampla defesa frente ao poder punitivo do Estado (Disponível em: <https://iddd.org.br/o-iddd/>. Acesso em: 24 jan.2025).

²² O *data_labe* é uma organização da sociedade civil sem fins lucrativos, um laboratório que promove a democratização do conhecimento por meio da geração, análise e divulgação de dados com foco na raça, gênero e território a partir do Complexo da Maré-RJ. (Disponível em: <https://datalabe.org/sobre/>. Acesso em: 24 jan.2025).

perder a vida por ser jovem, por ser negro, pobre, periférico. É o medo mais radical. **A cor do medo é negra.** O primeiro direito humano, o direito à vida, está ameaçado. Será conveniente ampliar essa condição de juventude do medo. Não só a extermínios, mas a ter de viver o direito à vida ameaçado pelo desemprego, subemprego, pela instabilidade e precarização de seus trabalhos, pela precarização dos espaços de seu viver: sem teto, sem transporte, sem-terra, sem serviços públicos de saúde e educação. Viver uma vida tão precária, sem horizonte, sem prazo é ser obrigado a viver na insegurança, no medo.

A violência policial atinge a população negra de maneira direta e indireta. As abordagens direcionadas aos jovens negros podem resultar em ferimentos, mortes e traumas psicológicos. Não é apenas física: a violência é psicológica, contribuindo para o estado de medo e insegurança nas pessoas e comunidades afetadas. A intersecção entre raça, classe e juventude cria uma realidade de medo e vulnerabilidade extrema para os jovens negros e periféricos. O risco diário de violência e morte, associado à precariedade da condição de vida, afastam essa juventude de um futuro seguro e promissor.

A violência letal é mais intensa nos indivíduos negros, evidenciando que a cor da pele é, sim, determinante para a violência. A presunção de culpabilidade²³ faz com que, numa abordagem policial, os negros sejam vistos como suspeitos, aumentando o risco de violência (Bento; Beghin, 2005). Ao desumanizar os corpos negros, o racismo facilita a aceitação social da violência policial, normalizando práticas que, em outras circunstâncias, seriam consideradas inaceitáveis.

O racismo estrutural tem perpetuado desigualdades sociais, econômicas e políticas da população negra ao dificultar seu acesso às oportunidades de emprego, educação, saúde e moradia digna. Marginalizada econômica e socialmente, o negro vê aumentado a sua vulnerabilidade à violência (Raimundo, 2014). A violência policial letal também é reflexo das desigualdades sociais e raciais que permeiam a sociedade brasileira. Institucionalizada pelo Estado, resulta do racismo e do não investimento em

²³ O princípio da não-culpabilidade é uma garantia constitucional (artigo 5º) que assegura que ninguém será considerado culpado até o trânsito em julgado de sentença penal condenatória. Existem divergências sobre a nomenclatura do princípio, variando entre presunção de inocência, estado de inocência e não-culpabilidade, sendo esta última a mais alinhada ao texto constitucional brasileiro. Este princípio determina que o acusado seja tratado como inocente até prova em contrário e implicações nas regras de tratamento e probatórias, proibindo a antecipação de juízo condenatório e atribuindo ao acusador o ônus da prova. (Disponível em: https://jus.com.br/artigos/25467/principio-da-nao-culpabilidade-aspectos-teoricos-e-praticos#google_vignette. Acesso em 24 jan.2024).

políticas públicas antirracistas efetivas e consistentes, como denunciado por Oliveira (2021),

Em 2021, após a morte de George Floyd, nos Estados Unidos, em 2020, ao investigar os casos de ações racistas por parte das forças de ordem pelo mundo, a Organização das Nações Unidas (ONU) constatou que o Brasil é um dos locais onde a situação da população negra continua grave. Segundo o relatório, esse contingente segue como alvo desproporcional da violência policial e da impunidade, uma realidade generalizada. Destaca ainda que as mortes de afrodescendentes durante ou após interações com autoridades policiais continuam a ocorrer, com pouco progresso no combate à impunidade, apesar da luta por responsabilização e reparação efetiva, por parte das famílias (Chade, 2023).

A impunidade, que recai sobre os agentes de segurança pública, contribui para a perpetuação do ciclo de violência. Essa impunidade, fomentada por uma estrutura de poder que desumaniza os corpos negros, fortalece a violência policial e deslegitima a luta por justiça e direitos humanos, ao passo que cria um cenário de necropolítica na qual a vida da população negra é constantemente ameaçada. Alimentada pelo racismo estrutural, a impunidade faz com que crimes e violências contra a população negra por vezes não sejam investigados e/ou punidos. A não responsabilização dos agentes de segurança e de autoridades e/ou lideranças, principalmente políticas, que cometem abusos, perpetuam um ciclo de violência que afeta toda a sociedade. Os agressores se sentem encorajados a agir sem medo das consequências.

Um exemplo foi a fala do, à época Deputado Federal, Jair Messias Bolsonaro em uma palestra em 2017, no Clube Hebraica, em Laranjeiras, zona sul do Rio de Janeiro: *“Fui num quilombo. O afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas. Não fazem nada! Eu acho que nem para procriador ele serve mais. Mais de R\$ 1 bilhão por ano é gastado com eles”*. Declarações como essa, que animaliza a pessoa negra e transforma o preconceito em piada, normalizam o racismo e perpetuam estereótipos negativos sobre os negros e quilombolas. Sem contar que reverberam em políticas públicas, com a redução do apoio federal a comunidades quilombolas e programas de enfrentamento ao racismo (Silva, 2020).

A decisão judicial que inocentou Bolsonaro de acusações de racismo, alegando que ele estava protegido pela inviolabilidade parlamentar²⁴, exemplifica a impunidade que acompanha figuras públicas, possibilitando que discursos discriminatórios permaneçam sem consequências legais (Silva, 2020). Neste sentido, concordamos com Gomes e Laborne (2018, p.4): “a nossa sociedade é capaz de produzir uma série de mecanismos que acobertam e garantem impunidade aos violentadores e aos agressores”. Os preconceitos alimentados pelo racismo desumanizam e estigmatizam os corpos negros. A falsa ideia de que vidas negras não importam reflete em discursos que justificam e facilitam a aceitação social da violência contra esta população.

Daí a urgência de entendermos “que o racismo precisa ser entendido como a principal causa do extermínio da juventude negra”, pois, “se a violência contra essa juventude é multicausal”, ou seja, tem várias causas, como visto, “o racismo é a macrocausa dessa violência. Ele é por si só violento”. Apesar de inspirar outras formas de violência, o racismo “não se origina da violência socioeconômica ou do Estado”, mas, remonta à invasão colonial e a invenção da ideia de raça (Gomes; Laborne, 2018, p.20).

A imposição de políticas fiscais severas, aliada à persistência de um racismo estrutural enraizado na história escravista do país, resultou na subalternização política da agenda antirracista (Oliveira, 2021). A segurança pública, usada como ferramenta de controle social contra a população negra, como acusa o Movimento Negro, foi fortalecida na transição da ditadura para a democracia, transformando-se, por meio da violência policial, em um mecanismo de extermínio.

Sendo assim, a negação do direito à vida e a criminalização da juventude negra, especialmente em comunidades periféricas, configuram uma verdadeira necropolítica, conceito proposto pelo filósofo camaronês Achille Mbembe que a descreve como o poder de fazer morrer ou deixar viver. A impunidade de agentes do Estado, envolvidos em casos de violência policial, e a persistência de discursos racistas por parte de

²⁴ A inviolabilidade parlamentar refere-se à proteção civil e penal que os deputados possuem em relação às suas opiniões, palavras e votos. Só podem ser presos em flagrante de crime inafiançável, e a Câmara dos Deputados deve decidir sobre a prisão em até 24 horas. Além disso, os parlamentares têm foro privilegiado, e os processos contra eles só podem ser julgados no Supremo Tribunal Federal (STF) (Câmara dos Deputados, 2007. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/94356-entenda-o-que-e-a-inviolabilidade-do-mandato/>. Acesso em 15 fev.2025).

figuras públicas e lideranças, dão conta da profundidade do problema e da necessidade de políticas públicas antirracistas efetivas.

Como denuncia Almeida (2021a), as políticas de segurança pública no Brasil, no lugar de promoverem a inclusão e a proteção da sociedade, se configuram como ferramenta de controle social, onde a violência policial é utilizada para submeter a população negra e periférica, perpetuando, dessa forma, um ciclo de exclusão e marginalização.

Ao evidenciar que o racismo opera como engrenagem estrutural da sociedade brasileira, este capítulo aprofundou a compreensão iniciada nos anteriores: falar dele é falar de uma lógica persistente que organiza instituições, práticas sociais e, por que não, discursos religiosos, apesar de não termos dado centralidade a este assunto. O enegrecimento, o corpo projetado e a modernidade racializada encontram aqui sua síntese: revelar que a exclusão negra não é por acaso, mas tecnologia de poder. É sobre isso que se trata: poder.

Para a nossa área, este diagnóstico é decisivo. Assumir que o racismo estrutura tanto as tradições religiosas quanto a própria rede humana da Ciência da Religião é condição para que ela enfrente este problema. Sem essa consciência, corre o risco de reproduzir as mesmas hierarquias e silenciamentos que deveria problematizar. Isto porque o exame do racismo estrutural revela que a exclusão dos corpos negros não é somente social ou econômica: ela se desdobra também na esfera do religioso.

A criminalização de tradições religiosas de matriz africana, a demonização de seus símbolos e ritos e a violência contra seus praticantes são exemplos de como o racismo organiza e hierarquiza até mesmo as experiências espirituais, como veremos mais adiante. Não se trata, portanto, de desvios ou incidentes, como somos levados a acreditar, mas, repetindo, de uma lógica que naturaliza a exclusão e transforma a diferença em motivo de inferiorização.

Saber disso tanto amplia o que vimos nos capítulos anteriores quanto prepara o terreno para a reflexão seguinte: se o racismo estrutural exclui corpos e práticas, ele também silencia saberes, interditando epistemologias negras, relegando-as à margem do campo científico. É neste ponto que se abre a discussão do próximo capítulo, em que o silenciamento se revela como efeito e como estratégia central na manutenção do poder.

5. SILENCIAMENTO, RESISTÊNCIA E REPARAÇÃO

Neste capítulo, evidenciamos as múltiplas formas de silenciamento epistêmico sofridas por sujeitos e saberes negros, apresentando o epistemicídio como mais uma estratégia estruturante do poder colonial, racial e acadêmico. Articulando vozes como as de Kilomba, Spivak, hooks, Gonzalez, Carneiro e Mbembe para denunciar como o campo científico é conformado por uma lógica de exclusão, que define o que pode ser dito, por que e sob quais critérios, apontamos que o silenciamento está na ausência de corpos negros nos espaços de produção de conhecimento, na deslegitimação de suas epistemologias, na imposição de normas eurocêntricas e na objetificação dos sujeitos negros.

5.1. O SILENCIAMENTO DAS EPISTEMOLOGIAS NEGRAS

No livro *Memórias da Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano*, Kilomba (2019) analisa como o conhecimento negro é sistematicamente silenciado nas estruturas acadêmicas e sociais. Esse silenciamento ocorre de diversas formas, desde a negação do direito de falar até a deslegitimação dos saberes produzidos por intelectuais negros. Dialogando com Gayatri Spivak e bell hooks, Kilomba discute a exclusão das vozes negras e o controle sobre a produção do conhecimento.

Em *Pode o subalterno falar?* (2010), Spivak afirma que as barreiras enfrentadas pelos subalternos para se expressarem evidenciam uma dinâmica complexa de opressão. Uma das principais questões destacadas pela autora é a intermediação de suas vozes, na qual aqueles em posições de poder falam por eles, deslegitimando sua expressão autêntica. Aliado a isso, está a falta de espaços acessíveis onde os subalternos possam articular suas demandas. Isso dificulta que suas vozes sejam efetivamente ouvidas, revelando um desafio estrutural na criação de oportunidades de participação.

Além disso, a diversidade e a heterogeneidade dos sujeitos subalternizados complicam ainda mais essa questão. Suas múltiplas identidades e experiências impossibilitam uma representação unificada que abrace toda sua complexidade. Para as mulheres subalternizadas, a situação é ainda mais grave, já que enfrentam a dupla

marginalização provocada pelas questões de gênero em um contexto patriarcal e pós-colonial.

A ausência de narrativas históricas que reconheçam as vozes subalternas resulta em sua deslegitimação, reforçando a exclusão. Muitas dessas vozes foram apagadas da história oficial, privadas de reconhecimento e validação. Esses fatores revelam a urgência de uma abordagem crítica que possibilitem aos sujeitos subalternizados terem a oportunidade de falar e o devido respeito e espaço para serem ouvidos.

O que Spivak (2010) ressalta é que os sujeitos subalternizados, especialmente as mulheres do Sul Global, não podem efetivamente falar nas estruturas de poder hegemônicas, pois, mesmo quando audíveis, suas vozes são filtradas, distorcidas ou invalidadas pelo discurso dominante. Logo, a questão não é somente falar, mas ser escutada e reconhecida como uma voz legítima na produção do conhecimento. Kilomba (2019) coloca em questão a afirmação de Spivak (2010) de que a subalterna não pode falar, argumentando que essa perspectiva pode perpetuar uma noção problemática ao sugerir que pessoas marginalizadas não têm a capacidade de questionar discursos dominantes ou de articular suas próprias experiências.

A subalternidade é um processo ativo de silenciamento imposto pelo colonialismo e pelo racismo. Vozes negras são constantemente interrompidas, desacreditadas e deslocadas para a posição de objeto, em vez de sujeito. Essa ausência, para Kilomba (2019, p.47), “simboliza a posição da subalterna como sujeito oprimido que não pode falar porque as estruturas da opressão não permitem que essas vozes sejam escutadas, tampouco proporciona um espaço para a articulação das mesmas”.

Diferentemente de Spivak (2010), Kilomba (2019) não apenas questiona se o subalterno pode falar, mas evidencia *como* essa fala é silenciada na prática cotidiana da academia e outras instituições. Spivak (2010), “ao argumentar que a subalterna não pode falar, [ela] não está se referindo ao ato de falar em si; não significa que nós não conseguimos articular a fala ou que não podemos falar em nosso próprio nome”, ao contrário, destaca a “dificuldade de falar dentro do regime repressivo do colonialismo e do racismo” (Kilomba, 2019, p.47). Esse silenciamento sistemático está ligado ao conceito de epistemicídio, aqui entendido como a exclusão e a negação das epistemologias negras do campo do conhecimento legítimo.

Enquanto Spivak (2010) argumenta que os subalternos não podem falar porque suas vozes são apropriadas ou invalidadas pelo discurso dominante, Kilomba (2019) evidencia que essa negação acontece via estratégias concretas, como a interrupção – vozes negras são interrompidas ou ignoradas em espaços acadêmicos e/ou institucionais²⁵ –, a deslegitimação – discursos negros são considerados parciais, emocionais ou subjetivos, enquanto os discursos eurocêntricos são tomados como universais e racionais –, e a objetificação – intelectuais negras(os) são tratados como objetos de estudo, não como produtores de saberes e conhecimentos, reproduzindo a lógica colonial).

Nessa perspectiva, o epistemicídio acontece tanto pela ausência de intelectuais negras(os) na academia quanto pelo controle do que pode ser dito, por quem e em quais termos. Não se trata de um problema numérico ou de representatividade: está mais para um mecanismo estrutural que regula quais conhecimentos são aceitos como legítimos e quais são desvalorizados ou silenciados.

Mesmo quando conseguem ocupar espaços acadêmicos, as vozes das(os) intelectuais negras(os) ainda são desacreditadas, deslegitimadas ou enquadradas em uma lógica que não lhes permitem autonomia epistemológica. Em outros termos, não é sobre estar presente: a questão é sobre o conhecimento produzido ser reconhecido como válido dentro dos padrões acadêmicos. O problema é que esses padrões foram historicamente moldados para privilegiar perspectivas eurocêntricas. O resultado é que o epistemicídio acontece pela exclusão direta e pela imposição de normas que dificultam ou invisibilizam a valorização dos saberes negros em seus próprios termos. Isso ajuda a manter a estrutura do poder acadêmico funcionando de forma excludente, perpetuando a marginalização de epistemologias não brancas e/ou não europeias.

Essa exclusão sistemática reforça o que Kilomba descreve como hierarquia do conhecimento: saberes eurocêntricos são tratados como universais enquanto saberes negros são deslegitimados ou marginalizados. Esse processo não se dá de forma

²⁵ Um exemplo é quando a então vereadora do Rio de Janeiro, Marielle Franco, falava sobre o dia da mulher (08 de março de 2018) e foi interrompida por uma pessoa no momento por uma pessoa que defendia a ditadura. Neste momento, a vereadora pede a intervenção da Presidência da Casa que intervenha sobre a situação, dizendo “não serei interrompida, não aturo interrupção dos vereadores dessa casa, não aturei de um cidadão que vem aqui e não sabe ouvir a posição de uma mulher eleita”. Referência: Instituto Marielle Franco. Não serei interrompida. YouTube. 11 maio 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fl8czAgJGUE>. Acesso em 16 abril 2025.

neutra. É uma ferramenta ativa de perpetuação das desigualdades raciais: mesmo quando conseguem espaço para se articular, vozes negras enfrentam obstáculos que restringem sua atuação, dificultando o reconhecimento de suas contribuições como sujeitos epistemológicos plenos.

Além disso, as estruturas de poder na academia empregam estratégias que, muitas vezes, tornam os saberes negros invisíveis ou inadmissíveis nas normas instituídas. Ao delimitar o que é considerado científico ou válido, o espaço acadêmico mantém sua posição como um campo de controle colonial, dificultando a entrada de epistemologias que desafiem essas bases. Essa lógica tanto exclui como invalida metodologias e perspectivas que não se enquadram no paradigma dominante.

É possível pensarmos a noção de epistemicídio e o silenciamento das vozes negras no contexto da academia a partir da teoria de campo apresentada no livro *Os usos sociais da ciência* (2004). Nele, Bourdieu argumenta que o campo acadêmico age segundo uma dinâmica própria, estruturada por relações de poder que regulam a produção e circulação do conhecimento. Nesse campo, certos discursos e agentes detêm maior capital simbólico que os permite definir quais formas de saber serão consideradas legítimas. O que Kilomba (2019) identifica como mecanismos concretos de silenciamento – interrupção, deslegitimação e objetificação –, também é parte do funcionamento do campo acadêmico que naturaliza e reproduz hierarquias epistêmicas.

A teoria de campo, quando aplicada à discussão do epistemicídio, apresenta limitações ao não enfatizar a dimensão racial/colonial que estrutura essas hierarquias. Bourdieu (2004) descreve como determinados agentes acumulam ou perdem capital simbólico no campo acadêmico. É possível inferir, pela leitura de Kilomba (2019), que esse acúmulo está atrelado à exclusão sistemática de epistemologias negras, africanas e afrodiaspóricas. A marginalização dos saberes negros não é somente um efeito colateral da lógica do campo: é uma estratégia ativa e estruturante do próprio sistema de conhecimento ocidental.

Se por um lado a teoria de campo de Bourdieu ajuda a compreender como a ciência, por conseguinte, a academia, regula e restringe a produção do conhecimento, por outro é necessário ampliá-la com uma leitura crítica que considere o racismo estrutural e a colonialidade do saber. Ao articular Kilomba (2019) a uma crítica à teoria bourdieusiana, é possível evidenciar que o epistemicídio é uma dinâmica interna do

campo acadêmico e um processo histórico e político que visa manter a supremacia epistêmica eurocêntrica, impedindo a ascensão de epistemologias fora do padrão e do aceitável.

Esse processo, ocorrido via exclusão direta e exigência de conformidade com critérios de validação, desconsideram metodologias e epistemologias não alinhadas ao modelo ocidental. Isso significa que, mesmo quando intelectuais negras(os) ou indígenas conseguem produzir conhecimentos, esse saber precisa ser traduzido nos moldes da academia para serem aceitos, o que muitas vezes implica na perda da sua identidade epistemológica original. Nesta perspectiva, a crítica ao epistemicídio não se limita à exclusão dos sujeitos negros dos espaços acadêmicos. Também tem a ver com a imposição de critérios eurocêntricos que regulam o que pode ser considerado um conhecimento legítimo. É nesse contexto que a ideia de tradução intercultural, proposta por Santos (2007), surge como alternativa ao pensamento colonial.

Santos (2007) explica que o pensamento moderno ocidental é estruturado por uma lógica abissal, isto é, uma linha radical de separação, manifestada especialmente nas esferas do direito e do conhecimento. Dessa forma, somente o que se enquadra nos padrões ocidentais de legalidade e cientificidade é validado como saber ou norma legítima. Isto divide o mundo entre aquilo reconhecido como válido, ou seja, deste lado da linha, e aquilo considerado inexistente, incompreensível ou irrelevante, ou do outro lado da linha.

Do lado de cá da linha, no campo do conhecimento, está a filosofia e a teologia, monopolizando a “disputa epistemológica moderna entre as formas de verdade científicas e não-científicas” (Santos, 2007, p.72). Do outro lado da linha, estão, os

conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses ou indígenas do outro lado da linha, que desaparecem como conhecimentos relevantes ou comensuráveis por se encontrarem para além do universo do verdadeiro e do falso. É inimaginável aplicar-lhes não só a distinção científica entre verdadeiro e falso, mas também as verdades inverificáveis da filosofia e da teologia, que constituem o outro conhecimento aceitável deste lado da linha (Santos, 2007, p.73).

Nestes termos, os saberes e práticas dos povos colonizados são tratados como

crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que na melhor das hipóteses podem se tornar objeto ou matéria-prima de investigações científicas. Assim, a linha visível que

separa a ciência de seus “outros” modernos está assente na linha abissal invisível que separa, de um lado, ciência, filosofia e teologia e, de outro, conhecimentos tornados incomensuráveis e incompreensíveis por não obedecerem nem aos critérios científicos de verdade nem aos critérios dos conhecimentos reconhecidos como alternativos, da filosofia e da teologia (Santos, 2007, p.73).

Essa exclusão constitui o que Santos (2007, p.77) chama de injustiça cognitiva global, diretamente ligada à injustiça social global. Ambas as lutas se tornam uma só, isto é, “a luta pela justiça social global também deve ser uma luta pela justiça cognitiva global”. Como resposta a essa estrutura excludente, Santos (2007, p.85) propõe a construção de um pensamento pós-abissal, “um pensamento não-derivativo, pois envolve uma ruptura radical com as formas de pensamento e ação da modernidade ocidental”, que se baseia na ecologia de saberes e na tradução intercultural.

A proposta de tradução intercultural parte do reconhecimento de que todas as culturas e saberes são incompletos em si mesmos, e que é possível construir pontes de inteligibilidade sem hierarquizar nem reduzir os saberes à lógica do cânone ocidental. Santos (2007) apresenta a tradução intercultural é um processo político, ético e epistemológico de aprendizagem mútua, que busca superar a generalização universalista da ciência moderna e promover uma ecologia de saberes. Embora sua proposta busque romper com o epistemicídio e promover a justiça cognitiva, é possível identificar tensões quando essa ideia é transposta para o campo institucional.

Em muitos contextos, a exigência de tradução pode operar como um novo filtro de validação, em que saberes afrocentrados ou indígenas são aceitos apenas quando reinterpretados e reconfigurados nos termos da linguagem científica ou acadêmica hegemônica. Saberes de cura, espiritualidade ou oralidade, por exemplo, só ganham legitimidade quando enquadrados como objeto de estudo ou como tradição cultural, e não como epistemologias em si mesmas.

Um exemplo emblemático dessa lógica é observado nas formas pelas quais as religiões de matriz africana são tratadas no espaço acadêmico e jurídico. Geralmente, os saberes e práticas dessas tradições religiosas só são reconhecidos como legítimos quando convertidos em categorias aceitas pela epistemologia ocidental: “expressões culturais”, “rituais simbólicos” ou “patrimônio imaterial”. Nesse processo de tradução, corre-se o risco de sua dimensão espiritual, ontológica e epistêmica ser esvaziada ou desconsiderada.

Nesta perspectiva, diferenças culturais, linguísticas ou cognitivas não devem ser vistas como barreiras para o reconhecimento do conhecimento. São oportunidade de diálogo e enriquecimento mútuo entre saberes. É o que defende Santos (2007), a partir da reflexão do filósofo ganense Kwasi Wiredu sobre a inexistência, em uma das línguas africanas que investiga, de um termo correspondente ao *cogito* cartesiano (penso, logo existo).

Essa ausência, segundo Santos (2007, p.92), não indica uma carência de pensamento filosófico; diferente disso, marca a presença de outra forma de filosofar, baseada em princípios e categorias que não se encaixam nos moldes ocidentais. Diante disso, “é possível desenvolver argumentos autônomos com base na filosofia africana, não só sobre o motivo pelo qual ela não poder exprimir o cogito, mas também sobre as muitas ideias alternativas que ela pode exprimir e a filosofia ocidental não pode”. Logo, o problema não está na existência ou inexistência de conhecimento, mas nos critérios que determinam o que é reconhecido como tal.

Desse modo, ainda que a tradução intercultural seja uma proposta radical de diálogo e de reconhecimento entre saberes, sem o devido cuidado, sua aplicação institucional pode reforçar assimetrias se não for acompanhada por um deslocamento da centralidade epistêmica. Isto envolve, corroborando com Santos (2007, p.85), “aprender com o Sul usando uma epistemologia do Sul”.

O risco não está na ideia de tradução em si, importa ressaltarmos, mas no seu uso como mecanismo de mediação desigual, exigindo que os saberes do “outro lado da linha” se moldem à lógica dominante para serem reconhecidos. Essa tensão evidencia a urgência de retomarmos a crítica das epistemologias não hegemônicas que reivindicam o diálogo, o reconhecimento incondicional e a autonomia epistêmica.

Portanto, se considerarmos o campo científico um espaço de disputas no qual o capital científico e simbólico é acumulado e utilizado para definir quem pode falar e quais discursos são legítimos e legitimados, ao racializarmos essa análise, vemos que essa estrutura beneficia intelectuais não negros, ao passo que impõe barreiras aos intelectuais negros.

O que Cida Bento (2022) chama de *pacto da branquitude* é justamente esse acordo implícito entre pessoas brancas para preservar seus privilégios e manter a hierarquia racial. Na academia, esse pacto opera ao definir quem tem acesso aos espaços de prestígio, quais pesquisas serão financiadas, quais epistemologias serão

reconhecidas como legítimas e quem consegue avançar na carreira sem ser constantemente questionado sobre sua competência. Antes de tudo: quem consegue entrar na academia como docente e pesquisador(a).

Vale ressaltarmos que esse pacto não precisa ser explícito. Se manifesta na forma de redes de contatos que favorecem determinados grupos de pesquisadores, na naturalização da ausência de intelectuais negros(os) em posições de destaque, na desqualificação sistemática de epistemologias negras taxadas de “militantes” ou “não científicas”, e na dificuldade enfrentadas por pessoas não brancas para acessarem tais espaços e serem reconhecidos como autoridades em suas áreas. Diante disso, afirmamos que o epistemicídio ocorre pela exclusão formal e pela imposição de um modelo acadêmico que exige que intelectuais negros(os) joguem conforme regras que não as(os) favorecem.

Kilomba (2019) problematiza o mito da objetividade e o da neutralidade que permeia o conhecimento acadêmico. A ciência ocidental foi construída acreditando na existência de um conhecimento universal, neutro e objetivo, ignorando a perspectiva racial e colonial a partir da qual esse saber era formulado. Essa suposta neutralidade funcionou como um dispositivo de exclusão ao desqualificar epistemologias negras como “subjetivas” ou “parciais”. Se assim for, a objetividade científica está menos para um princípio absoluto e mais para uma construção ideológica que privilegia determinadas vozes, ao mesmo tempo em que silencia outras.

Essa crítica ao mito da neutralidade na produção científica é compartilhada por hooks (1994), para quem a academia não é um espaço isento de relações de poder e o conhecimento produzido reflete as estruturas sociais de dominação. Em *Ensinando a Transgredir* (2017), hooks argumenta que a educação hegemônica perpetua formas de exclusão racial e epistêmica. Para a autora, a resistência passa pela construção de uma pedagogia engajada que reconhece e valoriza as experiências e vozes de sujeitos subalternizados.

Ao desafiar a ideia de um conhecimento neutro e universal, hooks (2017) propõe uma educação que rompe com as hierarquias epistêmicas e abre espaço para outras epistemologias, fundamentadas nas vivências dos sujeitos negros. Diante disso, a descolonização do saber não se limita à inclusão de vozes subalternizadas; exige uma revisão crítica dos próprios critérios epistemológicos que definem o que é considerado conhecimento válido.

5.2. EPISTEMOLOGIAS NEGRAS E INSURGÊNCIA EPISTÊMICA

A discussão da exclusão epistêmica e silenciamento de vozes subalternizadas encontra eco no pensamento de Gonzalez (2020) quando ela articula raça, gênero e colonialidade para analisar o apagamento das epistemologias negras, especialmente no Brasil e na América Latina. Ao acusar que a exclusão dos negros ocorreu pela falta de representatividade e devido a um sistema que hierarquiza epistemologias e marginaliza aqueles que não seguem os padrões acadêmicos ocidentais, a crítica de Gonzalez (2020) dialoga com Kilomba (2019). Só que Gonzalez (2020) vai além ao demonstrar que a resistência epistêmica negra se dá na estrutura acadêmica e por meio de práticas culturais, artísticas e orais que preservaram e transmitiram conhecimentos negados pelo modelo eurocêntrico.

Diferentemente de Spivak (2021), que problematizou a impossibilidade da fala subalterna nas regras do discurso dominante; de Bourdieu (2004), que analisou as disputas de capital simbólico sem racializá-las, Gonzalez (2020) destaca que os saberes e conhecimentos dos negros sempre encontraram meios de sobreviver e se manifestar fora do espaço acadêmico formal.

A amefricanidade, termo cunhado por Gonzalez (2020), denuncia a exclusão das epistemologias negras, reconhecendo, simultaneamente, os modos próprios de produção e transmissão de saberes nas comunidades negras, especialmente por meio da oralidade e da experiência vivida. Resgate à ancestralidade africana que possibilita “ultrapassar uma visão idealizada, imaginária ou mitificada da África e, ao mesmo tempo, voltar o nosso olhar para a realidade em que vivem todos os amefricanos do continente” (Gonzalez, 2020, p.136), a amefricanidade tenta dar conta da experiência amefricana que nos aproxima de África sem, com isso, afastarmos do contexto no qual estamos inseridos, no caso, a América e o Brasil.

A partir da amefricanidade, Gonzalez (2020) reconhece que os terreiros de candomblé, as comunidades quilombolas, os movimentos sociais negros e as práticas culturais orais são espaços legítimos de produção e transmissão de saberes. Formas de saber invisibilizadas, sustentaram gerações de resistência e construção coletiva, reafirmando a ancestralidade africana como matriz de pensamento, espiritualidade, cura e organização social. Essa produção epistêmica negra carrega uma dimensão

histórica e política que desafia a colonialidade do saber e reconfigura o próprio entendimento de ciência e verdade. Com isso, evidencia que a experiência vivida da população negra resiste e constitui uma forma própria e autônoma de epistemologia que desafia a centralidade eurocêntrica da produção acadêmica de conhecimento.

Essa crítica às formas de exclusão epistêmica é compartilhada por intelectuais africanos(as) contemporâneos como Achille Mbembe, Oyèrónké Oyěwùmí e Valentin-Yves Mudimbe. Eles contribuem para alargar o horizonte de compreensão sobre as formas pelas quais o pensamento ocidental produziu, historicamente, a inferiorização dos saberes africanos. Mbembe (2019), como visto, argumenta que a negritude foi construída como ausência de razão, convertendo o negro em objeto de discurso e interditando sua condição de sujeito pensante. Tal lógica sustenta o racismo biológico e o epistemológico. Oyěwùmí (2021), por sua vez, demonstra como conceitos centrais às ciências sociais ocidentais, como gênero, foram impostos como universais, mesmo alheios a muitas cosmologias africanas. Para a autora, o saber ocidental silencia outros saberes e reconstrói o mundo à sua imagem, apagando as referências nativas que não se conformam a sua gramática. Já Mudimbe (2022) denuncia como a África foi epistemologicamente construída pela colonização europeia: um espaço sem saber próprio, disponível para ser nomeado, classificado e explicado por categorias europeias. Segundo o autor, a epistemologia colonial criou um modelo no qual África só pode ser conhecida se traduzida pela linguagem do colonizador.

Tais autores, cada qual partindo de seu *lôcus* de análise e reflexão, reafirmam a urgência de descolonizar não apenas os conteúdos, mas os próprios critérios do que se entende por conhecimento, reforçando a denúncia feita por intelectuais negras brasileiras como Gonzalez e Sueli Carneiro: o problema não está na exclusão do saber negro, mas em como a modernidade ocidental sequestra o direito de nomear, interpretar e legitimar a realidade da qual esse saber é parte. Enquanto Kilomba (2019) foca na dinâmica do silenciamento na academia europeia, González (2020) enfatiza a especificidade latino-americana e brasileira, analisando como o racismo estrutural se combina com a colonialidade para invisibilizar intelectuais negros e negras.

Além disso, ao resgatar a importância das práticas culturais negras (oralidade, religiosidade e resistência cotidiana), formas legítimas de produção de conhecimento, a perspectiva de Gonzalez (2020) apresenta alternativas para o epistemicídio. Isso se conecta à crítica de hooks (1994) quanto a neutralidade acadêmica e a necessidade

de uma educação engajada que valoriza as experiências negras não como objeto de estudo, mas como fontes autônomas de saber.

Ao evidenciar como determinados sujeitos são sistematicamente silenciados na produção do conhecimento, a noção de lugar de fala, discutida por Ribeiro (2017), também contribui na compreensão do epistemicídio. Referindo-se ao espaço social e político ocupado pelo indivíduo, influenciando como suas experiências e vozes são percebidas e validadas na sociedade, lugar de fala associa-se à localização social e histórica especialmente de grupos marginalizados, a exemplo das mulheres negras.

Ao favorecer o entendimento e a valorização das experiências e perspectivas de sujeitos historicamente silenciados ou ignorados, a noção de lugar de fala desafia a hierarquização dos saberes, promovendo uma descolonização do conhecimento que ajuda a superar a invisibilidade e a opressão histórica. No contexto acadêmico, essa discussão revela que a estrutura de poder decide quem pode falar, o que pode ser dito e como pode ser dito para que um discurso seja validado. Essa regulação do conhecimento opera como um mecanismo de exclusão, reiterando o epistemicídio.

Agrega essa discussão, a análise da filósofa Sueli Carneiro no livro *Dispositivo da Racialidade* (2023). Definindo dispositivo, a partir de Foucault, como “estratégias de relações de força, sustentando tipos de saberes e sendo por eles sustentadas”, Carneiro (2023, p.28) propõe que o processo de autoafirmação da burguesia, além da constituição do dispositivo da sexualidade, foi acompanhado pela emergência ou operação do dispositivo da racialidade, onde a cor da pele adquiriu um novo estatuto.

O dispositivo da racialidade produz uma dualidade entre positivo e negativo, utilizando a cor da pele como fator de identificação do normal representado pela brancura. Isso constitui uma ontologia do ser e uma ontologia da diferença, cuja “operacionalidade depende da possibilidade de engendrar o seu contraponto, o negativo, o que é recusado ‘para poder instaurar, positivamente, o desejável’”. É esse processo que ‘inscreve os negros num paradigma de inferioridade em relação aos brancos’ (Carneiro, 2023, p.31): ao demarcar a humanidade como sinônimo de brancura, o dispositivo de racialidade redefiniu e hierarquizou as demais dimensões humanas baseado na proximidade ou distanciamento desse padrão. Como discutido no primeiro capítulo, o branco tornou-se o ideal de Ser para os Outros.

No contexto da modernidade ocidental, como defende Carneiro (2023, p.44):

a racialidade vem se constituindo num dispositivo, tal como essa noção é concebida por Foucault. A racialidade é compreendida como noção produtora de um campo ontológico, um campo epistemológico e um campo de poder, conformando, portanto, saberes, poderes e modos de subjetivação cuja articulação institui um dispositivo de poder.

O epistemicídio, definido por Carneiro (2023) como a negação da legitimidade do conhecimento de seus membros, ignorados como sujeitos de conhecimento, é um elemento constitutivo do dispositivo da racialidade. Ao agir na sociedade brasileira, o dispositivo de racialidade tornar-se um instrumento articulador de uma rede de elementos bem definida pelo contrato racial²⁶, determinando as funções e atividades no sistema produtivo e os papéis sociais. Nesse cenário, o epistemicídio se insere como uma peça fundamental para manter e perpetuar essa estrutura de dominação.

Ao estabelecer a brancura como norma e ideal do Ser, a racialidade criou uma hierarquia na qual o conhecimento e a racionalidade dos grupos racializados são desvalorizados e negados. Isso ajuda a manter a estrutura que invisibiliza, deslegitima e apaga formas de saber, experiências e contribuições intelectuais não brancas (Carneiro, 2023). Novamente, o epistemicídio não se limita à ausência de intelectuais negros nas universidades: se manifesta também em como saberes não brancos e/ou eurocêntricos são sistematicamente desqualificados e apagados.

Carneiro (2023) relata as dificuldades enfrentadas pelas pessoas negras na academia e universidades, intrinsecamente ligadas ao dispositivo de racialidade e ao epistemicídio. Ao adentrar a universidade, o estudante ou pesquisador negro se depara com um ambiente no qual o conhecimento é predominantemente branco, considerando que teorias, metodologias, objetos de estudo e perspectiva foram construídos a partir de uma ótica eurocêntrica e branca, relegando as experiências e saberes negros à marginalidade ou à invisibilidade.

²⁶ Ao contrário de teóricos do contrato social como Hobbes, Locke ou Rousseau, o filósofo afro-americano Charles W. Mills, propõe que a modernidade é fundamentada em um contrato racial que, apesar de não explicitado, estabelece um pacto entre as pessoas brancas de subordinar, dominar e explorar as pessoas não brancas. Esse contrato racial seria a regra não dita que governa as relações sociais, econômicas e políticas, determinando quem é considerado plenamente humano e quem não é. Mills estabelece uma ordem racial que precede e subjaz ao contrato social, definindo as condições de cidadania e os direitos de cada grupo racial (Carneiro, 2011).

Existe uma expectativa implícita, por vezes explícita, de que o estudante negro não seja intelectualmente capaz ou que não pertence ao universo acadêmico. Essa expectativa pode levar à desqualificação do seu trabalho acadêmico, à subestimação de suas capacidades e à negação de oportunidades. Soma-se a isso o rótulo de militante, parcial e subjetivo (Kilomba, 2020), que invalida a legitimidade da produção acadêmica negra e a impede de ser reconhecida em pé de igualdade.

Como Kilomba (2020, p.50) afirma, “o centro acadêmico não é um local neutro. Ele é um espaço branco onde o privilégio de fala tem sido negado para as pessoas negras”. É “um espaço onde temos estado sem voz e onde acadêmicas/os *brancas/os* têm desenvolvido discursos teóricos que formalmente nos construíram como a/o ‘Outras/os’ inferior, colocando africanas/os em subordinação absoluta ao *sujeito branco*”. Dialogando com Hall (1992), ela finaliza: “dentro dessas salas fomos feitas/os *objetos* ‘de discursos estéticos e culturais predominantemente *brancos*’”.

De volta à Carneiro (2023), ao demarcar a humanidade como sinônimo de brancura, o dispositivo de racialidade redefine e hierarquiza as demais dimensões humanas com base na proximidade ou distanciamento desse padrão. Na academia, isso se traduz na hierarquização do conhecimento, no qual o saber eurocêntrico e branco ocupa o topo, enquanto o saber negro é relegado a uma posição inferior ou inexistente. Porém, quando esses saberes são evocados e ganham centralidade, o silêncio dos estudantes negros é rompido, como demonstra Kilomba (2020, p.49-50) a seguir:

Todo semestre, logo no primeiro dia do meu seminário, faço algumas perguntas à turma, para lhes oferecer uma noção de como o conhecimento e o poder racial se entrelaçam. Primeiro, nós contamos quantas pessoas há na sala. Então, começo fazendo perguntas muito simples: O que foi a Conferência de Berlim em 1884-85? Quais países africanos foram colonizados pela Alemanha? Quantos anos durou a colonização alemã no continente africano? E concluo com perguntas mais específicas: Quem foi a Rainha Nzinga e que papel ela teve na luta contra a colonização europeia? Quem escreveu *Pele Negra, Máscaras Brancas*? Quem foi Mary Ayim?

Não surpreende que a maioria das/os estudantes *brancas/os* na sala é incapaz de responder às perguntas, enquanto estudantes *negras/os* respondem corretamente à maioria delas. De repente, aquelas/es que, em geral, não são vistas/os tornam-se visíveis, enquanto aquelas/es sempre vistas/os tornam-se invisíveis. Aquelas/es usualmente silenciosas/os começam a falar, enquanto aquelas/es que sempre falam tornam-se silenciosas. Silenciosas não porque não conseguem

articular suas vozes ou línguas, mas sim porque não possuem *aquele* conhecimento. Quem sabe o quê? Quem não são? E por que?

O silêncio nem sempre é falta de conhecimento. Por vezes, significa falta de um conhecimento específico. O silenciamento não é uma condição; é uma imposição, assim como a invisibilidade. Quando, na aula de doutorado, Fanon e Mbembe foram os autores e o racismo foi a discussão, fui tirada do silêncio e da invisibilidade por ser um tema que atravessava a minha existência. Eu tinha *aquele* conhecimento, mesmo que incipiente. Portanto, não é que nos falte voz, que sejamos invisíveis ou que não sabemos: por vezes, o que nos falta é *aquele* conhecimento produzido em espaços e contextos nos quais não estamos presentes porque a nossa presença foi, e ainda é, dificultada: a universidade, a escola, os centros de referências, e outros espaços onde esses saberes são produzidos.

Carneiro (2023) também denuncia a persistência dos estigmas e estereótipos raciais que afetam como os estudantes negros são vistos, avaliados e tratados pelos professores e colegas. A universidade, longe de ser um espaço de superação desses estigmas, é um campo de confrontação no domínio do conhecimento.

Segundo Carneiro (2023, p.119):

Nas dificuldades e desafios que se apresentam para as pessoas negras que adentram o nível universitário manifestam-se o acúmulo do conjunto das determinações que as acompanham em toda a trajetória escolar, no que tange ao conflito racialidade/saber e poder. É no ensino superior que esse conflito alcança uma arena privilegiada, onde a potencialidade do negro para o conhecimento erudito é construída e reconstruída, negada ou afirmada. Adentrar a universidade, longe de significar superação dos estigmas e estereótipos, é o momento da confrontação final, no campo do conhecimento, do negro com os mecanismos que o assombra ao longo de toda a sua trajetória escolar. Ali estão a branquitude do saber, a profecia autorrealizadora, a autoridade exclusiva da fala do branco – os fantasmas que têm de ser enfrentados sem mediações, em nome do que Foucault chamou de “insurreição dos saberes”.

Insurreição dos saberes por ser um levante, uma rebelião contra os saberes oficiais, hegemônicos e institucionalizados. No contexto do racismo, isso significa que intelectuais negros devem levantar e valorizar suas próprias epistemologias, histórias, narrativas e formas de produzir conhecimento, desafiando, assim, a hegemonia da branquitude do saber e afirmando a centralidade de suas próprias vozes e

perspectivas. Pois, concordando com Kilomba (2020, p.53), “o que encontramos na academia não é uma verdade objetiva científica, mas sim o resultado de relações desiguais de poder de ‘raça’”.

Ao estabelecer a brancura como norma universal e ideal de Ser, o lugar de fala do branco é automaticamente validado como neutro, universal e objetivo. Em contraste, o nosso lugar de fala é subalternizado, marcado pelo particular, parcial e, por vezes, desqualificado. Ou seja, o dispositivo de racialidade cria uma estrutura que hierarquiza esses lugares de fala, conferindo autoridade a um e retirando-a do outro. Se a brancura é o parâmetro de humanidade, então a experiência e o conhecimento gerado a partir de um lugar de não-brancura são vistos como desvio ou menos válidos (Carneiro, 2023; Ribeiro, 2017).

Ao trazer essa perspectiva para o debate sobre epistemicídio, Carneiro (2023) corrobora que a exclusão das epistemologias negras não é um efeito colateral do racismo estrutural, mas um de seus pilares. Para enfrentar essa realidade, faz-se necessário a construção de um espaço de resistência no qual intelectuais negros reivindicam a centralidade de suas próprias narrativas e epistemologias, desafiando a ordem hegemônica da produção do saber. Em outras palavras, uma insurgência epistêmica ou “intelectual, capaz de promover a crítica e o deslocamento dos discursos hegemônicos que reiteram poderes e saberes consolidados e as sujeições por eles produzidos” (Carneiro, 2023, p.117).

Diante da profecia autorrealizadora que tenta negar a capacidade intelectual do negro, não surpreende que muitos desenvolvam uma *atitude anti-intelectual* que, no intuito de evitar a profecia, termina por confirmá-la, como constata hooks (1995 *apud* Carneiro, 2023), para ela, uma forma de autoproteção contra a dor da desqualificação. Observando suas alunas negras, hooks (1995) constatou o desprezo pelo trabalho intelectual que elas internalizavam, ao vê-lo como desconectado da realidade ou da experiência concreta, ou sentindo falta de modelos e reconhecimento.

hooks (1995, p.466) defende que “o trabalho intelectual é uma parte necessária da luta pela libertação, fundamental para os esforços de todas as pessoas oprimidas e/ou exploradas, que passariam de objeto a sujeito, que descolonizariam e libertariam suas mentes”. Ou seja, o trabalho intelectual é uma ferramenta vital para a autonomia e transformação do sujeito negro, a fim de romper “com os vaticínios que excluem os negros da atividade intelectual (Carneiro, 2023, p.113).

Moldada pelo dispositivo de racialidade, a subjetividade do negro leva à internalização da insegurança sobre suas capacidades acadêmicas. Assim,

o desprezo pela vida intelectual reflete a internalização da ideia de estar fora de lugar: é como assumir a atitude da raposa diante das uvas verdes que estão fora do seu alcance e, com desdém, declarar: 'elas estão verdes', justamente para aplacar o sentimento de inadequação, de não pertencimento a um espaço ao qual o nosso acesso é viabilizado quase exclusivamente para sermos objeto de pesquisa daqueles que seriam dotados, pela natureza, da capacidade de 'conhecer' e sobretudo de explicar (Carneiro, 2023, p.114).

A internalização e autoproteção, a recusa do trabalho intelectual que, como vimos em hooks (1995) está mais para uma defesa contra a desqualificação, de algum modo confirmam a profecia autorrealizadora do dispositivo da racialidade. No entanto, a insurgência epistêmica ou intelectual, postulada por Carneiro (2023) e evidenciada nas provocações de Kilomba (2019) e proposições de Gonzalez (2020), abre caminhos para o rompimento com essa lógica.

Ao reivindicar a centralidade de suas próprias narrativas e epistemologias, ou ao reconhecer os múltiplos espaços de produção de saber (academia, terreiros, comunidades quilombolas, entre outros), o que os intelectuais negros e negras estão fazendo é forjando uma contra hegemonia. Essa insurgência epistêmica desmascara as relações desiguais de poder que moldaram o conhecimento ao longo da história. Ao mesmo tempo, ela contribui na construção de um futuro no qual a capacidade intelectual negra seja afirmada e celebrada não mais como uma exceção, mas como a regra de uma academia justa, diversa, inclusiva.

Vale reforçar que a exclusão epistêmica não é um fenômeno contemporâneo. Desde o período colonial, a educação brasileira foi desenhada para manter o povo negro fora do campo da produção de conhecimento. Tanto que a educação brasileira no período colonial (1549-1808) foi bastante restrita e desigual. Isto porque o projeto colonial e escravista não se limitou à exploração econômica e à violência física contra os povos africanos e seus descendentes. Operou também um apagamento epistêmico ao destruir sistematicamente saberes, culturas e epistemologias que foi estratégico para a consolidação do sistema de dominação: ao negar aos sujeitos negros o acesso ao conhecimento e às estruturas educacionais, o colonialismo os manteve num estado constante de subalternidade e escravidão.

Desde a escravidão, a educação formal foi um privilégio restrito às elites brancas. A alfabetização das pessoas negras era apenas desencorajada e proibida, pois representava uma ameaça ao *status quo*. Como resultado, os negros foram sistematicamente excluídos do espaço escolar, dificultando sua inserção na vida econômica, política, social e acadêmica do Brasil, especialmente no pós-abolição.

Esse processo de exclusão epistêmica, acentuada no acesso à universidade, tem suas bases na Educação Básica, estruturada desde suas origens para negar às crianças negras o direito à palavra e à autoria. Ao compreendermos o epistemicídio como um fenômeno que atravessa a trajetória educacional desde a infância, torna-se urgente revisitar a história da educação no Brasil para mostrar que desde a origem ela foi arquitetada para excluir e subalternizar os sujeitos negros.

5.3. A HISTÓRIA DO NEGRO NA EDUCAÇÃO BRASILEIRA

A educação jesuíta foi um aspecto central do sistema educacional no colonialismo, caracterizada por sua abordagem religiosa e humanística. Chegando ao Brasil em 1549, os jesuítas, durante sua permanência, estabeleceram colégios que se tornaram polos de instrução formal. O foco principal da sua educação era a formação da elite colonial, preparando os filhos dos senhores de engenho e da aristocracia para o ingresso em instituições de ensino superior, a exemplo da Universidade de Coimbra, em Portugal (Silva; Amorim, 2017).

Os jesuítas implementaram um modelo educacional que incluía o ensino das primeiras letras, humanidades e catequese. A educação era questão de instrução acadêmica e doutrinação religiosa, formando indivíduo para obedecer à fé católica e a cultura portuguesa. Se para a elite a educação formal era longa e diversificada, para os demais se resumia a ler, escrever e contar (Silva; Amorim, 2017).

A educação jesuíta se estendia aos indígenas e mestiços, mas de forma limitada, ministrada nas missões e focada na catequização e na assimilação cultural, com um currículo que incluía o catecismo e tarefas servis. Embora menos documentada, a educação dos negros escravizados também era uma preocupação dos jesuítas, que buscavam evangelizá-los e integrá-los à sociedade colonial, mas sempre na perspectiva de submissão e controle.

A ação pedagógica dos jesuítas, portanto, refletia a hierarquia social da época. Educação era privilégio da elite. Os demais grupos recebiam uma instrução básica voltada para obediência e manutenção do *status quo*. Para Silva e Amorim (2017), essa estrutura educacional contribuiu para a perpetuação das desigualdades sociais e da hierarquia colonial, refletindo as tensões entre a necessidade de controle social e a formação de uma elite letrada.

Entre os séculos XVII e XVIII, a educação foi marcada por um contexto de profundas transformações sociais, políticas e econômicas. Tais transformações refletiam as dinâmicas da colonização portuguesa e a influência dos jesuítas que, durante esse período, controlavam a educação e estabeleceram um sistema educacional baseado no *Ratio Studiorum*, um plano de estudos que orientava a prática pedagógica da Ordem em diversas partes do mundo, incluindo o Brasil. Com 467 regras, cobria todos os campos da atividade pedagógica dos jesuítas (Silva; Amorim, 2017).

Os colégios jesuítas proliferaram em várias regiões do Brasil, tornando-se centros de formação da elite colonial. Ofereciam uma educação abrangente, que incluía disciplinas como gramática, retórica, filosofia, teologia e ciências, além de um forte componente de formação moral e religiosa, que preparavam os alunos para ocuparem posições de poder na sociedade, seja na administração colonial, na Igreja ou em outras esferas de influência (Silva; Amorim, 2017).

Na segunda fase, final do século XVIII, com a expulsão dos jesuítas, em 1759, o cenário educacional começou a mudar. Marquês de Pombal, Primeiro-Ministro de Portugal durante o reinado de D. José I (1750-1777), introduziu novas diretrizes para a educação, buscando secularizar e modernizar o ensino, alinhando-se às ideias iluministas que começavam a ganhar força na Europa (Silva; Amorim, 2017).

Apesar da criação de escolas laicas e da contratação de professores não religiosos, a influência jesuíta ainda era perceptível nas práticas educacionais, como evidenciado por Segundo Silva e Amorim (2017, p.193):

o ensino continuou com fortes traços da pedagogia jesuíta. No Brasil, por exemplo, muitos religiosos de outras ordens e os indivíduos letrados que concorreram às Aulas Régias tinham forte influência dos jesuítas em suas práticas educativas, o que pode ser entendido como legado de uma cultura pedagógica que permeou a forma de ensinar durante o período colonial (1500-1808) até os anos iniciais do período imperial (1808-1889).

Em 1808, o sistema educacional passou por novas transformações com a chegada na família real portuguesa no Brasil e a subsequente abertura dos portos. Esse período é marcado por uma série de reformas educacionais que buscavam modernizar o sistema de ensino para torná-lo mais acessível, embora ainda enfrentasse desafios relacionados à desigualdade social e racial.

Com a transferência da corte portuguesa para o Brasil, houve um aumento na demanda por educação, especialmente nas áreas urbanas. Olinda (2003) explica que a presença da família real trouxe uma nova perspectiva sobre a importância da educação para a formação de uma elite nacional e para o desenvolvimento do país.

Todas as mudanças ocorridas no ensino público devem-se à influência de D. João VI. Ele permitiu a abertura de escolas de primeiras letras em todo o país e multiplicaram-se as escolas secundárias de artes e ofícios. Mas foi ao ensino superior que o seu governo deu total dedicação. Em consequência da mudança da Família Real, foram implantadas, progressivamente, a Academia Militar, a Academia da Marinha, a Escola de Medicina e Cirurgia no Rio de Janeiro e na Bahia (Olinda, 2003, p.158).

A partir de 1822, com a independência do Brasil, a educação começou a ser vista como um instrumento fundamental para a construção da identidade nacional. A Constituição Imperial, de 1824, assegurou o direito à educação primária gratuita para todos os cidadãos, exceto aos escravizados. Os negros libertos podiam frequentar as instituições de ensino. Porém, a educação era limitada e marcada pela pobreza e discriminação racial. Na prática, a educação continuou a ser predominantemente acessível apenas à elite branca.

Em 1827, foi promulgada a primeira Lei Nacional sobre instrução pública. Apesar de estabelecer diretrizes para a educação, não abordou, de forma eficaz, a inclusão da população negra (Saviani, 1999) que, livre ou escravizada, continuou a ser um tema de exclusão. Mesmo com algumas iniciativas neste sentido, a maioria permaneceu sem acesso à educação formal. O preconceito racial e a desigualdade social perpetuavam a marginalização dos negros no sistema educacional.

Durante o século XIX, diversas reformas foram implementadas, a exemplo da criação de escolas primárias e secundárias e a fundação de instituições de ensino

superior, influenciada pelas ideias iluministas e positivistas, que promoviam uma educação mais voltada para a ciência e a razão.

No entanto, apesar dos avanços, a educação ainda enfrentava muitos desafios. A falta de recursos, a escassez de professores qualificados e a resistência de setores conservadores à educação laica e inclusiva dificultavam a implementação de um sistema educacional mais equitativo. Assim, a educação continuava a ser um reflexo das desigualdades sociais: enquanto a elite acessava uma educação de qualidade, as classes populares eram deixadas à margem.

Após a abolição da escravidão, em 1888, a inclusão da população negra na educação formal continuou limitada. A liberdade não foi acompanhada de políticas efetivas de inclusão social e educacional. A Constituição republicana, de 1891, embora tenha assegurado princípios de liberdade e igualdade, não priorizou a ampliação do acesso à educação. Essa omissão perpetuou-se por décadas, impactando especialmente a população negra recém-liberta, que enfrentou um contexto pós-abolição marcado pela marginalização e pela exclusão de direitos (Vaz, 2022).

A discriminação racial e a falta de políticas públicas resultaram em uma educação segregada e de baixa qualidade para os negros. A maioria das escolas públicas era de difícil acesso e as oportunidades de educação superior eram quase inexistentes. Em poucas palavras, acabou a escravidão, mas a população negra continuou a enfrentar barreiras significativas no acesso a direitos básicos, como visto anteriormente, ao trabalho, e a educação.

No entanto, ressaltamos que, apesar da exclusão das instituições formais de ensino, a população negra resistiu e produziu seus próprios saberes em espaços não escolares. Os terreiros de candomblé, as rodas de capoeira, os quilombos, as irmandades religiosas, as festas populares e a oralidade preservada nas famílias e comunidades negras foram, durante todo esse período, espaços vivos de educação, socialização e transmissão de conhecimentos.

Como apontado por Gonzalez (2020), essas práticas não apenas garantiram a sobrevivência cultural e espiritual dos povos negros, mas também constituíram formas legítimas de produção epistêmica, capazes de sustentar uma pedagogia própria, baseada na ancestralidade, na coletividade e na experiência vivida. O reconhecimento

desses espaços como *lócus* de saber, desafia a concepção restrita de educação como um processo exclusivamente escolar e eurocentrado.

5.4. O MOVIMENTO NEGRO E A LUTA PELO DIREITO À EDUCAÇÃO

No século XIX, o Brasil passava por transformações significativas com a transição de uma sociedade colonial para uma nação independente, como visto. As elites brasileiras estavam preocupadas em construir uma identidade nacional, reconhecendo a importância de instruir a população. Porém, a educação formal continuava restrita a uma pequena parcela da população, principalmente às classes altas e médias (Gonçalves; Silva, 2000).

A escola pública, nas primeiras décadas do século XX, era considerada uma instituição de alta estima pela sociedade brasileira, especialmente nos primeiros 60 anos desse período. Os grupos escolares, ginásios, cursos científicos e Escolas Normais públicos eram vistos como estabelecimentos de ensino de excelência, com vagas disputadas por meio de exames de seleção e frequentados por pessoas das classes média e alta.

Apesar de serem escolas públicas e terem uma característica essencialmente popular, havia uma imensa dissonância entre os discursos que promoviam a inclusão e as ações efetivas que consolidavam a instrução, já que as pessoas pobres, negras e mestiças encontravam diversas barreiras para acessar e permanecer nas escolas públicas (Veiga, 2008).

A inserção precoce no mercado de trabalho, as dificuldades socioeconômicas e o preconceito racial afastavam pobres, negros e mestiços das escolas públicas. Em diálogo com Hasenbalg (1979) e Gonçalves (2000), Veiga (2008, p.502) explica que a limitante presença negra na escola não era “somente por pertencerem à camada mais pobre da população, mas também em virtude da conhecida questão das diferenças de oportunidades escolares entre brancos, pardos e negros”.

Embora não houvesse uma proibição formal dos negros na escola, a realidade era marcada pela exclusão racial. Como a autora mesmo questiona: “por que a escola pública brasileira, nas décadas iniciais da República e pelo menos até os anos de 1960-1970, era majoritariamente branca, quando deveria ser exatamente o contrário?” (Veiga, 2008, p.509).

Com um cenário de profundas desigualdades, especialmente para a população negra, a educação brasileira no início do século XX, apesar de algumas iniciativas educacionais, ainda mantinha a maioria das crianças negras afastadas das escolas, levadas a trabalhar desde tenra idade para ajudar na manutenção da família. Em relação à escolarização entre os homens negros, quando ocorria, se dava na idade adulta (Gonçalves; Silva, 2000).

Como se pode observar, as políticas educacionais da época eram marcadas por um histórico de exclusão e abandono, com a população negra marginalizada. Diante dessa situação, o movimento negro começou a se organizar formalmente no final do século XIX e início do século XX, surgindo como resposta às profundas desigualdades sociais e raciais que afetavam a população negra, especialmente no campo da educação. Intelectuais e ativistas negros começaram a se reunir para discutir questões de identidade, direitos civis e a luta contra racismo.

A fundação da Sociedade Brasileira de Estudos Raciais, em 1915, e a Frente Negra Brasileira, em 1931, foram marcos importantes na organização do movimento, promovendo a conscientização sobre a discriminação racial e a necessidade de políticas públicas para a população negra (Gomes, 2011). Entre 1930 e 1960, o movimento começou a se articular de forma mais organizada, com a imprensa negra auxiliando na conscientização e na mobilização da população.

A ditadura militar (1964-1985) trouxe repressão e silenciamento das vozes negras. No entanto, mesmo sob condições adversas, a luta pela igualdade racial continuou, com militantes se organizando em torno de questões de direitos humanos e cidadania. Gomes (2011, p.141) destaca que, apesar da repressão e das “perseguições às formas organizativas e cassação de direitos políticos”, que dificultavam “a luta formal contra a discriminação racial, como também, as demandas dos outros movimentos sociais”, seus defensores continuaram “agindo contra a vontade do Estado autoritário”.

Com a redemocratização na década de 1980, houve uma mudança na atuação política dos negros e negras brasileiros, passando a atuar ativamente “por meio de novos movimentos sociais, sobretudo os de caráter identitário, trazendo outro conjunto de problematização e novas formas de atuação e reivindicação política” (Gomes, 2011, p.111).

O movimento negro também se destacou: com as pressões pelo fim da ditadura e os movimentos sociais se reorganizando, em 1978, nasce o Movimento Negro Unificado (MNU) descrito por Gomes (2011, p.141) como “uma entidade em nível nacional que marcou a história do movimento negro contemporâneo e é considerada como um dos principais protagonistas na luta antirracista brasileira”.

De volta ao início do século XX, o movimento negro se destacou na luta pela educação. As entidades negras, sociedades de resistência e associações culturais, não apenas criticavam a ausência de políticas públicas, como criavam suas próprias escolas e programas educacionais oferecendo educação para adultos e crianças, com ênfase na alfabetização e formação integral.

Promovendo uma educação que valorizava a cultura e história negra, essas iniciativas atendiam a necessidade de uma educação que integrasse e respeitasse a identidade negra. Foram essas entidades “que, na ausência dessas políticas, passaram a oferecer escolas visando a alfabetizar os adultos e promover uma formação mais completa para as crianças” (Gonçalves; Silva, 2000, p.140).

Entre 1940 e 1950, o movimento negro começou a reivindicar um ensino fundamental gratuito para todas as crianças, independentemente da cor. A luta pela inclusão se tornava mais complexa nos níveis secundário e universitário, com a seleção ainda baseada em critérios de classe e raça (Gonçalves; Silva, 2000).

Na década de 1960, apesar da ditadura, que dificultava a mobilidade social, iniciou-se o processo de reorganização do movimento negro, influenciado por movimentos internacionais de direitos civis. No final dos anos de 1970, com o MNU criado, a educação passou a ser uma das principais bandeiras. Com a promulgação da Constituição em 1988, a partir de 1990, houve um avanço nas políticas de inclusão, mas os desafios persistiram, com a baixa escolarização e a marginalização da cultura negra nos currículos escolares.

Ao longo do tempo, os movimentos negros teceram várias críticas ao Estado brasileiro, especialmente tocante à sua atuação na educação e políticas públicas. Uma das críticas foi a falta de políticas educacionais que atendessem às necessidades da população negra. Ao estudar as lutas dos movimentos negros paulistas na primeira metade do século XX, Pinto (1994) observou que os negros desenvolveram “por meio de suas organizações de luta uma ‘percepção bastante crítica e negativa sobre a política educacional, ou melhor, sobre a ausência de

qualquer providência [...] por parte das autoridades constituídas” (Gonçalves; Silva, 2000, p.140).

Os movimentos negros criticavam a ideia de que a educação seria uma responsabilidade exclusiva da família, em vez de um dever do Estado. A partir dos registros analisados em suas pesquisas, Gonçalves e Silva (2000, p.142-143) sustentaram “a hipótese de que o abandono a que foi relegada a população negra motivou os movimentos negros, do início do século, a chamar para si a tarefa de educar e escolarizar as suas crianças, os seus jovens e de um modo geral, os adultos”. Sem “referência quanto à educação como um dever do Estado e direito das famílias”, a crítica deveu-se ao descaso do governo com a educação dos negros.

Outra crítica dos movimentos foi a ausência de representatividade negra nas esferas de poder e decisão. A ausência de vozes negras em cargos políticos e administrativos ajudou na perpetuação de políticas que não atendiam às necessidades da população negra, dificultando a implementação de políticas de ação afirmativa e reparação histórica. Segundo Gomes (2011, p.111-112), o Movimento Negro denunciou

a postura de neutralidade do Estado ante a desigualdade racial, exigindo desse a adoção de políticas de ação afirmativa e a intervenção no interior do próprio Estado, mediante a inserção de atividades e intelectuais do Movimento Negro nas administrações municipais e estaduais de caráter progressista e no próprio governo federal.

No entanto, Gomes (2011, p.112) acrescenta que, comparado ao segmento branco, essa inserção revela “a continuidade da desigualdade”, considerando que “os negros ainda se encontram, na sua maioria, representados de forma precária e, por vezes, subalterna, nos escalões do poder”.

As práticas discriminatórias estão enraizadas nas estruturas do Estado, resultando em desigualdades que afetam diretamente a vida da população negra. Sem acesso a empregos dignos, com baixa ou nenhuma escolarização e precarização das condições de vida, resultados de políticas públicas falhas e de uma estrutura econômica desigual, a maioria da população negra segue marginalizada. A crítica ao descaso do governo em relação à educação dos negros é uma constante.

A educação continua sendo um dos campos principais de luta dos movimentos sociais no Brasil. [...] quanto mais aumenta a consciência da população pelos seus direitos, mais a educação é tomada na sua especificidade conquanto direito social. E mais, como um direito social, que deve garantir nos processos, políticas e práticas educativas a vivência da igualdade social, da equidade e da justiça social aos diferentes grupos sociais e étnico-raciais (Gomes, 2011, p.134).

Com ações iniciadas na década de 1990, a partir dos anos 2000, o movimento negro teve conquistas significativas na área da educação. Uma das mais notáveis foi a implementação das políticas de ações afirmativas, fortemente inspirada “nas lutas e conquistas do movimento pelos direitos civis dos negros norte-americanos”, começando

a se configurar como uma possibilidade e uma demanda política, transformando-se, no final dos anos 1990 e no século seguinte, em ações e intervenções concreta. As demandas do Movimento Negro, a partir de então, passam a afirmar, de forma mais contundente, o lugar da educação básica e da superior como um direito social e, nesse sentido, como direito à diversidade étnico-racial (Gomes, 2011, p.113).

A Lei 10.639/03, tornando obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira na Educação Básica; a Lei 11.645/2008, incluindo o ensino da história e cultura dos povos indígenas nas escolas; a Lei 12.288/2010, instituindo o Estatuto da Igualdade Racial, garantindo à população negra a efetivação da igualdade de oportunidades e o combate à discriminação e à intolerância étnica; a Lei 12.711/2012, garantindo a reserva de 50% das matrículas por curso e turno nas universidades e institutos federais; e a Lei nº 12.990/2014, reservando 20% das vagas oferecidas nos concursos públicos para cargos efetivos e empregos públicos para os negros, são, sem dúvidas, resultados da constante luta e reivindicação do movimento negro.

Apesar das conquistas, as críticas do Movimento Negro Unificado (MNU) ao Estado permanecem, dessa vez direcionadas a implementação e eficácia dessas políticas, exigindo não somente a criação, mas também o monitoramento e avaliação dessas políticas para garantir que realmente promovam a inclusão e a igualdade de oportunidades e a reparação histórica ao povo negro brasileiro.

Se a história da educação brasileira entre o século XVI e XIX foi marcada por processos sistemáticos de exclusão da população negra, no século XX, precisamente no final da década de 1990, que emergem respostas políticas e organizadas a essa

realidade. Como visto, o Movimento Negro Unificado, diante do silêncio do Estado, assumiu o protagonismo na luta por justiça educacional, culminando nas políticas de ações afirmativas.

5.5. POLÍTICAS DE AÇÕES AFIRMATIVAS: RESPOSTA AO EPISTEMICÍDIO

As políticas de ações afirmativas no Brasil não são concessões benevolentes do Estado, tampouco políticas assistencialistas voltadas a corrigir *lacunas* recentes. Elas são respostas históricas ao epistemicídio denunciado pelos intelectuais negros e pelos movimentos sociais, um processo sistemático de exclusão das vozes, saberes e experiências da população negra dos espaços formais de poder, especialmente da escola e da universidade, como demonstramos no tópico anterior. Ao instituírem mecanismos, como as cotas raciais e a obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileira e indígena, tais políticas ampliam o acesso de grupos historicamente marginalizados, reconhecem a legitimidade de suas epistemologias e confrontam a lógica excludente que estrutura a produção do conhecimento no Brasil.

A título de definição, ações afirmativas são um conjunto de medidas e políticas que pretendem combater a discriminação racial, de gênero, entre outras, corrigindo os efeitos da discriminação histórica. Direcionadas à promoção da igualdade material, buscam induzir transformações na sociedade, garantindo a inclusão social de segmentos da população que enfrentam desvantagens históricas devido às suas características que resultam em discriminação, como raça, etnia, gênero, idade e deficiência, por exemplo.

Para este fim, políticas de ações afirmativas, entendidas como estratégias que governos e instituições privadas adotam para promoverem a inclusão e corrigirem as desigualdades históricas enfrentadas pelos determinados grupos – negros, mulheres e pessoas com deficiência, citando alguns, se baseiam no critério de discriminação positiva referente a políticas que favorecem grupos historicamente discriminados, oferecendo oportunidades que corrijam desigualdades passadas (Piovesan, 2008).

Enquanto ações necessárias para nivelar o campo de oportunidades, as ações afirmativas não violam o princípio da igualdade formal, que afirma que todos são iguais perante a lei, como consta no artigo 5 da Constituição Federal (CF/1988). Porém, essa visão, pode ignorar as desigualdades estruturais que diferentes grupos enfrentam.

Neste sentido, as ações afirmativas buscam promover a igualdade material, garantindo que todos tenham iguais oportunidades e condições, considerando as desvantagens históricas e sociais que certos grupos enfrentam na sociedade. Em outros termos, estas ações apresentam “um tratamento diferenciado a determinados grupos da sociedade [...] fundamental para se atingir a igualdade material” (Pereira; Rodrigues; Guilherme, 2010, p.40).

O reconhecimento de que a sociedade é composta por diversos grupos, cada um com suas particularidades e desafios, fundamenta a necessidade de políticas que busquem a inclusão formal, isto é, a ideia de que todos devem ser tratados igualmente perante a lei e ter acesso às mesmas oportunidades, sem discriminação explícita baseada em características como raça, gênero ou status socioeconômico, bem como a diversidade e representatividade, criando um ambiente mais equilibrado e justo.

Mesmo que todos tenham o direito de acessar educação e emprego, isso não significa que terão as mesmas condições de realmente acessá-las. A inclusão formal não considera as barreiras estruturais existentes na sociedade. Mesmo que uma lei permita todos se candidatarem a uma vaga numa universidade, pode ser que pessoas de grupos marginalizados, por questões enfrentadas na Educação Básica, encontre maiores dificuldades em alcançar as qualificações necessárias para a sua aceitação.

No contexto das ações afirmativas, a discriminação positiva é aplicada para garantir que as pessoas pertencentes aos grupos minoritários tenham acesso a vagas em universidades ou empregos para compensar as desvantagens acumuladas ao longo da história. Busca-se não só garantir que todos tenham acesso legal às mesmas oportunidades, mas para proporcionar suporte e recursos adicionais aos grupos que enfrentam discriminação histórica, ajudando, assim, a nivelar as condições de partida, promovendo uma inclusão onde as especificidades de cada grupo seja consideradas (Piovesan, 2008; Gomes; Silva; Brito, 2021).

As políticas de ações afirmativas visam eliminar desigualdades no acesso à educação, por meio das cotas raciais, para aumentar a diversidade e a representação das pessoas negras nas instituições de ensino superior, tentando reduzir, igualmente, a desigualdade econômica, ao promover a inclusão desses grupos no mercado de trabalho e educação superior. Combatem a discriminação racial e social que impede o acesso igualitário aos direitos e oportunidades, criando condições para que grupos marginalizados ascendam socialmente.

Lembramos que “a pobreza no Brasil continua apresentando clara demarcação racial e as trajetórias de mobilidade ascendente de negros ainda encontram barreiras a serem transpostas, entre as quais o acesso diferenciado à educação” (Lerner, 2014, p.268). Assim, as políticas de ações afirmativas buscam eliminar as desigualdades acumuladas historicamente, proporcionando oportunidades que ajudem as pessoas negras a superarem as barreiras sociais e econômicas.

Em termos históricos, as políticas de ações afirmativas começaram a ser implementadas nos Estados Unidos, na década de 1960, em resposta as lutas pelos direitos civis. Inicialmente focadas na inclusão de minorias raciais no mercado de trabalho, tais políticas foram gradualmente incorporadas ao sistema educacional nas décadas seguintes. A ideia era combater a segregação racial e promover igualdade de oportunidades para os afro-americanos e outras minorias. No Brasil, emergiram na década de 1990, impulsionadas pelos movimentos sociais e organizações não governamentais que lutavam por igualdade e contra a discriminação racial (Pereira; Rodrigues; Guilherme, 2010). Porém, a implementação formal se intensificou nos anos 2000. O contexto histórico e social do país, marcado pela escravidão e exclusão social dos negros, levou à necessidade dessas políticas.

Segundo Pereira, Rodrigues e Guilherme (2010, p.246), “a desvalorização fez com que os negros, ao longo de décadas, fossem expulsos e empurrados continuamente para as margens da sociedade, sem condições de mobilidade social. Ou seja, não conseguiam adentrar em escolas públicas e muito menos nas instituições de ensino superior”. Assim como nos EUA, as cotas no Brasil foram vistas como uma reparação histórica de uma dívida social com os grupos marginalizados.

A Constituição Federal (CF/1988) como já visto, foi um marco importante nas mudanças sociais ocorridas no país. A criminalização do racismo e o reconhecimento da propriedade das terras ocupadas pelos quilombolas foram respostas às reivindicações do Movimento Negro (Lima, 2010). No entanto, foi só a partir dos anos de 1990 que registramos um aceleração no processo de mudanças acerca das questões raciais, marcada pela aproximação do Movimento Negro e o Estado Brasileiro, segundo Lima (2010), destacando dois eventos importantes: a Marcha Zumbi de Palmares contra o Racismo, pela Cidadania e a Vida, em 1995, no Brasil e a Conferência Mundial contra o Racismo, a discriminação Racial, Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância realizada em 2001, em Durban, África do Sul,

Estratégia do Movimento Negro para mudar o foco do dia 13 de maio (Abolição) para o dia 20 de novembro (Dia Nacional da Consciência Negra), a Marcha de Zumbi, que contou com uma forte mobilização popular, propiciou “um destaque incomum à temática racial no cenário público brasileiro” (Lima, 2010, p.79). O evento resultou no documento “Programa de Superação do Racismo e da Desigualdade Racial” que “apresentava um diagnóstico da desigualdade racial e da prática do racismo, com ênfase nos temas de educação, saúde e trabalho”, entregue ao então presidente da época, Fernando Henrique Cardoso.

Ainda nos anos 1990, houve o lançamento do Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH I) por meio do Decreto nº 1.904, de 13 de maio de 1996, que propunha a definição de ações e políticas públicas voltadas para a valorização e o combate da discriminação contra a população negra. Ações afirmativas, reformulação dos livros didáticos para enfatizar a história e as lutas do povo negro, classificação dos mulatos, pardos e pretos no levantamento do IBGE como negros, articulação entre comunidade negra e diferentes setores do Governo para o desenvolvimento de planos de ação e estratégias na valorização da comunidade negra, já estavam contempladas no PNDH I.

Da Conferência Mundial de Durban, Lima (2010, p.80) destaca “o ponto de inflexão da temática racial na agenda governamental” por trazer mudanças significativas em relação às ações afirmativas, com destaque para a saúde, educação e trabalho. Seu impacto foi tanto que, em 2002, o PNDH I foi revogado e lançado o PNDH II, cujo destaque está no reconhecimento, por parte do Estado brasileiro, da escravidão e do tráfico transatlântico como “violações graves e sistemáticas dos direitos humanos, que hoje seriam consideradas crimes contra a humanidade” e da “marginalização econômica, social e política a que foram submetidos os afrodescendentes” decorrentes deste crime (PNDH II, 2002). O PNDH II abre a sessão voltada às propostas dos afrodescendentes (antes população negra no PNDH I), com o Estado reconhecendo a escravidão como crime e fundamento das desigualdades raciais e sociais que afetam a população negra.

A chegada do atual Presidente da República, Luís Inácio Lula da Silva, para cumprir o seu primeiro mandato em 2003, é marcada por mudanças na relação entre o Movimento Negro e o Estado, que deixou de ser de exterioridade, com o MNU “na condição de demandantes e com pouca inserção no aparato governamental”, para

uma relação em que “o movimento negro passa a ser um ator envolvido na formulação de políticas, ocupando cargos e como representante da sociedade civil nos espaços de controle social instituídos pelo governo Lula” (Lima, 2010, p.82).

A autora ainda ressalta que:

embora a questão racial nunca tenha tido uma forte adesão por parte do Partido dos Trabalhadores, o governo Lula representa o cume dessa mudança ao incorporar em seus quadros representantes dos movimentos negros, dando maior visibilidade às suas reivindicações, que são fortemente atreladas às ideologias negras de circulação internacional panafricanismo, a negritude e o afrocentrismo, somadas aos elementos tradicionais da identidade afro-brasileira (Lima, 2010, p.82).

É neste período que importantes leis passaram a vigorar. É o caso da Lei 10.639/2003, Lei 11.645/2008, Lei 12.288/2010 e Lei 12.711/2012. Ao adotar “medidas especiais ou medidas positivas em favor das vítimas de racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata com o intuito de promover sua plena integração na sociedade”, o Brasil ratificou a Declaração de Durban (Lima, 2010).

Os esforços do Movimento Negro se concretizaram com tais leis que visam “corrigir as condições que impedem o gozo dos direitos e a introdução de medidas especiais para incentivar a participação igualitária de todos os grupos raciais, culturais, linguísticos e religiosos em todos os setores da sociedade, colocando a todos em igualdade de condições” (Durban, 2001, p.33).

Apesar da Declaração falar em correção, ao se considerar que é o racismo estrutural que impede a população negra de gozar de seus direitos, mais ainda, de ter direitos, e a escravização foi um crime, o termo correto é reparação. Mais do que corrigir um erro, o que essas leis buscam é reparar a população negra dos danos causados pela escravização.

A Lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003 alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, a LDB, que passou a vigorar acrescida dos artigos 26-A. Ela incluiu no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática história e cultura afro-brasileira, posteriormente alterada pela Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008, passando a ser obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e

indígena, e do artigo 79-B, incluindo no calendário o dia 20 de novembro como “Dia Nacional da Consciência Negra”.

Após uma longa trajetória de debates e reivindicações por parte de movimentos sociais e organizações não governamentais, em 20 de julho de 2010 foi sancionada a Lei nº 12.288, que institui o Estatuto da Igualdade Racial (EIR), garantindo à população negra a efetivação da igualdade de oportunidades, a defesa dos direitos étnicos individuais, coletivos e difusos, e o combate à discriminação e demais formas de intolerância étnica.

Resposta à desigualdade racial, que é “toda situação injustificada de diferença de acesso ou fruição de bens e serviços, nas esferas pública e privada, em razão de raça, cor ou descendência” (Brasil, 2010, p.15), o EIR reconhece as formas de exclusão social que afetam a população negra, estabelecendo que as discriminações baseadas na cor de pele são vedadas e repudiáveis. Para este fim, promove a igualdade de oportunidades em diversas esferas da vida social, econômica, política e cultural para a população negra brasileira.

O EIR reforça a importância das ações afirmativas e do sistema de cotas raciais como mecanismos para redução das disparidades sociais entre brancos e negros. Menciona que essas ações devem ser implementadas na educação e em áreas como saúde, trabalho e lazer. Posicionando as cotas raciais como um instrumento nas políticas de ações afirmativas, o EIR é uma resposta ao racismo estrutural presente na sociedade brasileira, que insiste em perpetuar as desigualdades históricas.

Em 29 de agosto de 2012, a então Presidenta, Dilma Rousseff, sancionou a Lei 12.711, conhecida como Lei de Cotas, tornando obrigatório, nos processos seletivos das universidades e institutos federais vinculados ao Ministério da Educação, a reserva de, no mínimo, 50% de suas vagas por curso e turno para os estudantes que cursaram integralmente o ensino médio em escolas públicas. Deste percentual, 50% deverão ser reservadas aos estudantes oriundos de famílias com renda igual ou inferior a um salário-mínimo e meio per capita.

Segundo o artigo 3º da respectiva Lei:

Em cada instituição federal de ensino superior, as vagas de que trata o art. 1º desta Lei serão preenchidas, por curso e turno, por autodeclarados pretos, pardos e indígenas e por pessoas com deficiência, nos termos da legislação, em proporção ao total de vagas no mínimo igual à proporção respectiva de pretos, pardos, indígenas

e pessoas com deficiência na população da unidade da Federação onde está instalada a instituição, segundo o último censo da Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (Brasil, 2012).

Ressaltamos que as cotas raciais não englobam 50% das vagas reservadas, entrando na subdivisão cujo critério principal é o ensino médio integral em escolas públicas. Os demais critérios – renda, que conta com 50% das vagas reservadas, étnico-racial e deficiência –, condicionam-se ao atendimento do primeiro, combinando-se entre si. Importante mecanismo de reparação histórica para o povo negro, “diante da secular opressão promovida pelo Estado brasileiro e do modelo meritocrático que acaba por manter o status de privilégio da branquitude, as cotas raciais são, de fato, parte significativa da reparação devida ao povo negro” (Vaz, 2022, p.22).

5.6. DESIGUALDADES E MERITOCRACIA RACIALIZADA

Definindo as ações afirmativas como “medidas especiais indispensáveis para combater o racismo, diluir o monopólio do privilégio branco e impulsionar a desracialização hierárquica da sociedade”, Vaz (2022, p.74) destaca que as cotas raciais não visam eliminar o mérito, mas corrigi-lo, proporcionando a justiça (re)distributiva, principalmente nos espaços em que “há a acumulação racializada de oportunidades atribuíveis ao mérito”, como universidades, histórica e desigualmente ocupadas por um determinado grupo da população: os brancos.

Classificadas nas ações afirmativas, as cotas raciais promovem a equidade, garantindo o acesso a oportunidades historicamente negadas – saúde, educação, emprego, representação política –, provocando “o resgate de uma dívida social a um segmento da sociedade que, historicamente, vem sendo discriminado” (Pereira; Rodrigues; Guilherme, 2010, p.245).

As desigualdades têm a ver com o tratamento que uma sociedade dá aos diversos grupos que a compõem. Serão maiores quanto maior for a diferença entre os que têm mais e os que têm menos poder, renda, privilégios, acesso a serviços e direitos básicos, proteção do Estado etc. Enquanto a pobreza é uma condição experimentada pelo sujeito ou grupo num determinado momento, caracterizada pela privação de condições básicas, as desigualdades têm a ver com a maneira pela qual

recursos, reconhecimento, oportunidades e bem-estar são distribuídos entre os membros da sociedade (Resende; Costa; Reis, 2020).

Se tratando da população negra, ao mesmo tempo em que parte significativa esteve – e continua – condicionada a pobreza, privadas de condições asseguradas por lei a exemplo da alimentação, saúde, moradia, emprego, educação, desde 13 de maio de 1888, esta mesma condição de pobreza segue alimentada sistematicamente pelas desigualdades que, importa ressaltar, nada tem a ver com destino, vontade divina ou necessidade, mas com o resultado de contextos e escolhas da própria sociedade. Isto porque as desigualdades são frutos das ações humanas, impactando direta e negativamente a vida dos indivíduos e da sociedade, como afirmam Resende, Costa e Reis (2020), baseado nos estudos de Pickett e Wilkinson (2009) sobre os efeitos negativos das desigualdades nas dimensões da qualidade de vida, saúde e bem-estar psicossocial.

Um dos efeitos das desigualdades nos sujeitos reverberam no convívio social. Além de substituir o senso coletivo pelo individual e afetar a confiança, a desigualdade separa as pessoas, a tal ponto que:

diante dos sentimentos de superioridade e inferioridade invocados nos indivíduos pertencentes à sociedade com altos níveis de desigualdade, há uma tendência, com raízes culturais, a uma maior aproximação entre indivíduos da mesma classe social, da mesma cor e, até mesmo, do mesmo gênero. É difícil encontrar, em nações muito desiguais, grupos de amigos diversos, formados por ricos e pobres, negros e brancos, mulheres e homens. (Resende; Costa; Reis, 2020, p.19).

Esta aproximação apenas entre iguais (classe, raça, gênero) demonstra duas questões: o privilégio e a falsa ideia de meritocracia e, consequência da primeira, a manutenção das desigualdades por meio das instituições. A aproximação entre os iguais não se restringe apenas aos sujeitos. Ela se materializa nas relações que eles estabelecem institucionalmente. É aqui que as desigualdades devem ser pensadas, por ser onde elas se estruturam.

Se nas sociedades tradicionais, a posição ocupada pela elite social vinha de berço, um direito de nascença passado entre gerações, nas sociedades modernas, industriais, pós-industriais e democráticas, a ideia que passou a vigorar é a de um tipo de sociedade na qual as recompensas (renda, salário, prestígio, posição social) são

distribuídas pautadas no desempenho e não nas origens (família, sexo, gênero, raça, etnia, nacionalidade etc.). Ou seja, depende do sujeito e de sua demonstração do que é capaz de fazer.

Este pensamento, que justifica as desigualdades como justas e necessárias, leva a crer que a meritocracia é razoável e até mesmo aceitável: se as recompensas dependem única e exclusivamente da capacidade e empenho do sujeito, é necessário “atrair os indivíduos mais capazes, preparados e dedicados para aquelas funções mais importantes e exigentes para o funcionamento da sociedade” (Resende; Costa; Reis, 2020, p.31).

O primeiro pressuposto neste tipo de pensamento é o de que a distribuição das posições sociais ocorre a partir do mérito e não de filiação hereditária. Isto leva a crença de, desde que “o acesso a estas posições e recompensas esteja aberto a todos e dependa essencialmente das capacidades e do esforço de cada um” (Resende; Costa; Reis; 2020, p.32), não existem grandes problemas e injustiças caso as recompensas sociais sejam distribuídas de forma desigual pela sociedade, desde que os sujeitos mereçam. Daí a noção de meritocracia, mérito, merecimento.

O que se espera de tal sociedade é que haja uma alta mobilidade social, já que todos têm chances para mudar de posição social, dependendo apenas de si mesmas. No entanto, em termos de mobilidade social, o estudo realizado em 2018, pela OCDE - Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico intitulado *a broken social elevator* ou elevador social quebrado (Vaz, 2022, p.62) revelou que no Brasil “são necessárias nove gerações para que os integrantes das famílias mais pobres atinjam a renda média da população brasileira”.

Ainda segundo os dados, enquanto “35% dos filhos de pais que se encontram na quinta parte de rendimento mais baixo permanecem ali e apenas 7% chegam à quinta parte mais alta”, os que nascem com a renda mais elevada a situação é outra: 43% se mantêm nesta faixa e apenas 7% caem para posições inferiores. O elevador está quebrado: para os mais ricos, ele não desce e para os mais pobres, ele não sobe. Quando a roda não gira, tudo e todos permanecem iguais e nos mesmos lugares. E o problema está justamente no lugar em que cada um se encontra.

O segundo pressuposto da meritocracia tem a ver com a educação formal, meio pelo qual “as qualificações que determinariam que posições sociais serão ocupadas por cada um seriam adquiridas, não herdadas” (Resende; Costa; Reis, 2020, p.35).

Isto coloca a educação formal como determinante das recompensas sociais, fato que não ameniza as desigualdades existentes mesmo entre aqueles que atingem os níveis mais altos de escolaridade.

É o caso das pessoas negras, em especial das mulheres negras com curso superior: mesmo que a taxa de desocupação tenda a ser menor entre as formadas, ainda assim, nós corremos maiores riscos de desemprego e precariedade no mercado de trabalho. Como acusam Resende, Costa e Reis (2020, p.36), “o acesso às posições e recompensas sociais não respondem exclusivamente às qualificações demonstradas por cada um, mas há também um elemento de discriminação neste processo”.

Se a educação formal é o instrumento que assegura as qualificações que dirá as posições sociais que o indivíduo ocupará, nas sociedades meritocráticas, a educação para que tais qualificações sejam adquiridas deve estar posta igualmente para todos. Se o critério para a distribuição das recompensas sociais é a escolaridade alcançada pelos indivíduos, todos deveriam ter chances e acessos iguais à educação. Todavia, se, ao contrário disso, o acesso à educação depender “da origem social de cada um (condições socioeconômicas da família, gênero, raça, local de moradia etc.)”, ela “estará apenas mediando a relação entre a origem e o destino de cada um; entre as condições de nascimento e herdadas e a posição que ocupará como se fosse uma correia de transmissão da desigualdade” (Resende; Costa; Reis, 2020, p.38-39).

A educação pode ser um “instrumento de democratização de oportunidades” – um exemplo está na redução da desigualdade racial no acesso ao ensino superior. Mas, pode ser também um “mecanismo pelos qual aqueles que já se encontram em posições privilegiadas transmitam estas vantagens a seus filhos”, enquanto outros permanecem de fora (o acesso de negros ainda é inferior ao dos brancos). É dessa forma que as desigualdades são legitimadas:

os que alcançam boas posições se julgam justos merecedores delas (daí o termo mérito), pois as enxergam como resultado de suas escolhas e de sua dedicação e os que não alcançam boas ocupações ou salários enxergam sua condição como azar ou fracasso individual, não como resultante dos mecanismos de reprodução da desigualdade. Temos assim uma sociedade de “ganhadores” e “perdedores”, na qual o status quo – desigual e injusto – é sempre justificado (Resende; Costa; Reis, 2020, p.40).

Com isso, o verdadeiro problema segue mascarado. E o que não se vê, o que não se entende, não se supera, tampouco se modifica.

Ao justificar as desigualdades por meio de uma *falsa* ideia de merecimento, a ideologia da meritocracia faz com que os privilegiados não considerem seus privilégios como privilégios, mas como recompensa por seus esforços e capacidades. E isto se torna um problema: aquele que acredita que seu privilégio é fruto de merecimento, difunde a ideia de que aqueles que não possuem são responsáveis e merecem as condições nas quais se encontram (Resende; Costa; Reis, 2020). Como o elevador continua quebrado, todos permanecem em seus andares. E uma das formas para se mudar tal situação é por meio do ensino superior. No entanto, se o acesso ao ensino superior não for igualitário, ele se transforma em “um instrumento de manutenção de privilégios e direitos hereditariamente transferidos” (Vaz, 2022, p.71).

E o racismo está no cerne deste problema (manutenção e transferência de privilégios): há nove gerações estávamos em pleno regime escravista, de modo que “ainda vivemos sob a égide de uma meritocracia racializada”. Ainda são poucas as famílias negras que “conseguiram ‘se infiltrar’ pelas fissuras da estrutura racista e ascender socialmente” (Vaz, 2022, p.71). Portanto, a “meritocracia à brasileira” é uma falácia ao converter “o mérito de fórmula igualitária em justificativa para a manutenção das desigualdades” (Sandel, 2020 *apud* Vaz, 2022, p.71), que cresce à medida que se avança nos níveis educacionais.

Conforme explicam Costa, Lima e Reis (2020, p.81), quanto mais se avançar nos anos e níveis de ensino e estes níveis forem valorizados, mais “as condições de desiguais das famílias e as dificuldades e obstáculos para que o acesso à educação seja efetivo vão se revelando e se acentuando em desfavor dos grupos vulneráveis”.

A equidade social é, portanto, móvel, já que quando um determinado nível de ensino é democratizado por meio de lutas sociais e políticas públicas, “a desigualdade se desloca para os níveis seguintes e, tendencialmente, também o valor (em termos de mercado de trabalho) deste nível universalizado se reduz e o prêmio salarial se transfere para os níveis mais avançados (e excludentes)”. A luta por equidade educacional é “um objetivo para uma luta permanente por justiça e igualdade de oportunidades” (Costa; Lima; Reis, 2020, p.81). É disto que se trata o sistema de cotas raciais e as políticas de ações afirmativas.

Vale lembrar que a implementação das cotas raciais no Brasil não se deu sem críticas. Um dos argumentos é de que as cotas poderiam promover uma forma de injustiça ao favorecer indivíduos com base em sua raça ou etnia em detrimento do mérito acadêmico. Outro receio foi a estigmatização dos beneficiários como menos capazes ou “beneficiários de favores”, afetando sua autoestima e percepção social.

Também foi questionado se tais políticas levariam realmente a uma inclusão efetiva e a melhora das condições sociais dos grupos beneficiados, ou se seriam apenas medidas simbólicas. Havia, de certa forma, uma resistência cultural significativa em relação à ideia de discriminação positiva, especialmente em sociedades na qual o racismo é um tema delicado e frequentemente negado.

Apesar das críticas, há um consenso entre os estudiosos e ativistas sobre a necessidade de reconhecer e corrigir as desigualdades históricas enfrentadas por grupos marginalizados, por meio do “resgate de uma dívida social a um segmento da sociedade que, historicamente, vem sendo discriminado” (Pereira. Rodrigues, Guilherme, 2010, p.244). Muitos concordam que as ações afirmativas ajudam a promover uma maior diversidade nas instituições educacionais e no mercado de trabalho, o que enriquece a sociedade, sendo uma política de cotas “uma forma de garantir a inclusão social de segmentos excluídos”.

Enquanto setores conservadores denunciam as cotas raciais como afronta à meritocracia, ignorando as desigualdades estruturais e raciais que as justificam, os movimentos negros e diversos estudiosos apontam que essas políticas são uma forma mínima de reparação histórica e justiça distributiva. Além disso, há diferentes opiniões se as políticas realmente cumprem seu propósito de inclusão, ou se criam outras formas de desigualdade, por não serem elaboradas pensando na população negra.

Vale ressaltar que a meritocracia defende que o acesso a oportunidades, como vagas em universidades, deve basear no mérito individual (desempenho acadêmico). Ao contrário disso, as cotas raciais corrigem desigualdades históricas e sociais que impedem que todos tenham as mesmas condições de competir. Dessa forma, as cotas questionam a ideia de que o sistema atual é meritocrático, promovendo a igualdade racial ao democratizar o acesso a oportunidades negadas às pessoas negras, como o ingresso em instituições de ensino superior e cargos públicos.

Ao assegurar uma parcela de vagas para negros, mulheres, LGBTQIAPN+, indígenas e outros grupos, as políticas de ações afirmativas ajudam a romper com o

ciclo de exclusão e mobilidade social restrita. Além disso, desmascaram a falsa ideia de uma sociedade meritocrática, expondo a necessidade de ações concretas para se superar o racismo estrutural. Ao promover a inclusão de grupos racialmente marginalizados, as cotas raciais desafiam o status quo e contribuem para uma maior diversidade em espaços historicamente ocupados pela branquitude.

Certamente um dos capítulos centrais da nossa tese, ao articular silenciamento, insurgência, memória, luta, reparação e crítica à meritocracia, buscamos mostrar que a questão racial não é periférica, mas central para a produção de conhecimento. Cada tópico revelou, a sua forma, uma faceta da exclusão e da resistência negras, ajudando a compor um quadro que tanto denuncia o epistemicídio quanto anuncia horizontes de emancipação.

Ao tratar do silenciamento das epistemologias negras, evidenciamos que a própria definição de ciência e de religião foi marcada por hierarquias raciais que desqualificam cosmologias africanas, afro-brasileiras e indígenas. Entretanto, ao lado desse silenciamento, emerge a insurgência epistêmica negra, reivindicando voz e questionando os critérios que legitimam o saber, abrindo caminho para novas formas de interpretar a religião.

O resgate da história do negro na educação brasileira serviu para mostrar que o apagamento não é fruto do acaso, mas de um projeto sistemático de marginalização, ao mesmo tempo em que o movimento negro reafirma a centralidade da luta coletiva por acesso, justiça e reconhecimento. Nessa mesma direção, destacamos as políticas de ações afirmativas como respostas concretas ao epistemicídio, enfatizando sua capacidade de pluralizar os sujeitos parte da rede humana da Ciência da Religião.

A crítica às desigualdades e a falácia da meritocracia revelou que discursos de neutralidade servem apenas para perpetuar privilégios e naturalizar exclusões. Sem reconhecer esse mecanismo, corre-se o risco de sermos em nossa prática acadêmica – ensino, pesquisa e extensão – cúmplices do racismo, mesmo dizendo que não.

Este capítulo, portanto, é pilar no desenvolvimento da nossa tese, por mostrar que a ausência de um estudo aprofundado do racismo e das questões étnico-raciais na Ciência da Religião pode comprometer a representatividade negra e a formação integral dos sujeitos na área. Se nos capítulos anteriores abordamos o enegrecimento como tomada de consciência, o corpo negro como alvo de projeções da branquitude e a articulação entre raça, capitalismo e modernidade, neste evidenciamos como a

lógica de exclusão se prolonga no silenciamento epistêmico e como a resistência negra produz alternativas de emancipação.

Assim, nosso principal objetivo com esse capítulo, foi ressaltar a necessidade de deslocarmos o olhar, entendendo que não basta estudar a religião como fenômeno: precisamos, também interrogar quem pode falar sobre ela, quais vozes são ouvidas e quais saberes são reconhecidos. Nesse sentido, afirmamos que o pensamento negro africano e afrodiaspórico não é acessório, mas fundante ao desestabilizar hierarquias, reinscrever memórias e propor uma prática acadêmica e científica mais ética, plural e comprometida com a equidade e justiça social.

Dito isto, caminhamos para o último capítulo, no qual aprofundamos o conceito da necropolítica, a necroteologia e a laicidade, mostrando como o sagrado foi, e ainda é instrumentalizado como dispositivo de dominação, podendo ser reapropriado como espaço de vida, dignidade e esperança.

6. NECROPOLÍTICA, NECROTEOLOGIA E LAICIDADE

Analisando os vínculos entre religião, necropolítica e laicidade no Brasil, neste capítulo argumentamos que o sagrado tem sido instrumentalizado como dispositivo de dominação e exclusão contra os corpos negros e suas espiritualidades. Para isso, dialogamos com Mbembe, Fanon, Agamben, Pieper, Mendes, Camurça, analisando o conceito de necroteologia para elucidar como tradições religiosas cristãs legitimam o extermínio simbólico e material de sujeitos considerados inimigos espirituais, e o de laicidade que, longe de ser neutra e laica, privilegia determinados grupos religiosos em detrimentos de outros.

6.1. A NECROPOLÍTICA COM TECNOLOGIA DE EXCLUSÃO

Em termos gerais, necropolítica é um conceito que se refere ao exercício do poder sobre a vida e a morte. Nela, a soberania se define pela capacidade de decidir quem pode viver e quem deve morrer. Logo, é um exercício de poder manifestado na decisão sobre a vida e a morte dos indivíduos. A soberania reflete a hierarquia de valor entre vidas humanas, sendo que, enquanto sua expressão máxima está no controle da morte, matar ou deixar viver constituem seus limites, seus atributos fundamentais (Mbembe, 2022).

Soberania, neste caso, não se trata de governar a vida, como no biopoder foucaultiano, mas em controlar diretamente a morte. Decidir quem vive e quem morre é o atributo fundamental do soberano que coloca a soberania acima das próprias leis e da humanidade. Essa decisão, baseada em categorias políticas, sociais, econômicas e/ou raciais, cria uma hierarquia de valor entre as vidas humanas, estipulando quem vale mais e quem vale menos.

Relacionando esse poder ao estado de exceção, situação na qual as normas jurídicas são suspensas para garantir o controle soberano, Mbembe (2022) explica que, nestas circunstâncias, a vida de certos grupos e pessoas é reduzida a uma existência sem direitos, exposta à morte como um ato político legítimo. É o que ocorre nos regimes de ocupação, na militarização de territórios, nas guerras coloniais e na exclusão racial.

Quem nos dá um bom exemplo de como esse estado de exceção opera é Fanon no livro *Os Condenados da Terra* (2022), que apresenta a colonização como um regime intrinsecamente violento, que não oprime e desumaniza os colonizados, privando-os de seus direitos, da condição de sujeitos políticos e até mesmo da própria vida. Nesse contexto, os *condenados da terra* são colocados para fora da ordem jurídica e vivem sob o regime de exceção permanente que legitima sua eliminação física e simbólica.

O mundo colonial, descrito por Fanon (2022), é um espaço cindido no qual a população colonizada vive segregada em zonas de exclusão espacial e política. A sociedade colonial não se organiza seguindo uma lógica de complementaridade, mas de exclusão absoluta. Tanto que existem dois mundos: o dos colonos, que vivem em cidades estruturadas e seguras, e o dos colonizados, relegados a espaços de miséria e violência. “O que divide o mundo é antes de mais nada o fato de pertencer a tal espécie, a tal raça” (Fanon, 2022, p.36).

Quando Fanon (2022, p.34) diz que “O mundo colonizado é um mundo dividido em dois. A linha divisória, a fronteira, é indicada pelos quartéis e delegacias de polícia. [...] o intermediário do poder usa uma linguagem de pura violência”, ele evidencia como o colonizado vive em uma situação permanente de estado de sítio, na qual a ordem jurídica que protege os colonos não se aplica a ele. A única lei que rege sua existência é a violência do colono, manifestada na presença constante do exército e da polícia como formas de contenção e opressão. “Nas regiões coloniais, [...], o policial e o soldado, por sua presença imediata, suas intervenções diretas e frequentes, mantêm contato com o colonizado e o aconselham, [...], a ficar quieto” (Fanon, 2022, p.34).

Privados de direitos, os colonizados se tornam alvos legítimos da violência colonial, sem que isso seja considerado um crime no sistema jurídico do colono: é o que mantém o sistema colonial funcionando. Fanon (2022) argumenta que a estrutura colonial é baseada na negação da humanidade do colonizado, tratado como inimigo natural e objeto a ser explorado. O colonialismo não apenas priva o colonizado de direitos, como o transforma numa “não-pessoa”, um ser cuja vida pode ser eliminada sem consequências. A ordem colonial não precisa de justificativas morais ou jurídicas para exercer sua violência: “O nativo é declarado impermeável à ética: ausência de

valores, mas também negação de valores. Ele é, ousemos confessá-lo, o inimigo dos valores” (Fanon, 2022, p.38).

Essa ideia se aproxima do conceito de *homo sacer* do filósofo italiano Giorgio Agamben, citado por Mbembe (2021). No direito romano arcaico, *homo sacer* (homem sacro) era um indivíduo excluído da proteção legal, sendo “aquele que tendo cometido um crime não poderia ser sacrificado segundo os ritos da punição e, no caso de ser morto, o seu executante não seria punido” (Martins, 2004, p.2).

Sua vida era considerada “sagrada” em um sentido ambíguo: ao mesmo tempo que qualquer um podia matá-lo sem ser punido por homicídio (matabilidade), o *homo sacer* não podia ser oferecido em sacrifício aos deuses (insacrificabilidade). Essa figura paradoxal, “porque cometeu um crime além de qualquer punição, é indesejado pelos deuses e pelos homens, está fora da ‘jurisdição’ de ambos, é ‘insacrificável’, mas ‘matável’” (Martins, 2004, p.2), revela a fragilidade da vida humana quando despojada de direitos e proteção, exposta à violência arbitrária.

Agamben utiliza o conceito de *homo sacer* para analisar como o poder soberano age nas sociedades contemporâneas, especialmente em relação a grupos marginalizados e excluídos da sociedade, como refugiados, prisioneiros em campos de concentração, os “homens nus” da contemporaneidade. O autor argumenta que, diferentemente da vida sacra – vida que se encontra fora da lei, exposta à violência e à morte, mas, ao mesmo tempo, sagrada, intocável –, na vida nua – vida biológica despojada de seus direitos e de sua dimensão política, isto é, uma vida reduzida à sua mera existência biológica, sem significado e valor social –, o sujeito está compelido a viver em estado de exceção, se tornando objeto de controle e de gestão por parte do poder soberano, que decide sobre a inclusão ou exclusão dos indivíduos na comunidade política.

Em determinadas situações e contextos, o Estado e outras instituições exercem o poder de vida e morte sobre os “homens nus”, expulsando-os da esfera do direito e tornando-os alvos de violência e extermínio. É nesse sentido que o conceito de *homo sacer* se aproxima do estado de exceção, quando o poder soberano suspende as leis e assume o controle total sobre a vida e a morte dos cidadãos. É o caso dos campos de refugiados, as prisões, os hospitais psiquiátricos, lugares onde a vida fica reduzida a sua dimensão biológica e despojada de seus direitos. O mundo colonial também era assim. O colonizado não tinha acesso à cidadania ou a qualquer proteção legal; ele

existia num estado de exceção contínuo, sendo sua vida governada somente pelo arbítrio do colono. Faces da mesma moeda, a vida sacra e a vida nua estão relacionadas à lógica da biopolítica proposta por Foucault.

Agamben utiliza o conceito de biopolítica de Foucault para analisar como o poder moderno se exerce sobre a vida dos indivíduos, controlando seus corpos e populações. A biopolítica se manifesta em políticas públicas de saúde, educação, segurança e outras áreas que visam regular a vida dos cidadãos em nome do bem-estar social. No entanto, a biopolítica também pode ser utilizada para excluir e eliminar grupos considerados indesejáveis, como no *homo sacer*. Enquanto a vida nua é a matéria-prima sobre a qual o poder biopolítica atua, a vida sacra é como esse poder se manifesta.

Como explica Martins (2004, p.3) em diálogo com Agamben, “o soberano é aquele que tem o poder de legislar sobre o caos, bem como de decidir sobre a normalidade (ou não) da vida em sociedade (vida politizada), é o soberano que decide quem está dentro ou fora do próprio ordenamento jurídico”. Segundo a autora, disto resulta uma “transformação da totalidade da vida em objeto de gerenciamento pelo Estado (‘estatização do biológico’)”.

É este poder soberano que, segundo Martins (2004), permite a confusão entre “elementos como violência e direito, natureza e cultura, justo e injusto, sentimento de pertencimento ou não à determinada comunidade etc., de modo que a vida o indivíduo se torna também um elemento na relação de poder (a biopolítica)”.

No contexto do neoliberalismo, o estado de exceção se tornou uma forma política predominante, deixando de ser apenas uma resposta a crises específicas e se tornando um estado contínuo e normalizado que permite a implementação de medidas excepcionais, frequentemente à custa de direitos civis e sociais. Sob essa lógica, o poder de matar e de reprimir é justificado em nome da segurança e da ordem pública. Assentada na criação de um “inimigo” que é constantemente produzido e reproduzido pela política, essa condição legitima ações repressivas e violentas contra determinados grupos sociais (Almeida, 2021a).

A discussão sobre o estado de exceção promovida por Almeida (2021a) é uma crítica de como as políticas de austeridade e o encurtamento das redes de proteção social, vistas no capítulo três, características do neoliberalismo, alimentam o estado de exceção e perpetuam um ciclo de desamparo, especialmente entre os mais

vulneráveis, como negros e pobres. Portanto, sua crítica está na maneira como a política contemporânea lida com a desigualdade e a violência estatal. Tanto que aponta a necessidade de repensarmos a defesa dos direitos num contexto no qual a normalização da exceção se tornou uma prática comum.

Para Mbembe (2022), as formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder da morte são mais complexas do que a noção de biopoder de Foucault pode explicar. Tanto que incluiu a morte como um elemento central na dinâmica do poder. Enquanto o biopoder busca preservar a vida, a necropolítica descreve a soberania como o direito de decidir sobre a morte, seja por meio da guerra, genocídio, racismo ou outras formas de violência extrema.

É neste ponto que a figura do *homo sacer* e o conceito de necropolítica se conectam: ambos, cada qual a sua forma, revelam a desvalorização da vida humana em contextos de poder: enquanto o *homo sacer* representa um caso de limite de exclusão e vulnerabilidade, a necropolítica descreve a lógica de extermínio que se aplica a grupos específicos.

Neste sentido, a necropolítica se apropria da lógica do *homo sacer* ao definir quais vidas são consideradas dignas de proteção (sagradas) e quais são descartáveis. É essa a lógica que está por trás de mecanismos como a violência policial, a discriminação, a exclusão social e a falta de acesso a serviços básicos, por exemplo. Também ajuda a entender a violência colonial descrita por Fanon (2020).

O conceito de necropolítica pode ser aplicado ao colonialismo. No mundo colonial, a vida do colonizado era exposta à morte como um ato político legítimo. A segregação territorial, a repressão militar, as execuções sumárias e o desprezo sistemático pela vida dos colonizados evidenciam a centralidade da morte como mecanismo de controle. Nos campos de morte (o mundo colonial era um), “o estado de exceção deixa de ser uma suspensão temporal do estado de direito”, adquirindo, na perspectiva de Agamben, “um arranjo espacial permanente, que se mantém continuamente fora do estado normal da lei” (Mbembe, 2022, p.8).

Fanon (2020) antecipou a ideia de necropolítica ao descrever a violência estrutural do colonialismo e sua lógica de extermínio como um mecanismo não apenas de exploração, mas de destruição sistemática dos sujeitos colonizados. Como aponta Sartre: “a violência colonial não visa apenas a garantir o respeito desses homens subjugados, procura também desumanizá-los” (Fanon, 2022, p.340).

Mbembe expandiu essa reflexão ao afirmar que o colonialismo moderno, face noturna da democracia, não apenas exclui certos grupos da proteção legal, como os coloca numa condição na qual sua morte se torna indiferente para o sistema. Logo, a lógica do colonialismo não é apenas de dominação, mas de extermínio e descarte.

Ao afetar a capacidade do Estado em implementar políticas sociais e de proteção com restrições de gastos sociais, a contrarreforma neoliberal no Brasil ajudou a produzir uma parcela da população como vida descartável. Ao mesmo tempo, ao selecionar como seu alvo principal o corpo negro, a violência policial, enquanto política de Estado, materializou a necropolítica: uma estratégia que fez da morte um instrumento de poder e controle.

Enquanto o biopoder ou biopolítica tem a ver com práticas e estratégias de poder que regulam e gerem a vida por meio de criação de políticas públicas que afetam a saúde, educação, segurança, trabalho e outros aspectos da vida cotidiana, a necropolítica, apesar de ser extensão do biopoder, foca na gestão da morte, mostrando como determinadas pessoas estão expostas à morte ou à violência sistemática em contextos de exceção e de crise (Mbembe, 2022).

No Brasil, observa-se que a soberania oscila entre os dois polos, com a necropolítica ganhando força em determinados contextos. É o caso, como visto, da violência policial. A alta taxa de homicídios de jovens negros nas favelas e comunidades periféricas indica uma política de segurança pública que, em vez de proteger a vida, a ameaça. A letalidade policial em áreas habitadas por populações negras e pobres reflete uma política de morte direcionada a grupos específicos.

Almeida (2021) cita a dissertação “*UPP – a redução da favela a três letras: uma análise da política de segurança pública do Estado do Rio de Janeiro*” (2014) de Marielle Franco (1979-2018), mulher, negra, socióloga, ativista e política brasileira, brutalmente assassinada em março de 2018, como uma importante análise crítica das políticas de segurança implementadas nas favelas do Rio de Janeiro.

Ao analisar a complexa relação entre a pacificação e a mercantilização dos espaços urbanos, Franco (2014) sugeriu que essa suposta pacificação seria processos de gentrificação nas favelas, particularmente nas áreas mais valorizadas da cidade. Um de seus apontamentos foi justamente a falta de preocupação das abordagens de segurança pública com a construção de direitos e a promoção de uma verdadeira inclusão social. Para a autora, o foco estava tão somente na repressão e

controle dos moradores das favelas, especialmente os negros e pobres. A pacificação, que deveria ser uma política de inclusão, muitas vezes resultou numa verdadeira política de extermínio e exclusão social²⁷.

Outro exemplo emblemático da necropolítica do Estado brasileiro foi, sem dúvidas, a gestão da pandemia de COVID-19 sob o comando do ex-presidente Jair Bolsonaro. O racismo estrutural e as desigualdades sociais agravaram os impactos da pandemia na população negra. O acesso desigual a serviços de saúde, resultado de um longo histórico de discriminação e políticas excludentes, se traduziu em barreiras significativas na obtenção de cuidados de qualidade.

A pandemia escancarou falhas nos sistemas políticos e sociais, expondo desigualdades e precariedades estruturais. Como apontado por Ferrari, Januzzi e Guerra (2020), apesar do avanço científico, a ausência de políticas eficazes e a priorização do discurso capitalista evidenciaram uma gestão fragmentada e necropolítica, com práticas de exceção promovidas pelo Estado brasileiro ao subjugar, massacrar e sacrificar parte da população.

O governo brasileiro, ao minimizar a gravidade da pandemia e priorizar a economia, adotou uma postura necropolítica. Os governantes, ao minimizarem os efeitos letais do vírus para evitar a desaceleração econômica, evidenciaram que a vida humana não era a principal preocupação. Como denunciaram Ferrari, Januzzi e Guerra (2020), o governo colocou em risco a saúde e a vida de milhões de pessoas.

O ex-presidente, Jair Bolsonaro, em meio a uma das maiores crises sanitárias de todos os tempos, defendeu a retomada das atividades normais de trabalho. Tratando o contágio da maioria da população como algo inevitável, Bolsonaro argumentou que a paralisação do comércio e da circulação de pessoas causaria um grande impacto na economia, levando a uma onda de desemprego e falta de sustento

²⁷ A situação é tão alarmante que, em novembro de 2024, o Supremo Tribunal Federal (STF) iniciou o julgamento da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 635 (ADPF 635), conhecida como “ADPF das Favelas”, visando implementar medidas estruturais para reduzir a violência nas favelas do Rio de Janeiro, combater políticas de segurança pública baseadas no racismo e na violência contra comunidades negras e faveladas. Entre os pedidos estão a redução da letalidade policial; medidas de transparência e controle, com o uso de câmeras e equipamentos de GPS nas viaturas e fardas dos agentes; e, perante a impunidade dos crimes contra a população negra e pobre, a responsabilização e a investigação nos casos de mortes e outras violações quando as vítimas forem crianças e adolescentes (Conectas Direitos Humanos, 2024) Site: Conectas Direitos Humanos. Disponível em: <https://www.conectas.org/noticias/adpf-das-favelas-entenda-em-5-pontos-a-acao-no-stf-para-reduzir-a-letalidade-policial-no-rio-de-janeiro/> Acesso em: 24 jan.2025.

para trabalhadores informais (CNN Brasil, 2020)²⁸. Ou seja, num contexto de exceção e crise como o da pandemia, o discurso capitalista anula a centralidade da vida, reforçando a necropolítica ao decidir quem deveria viver e quem poderia ser deixado para morrer.

A pandemia da Covid-19 levou à precarização das condições de trabalho da população negra. Muitos foram afetados por medidas como redução de jornada e salários, e demissões; outros forçados a migrarem para o setor informal em busca de renda, expostos a condições de trabalho ainda mais precárias e sem proteção social.

Mais pessoas passaram a trabalhar sem carteira assinada e proteção social, em especial as pessoas negras, agravando ainda mais a situação de vulnerabilidade social e econômica que já se encontravam (Santos et al., 2020). Historicamente concentrada em empregos informais e com menor remuneração, a população negra se vulnerabilizou diante dos impactos da crise. Menos acesso à educação e à capacitação profissional, resultou na dificuldade para se recolocar no mercado de trabalho formal.

Destacando a relação entre necropolítica e capitalismo, Ferrari, Januzzi e Guerra (2020) mostraram como a busca incessante por lucro e produtividade, por vezes, supera a dignidade humana e a equidade social. O capitalismo estrutura a necropolítica ao instrumentalizar a existência humana, legitimar desigualdades e estabelecer hierarquias de vida com base no capital.

As desigualdades sociais foram exacerbadas durante a pandemia: falta de saneamento básico, moradias superlotadas e exclusão das periferias das políticas públicas, aumentaram a vulnerabilidade dos mais pobres, que se tornaram alvos de um sistema regido por políticas públicas fragmentadas e negligentes. Como se vê, essa lógica de morte perpetua um sistema no qual nem todas as vidas importam, e nem todas importam igualmente, como evidenciado na pandemia e ainda observado atualmente.

Para finalizar, acrescentamos que a base da relação entre necropolítica e neoliberalismo está na análise do modo como a soberania e o exercício do poder se

²⁸ Site: CNN Brasil. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/politica/se-dependesse-de-mim-muito-mais-coisas-estariam-funcionando-diz-bolsonaro/?form=MG0AV3>; <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/o-grande-debate-o-povo-tem-que-voltar-a-trabalhar/?form=MG0AV3>; <https://www.cnnbrasil.com.br/politica/bolsonaro-cogita-decreto-para-que-todas-as-profissoes-voltem-ao-trabalho/?form=MG0AV3>. Acesso em: 28 jan.2025.

transformam sob a lógica neoliberal, conforme discutido por Mbembe e analisado por Almeida (2021b). Como vimos, a necropolítica se refere a um exercício de poder que controla a vida e produz sistematicamente a morte. Que, apesar de não se limitar ao colonialismo e *apartheid*, encontra neles os “modelos de administração e tecnologias de gestão cujo funcionamento se caracteriza pela produção sistemática da morte” (Almeida, 2021b, p.1). Esse poder, manifestado como práticas de violência, discriminação e exclusão, afeta desproporcionalmente as minorias e populações marginalizadas.

No âmbito do neoliberalismo, ocorre uma adaptação das práticas de governança que se caracterizam pelo foco na vida e na gestão das mortes que podem ser toleradas ou produzidas para a manutenção da ordem social e econômica, como aconteceu na pandemia da COVID-19, mesmo levando a exclusão e a morte de populações consideradas descartáveis. É assim que a necropolítica se entrelaça ao neoliberalismo, isto é, onde as práticas de governo são baseadas em preconceitos raciais e classistas que legitimam a violência estatal e a exclusão social.

Em muitos casos, a necropolítica se manifesta por políticas públicas que negligenciam as necessidades de populações marginalizadas, como a falta de investimentos em saneamento básico, a violência policial contra jovens negros, a discriminação no mercado de trabalho, a exclusão social, a precarização do sistema de saúde pública, só para citar alguns.

A necropolítica pode ser vista como uma resposta crítica às formas como o neoliberalismo e suas políticas de austeridade e controle social afetam a forma de viver e morrer de certos grupos. Assim, ao destacar a continuidade e a adaptação de lógicas de exclusão e violência que superam contextos históricos específicos, a necropolítica revela como o racismo estrutural e capitalismo se interligam para perpetuar desigualdades e injustiças.

6.2. NECROPOLÍTICA, EXCLUSÃO E SOBERANIA SEGUNDO MBEMBE

Um ponto importante a ser destacado é como Mbembe (2022) entende a democracia. Para o autor, tal como concebida pela modernidade, a democracia é marcada por uma leitura normativa associada à razão, autonomia e criação de normas gerais por uma coletividade de homens e mulheres livres e iguais. Enquanto a

democracia se estrutura como um projeto de autonomia onde o sujeito é visto como um ser capaz de autoconhecimento, autorrepresentação e autolimitação, sendo a razão a base da sua soberania e liberdade, a política é, nesse modelo, um espaço de comunicação, reconhecimento e acordo, que se diferencia da guerra.

Mbembe (2022) critica essa visão normativa. Argumenta que a modernidade não se resume a uma narrativa de emancipação, pois a modernidade democrática também gerou formas de soberania baseadas na destruição e instrumentalização da vida humana, a exemplo do colonialismo e do racismo estrutural. Ao contradizer os ideais de igualdade e de liberdade, essas práticas mostraram que o projeto democrático moderno se fundou em exclusões sistemáticas: o escravo, o colonizado, o *outro* racializado.

Em *Políticas da Inimizade* (2020), Mbembe propôs uma visão crítica da democracia moderna, argumentando que ela é dupla, isto é, carrega uma face noturna. A democracia não pode ser plenamente compreendida sem considerar seu vínculo histórico com o sistema colonial e escravagista. Cria da democracia, o mundo colonial sempre foi o seu duplo, a sua face noturna, de modo que não existe democracia sem sua colônia. Ambas se carregam. Este duplo sombrio – liberdade e direitos de um lado, violência, exclusão e dominação do outro –, revela a coexistência de uma estrutura democrática e uma estrutura colonial.

A violência, a discriminação racial e a exclusão tem sido os elementos constitutivos da democracia que, longe de ser um sistema de participação e direitos, se baseou historicamente na separação entre aqueles pertencentes *a comunidade dos semelhantes* e aqueles que são excluídos ou reduzidos à condição de inimigos e mercadorias. É o que acontecia na democracia escravista dos Estados Unidos: o objetivo não era só manter os escravos isolados, mas se livrar deles, fazendo-os “abandonar voluntariamente o país ou, se necessário, deportá-los em massa. [...] Pois, o escravo não é um sujeito de direito, mas uma mercadoria como qualquer outra” (Mbembe, 2020, p.39).

Portanto, a democracia não é apenas um sistema de governo, mas um regime de poder que funcionou junto ao colonialismo e a escravidão, legitimando a ocupação violenta e a subjugação de povos. Outra característica fundamental da democracia é que sua ordem pode assegurar liberdade para uns e impor violência e subjugação a outros. No início, as sociedades democráticas eram vistas como sociedades

pacificadas, na qual o Estado monopoliza a força e os indivíduos internalizam restrições morais e jurídicas. A violência física foi substituída pelo autocontrole e pela civilidade: “a violência dos corpos teria sido substituída pela força das formas. [...] Ao impor uma distância entre os indivíduos, as formas e os rituais contribuíram para uma civilização dos costumes pelos costumes” (Mbembe, 2020, p.36).

O problema é que as democracias contemporâneas toleram e até incorporam formas de violência institucionalizadas (forças voluntárias, milícias e grupos paramilitares) que exercem brutalidade em nome do Estado. Ou seja, “desde a sua origem, as democracias modernas sempre deram mostras de tolerância em relação a certa violência política, inclusive ilegal” (Mbembe, 2020, p.37).

Dessa forma, a democracia não elimina a violência, mas a desloca e a regula, ao passo que permite que certos corpos sejam mais expostos à repressão do que outros. A aparente benevolência democrática, neste caso, é inseparável de seus aspectos mais sombrios (Mbembe, 2020; 2022).

A democracia contemporânea enfrenta uma crise marcada pelo medo generalizado e a instrumentalização do terror como forma de governo. Em um cenário global de insegurança, a luta política se torna uma disputa para ver quem adota as medidas mais repressivas contra supostos inimigos. Segundo Mbembe (2020, p.59), “em operações especiais conduzidas por forças armadas constituídas, não se hesita em abater supostos inimigos friamente, à queima-roupa, sem nenhuma advertência, sem escapatória e sem riscos de reação”.

Essa dinâmica, que transforma o medo num princípio organizador da vida política, normaliza execuções extrajudiciais e políticas de extermínio em nome de segurança. Nem sequer perguntam, antes, o que as pessoas executadas dizem ou fazem: “basta que ali estejam, armados ou desarmados, muçulmanos ou ímpios, locais ou não, na hora errada e no lugar errado?”.

Antes de prosseguir, ressaltamos que Mbembe não descarta os ideais de igualdade e liberdade que fundamentam a democracia moderna. O que ele critica é a maneira como esses ideais são limitados e contraditos por práticas de exclusão e violência. A história da democracia é marcada por uma tensão constante entre a promessa de inclusão e a realidade da exclusão. Em certa medida, as sociedades democráticas sempre conviveram com sistemas que negavam os próprios valores que afirmavam.

O que queremos evidenciar é que a soberania e a política não podem ser compreendidas apenas pela lente da razão e da autonomia. Pois, se “a razão é a verdade do sujeito, e a política é o exercício da razão na esfera pública” (Mbembe, 2022, p.10), o que acontece se essa verdade for pautada em valores antidemocráticos? Teremos uma política marcada por autoritarismos, desigualdades, intolerâncias, exclusões, desrespeito ao Estado de Direito e Direitos Humanos e impunidades de toda sorte. A história já revelou o que ocorre quando governos contradizem e ameaçam os princípios fundamentais da democracia, especialmente no Brasil.

A realidade política envolve relações de poder marcadas pela exclusão, desumanização e violência. Logo, a política contemporânea se caracteriza por formas de controle e dominação, desafiando a ideia de uma democracia plena e igualitária. Não é à toa que Mbembe (2022, p.12) diz que a política é “a morte que vive uma vida humana”. Dinâmica que envolve a gestão da vida e da morte numa sociedade, a política não se limita a governar ou administrar, mas abrange implicações da vida e da morte nas relações sociais e de poder.

Em resumo, a política, nos termos apresentados por Mbembe (2022), é uma expressão do exercício de soberania na qual a capacidade de decidir quem vive e quem morre é central na compreensão do poder e da organização social. Sendo assim, ela pode ser vista como um campo onde a vida é regulada e, em alguns casos, sacrificada, refletindo uma relação intrínseca entre a vida e a morte. É justamente dessa relação entre soberania e política, na qual a capacidade de decidir sobre a vida e a morte se torna uma ferramenta de controle social, que emerge a necropolítica.

Ao se entrelaçar com as estruturas de poder existentes, a necropolítica mostra que a liberdade e a autonomia, defendida pela ideia de democracia, não são garantidas para todos os indivíduos, principalmente os marginalizados ou “outros”. Enquanto a concepção de democracia da modernidade captura uma visão normativa que enfatiza a razão, a autonomia e a criação de normas por uma coletividade de indivíduos livres e iguais que idealiza a política como um projeto racional e universal, a democracia contemporânea segue outra direção.

A democracia que se consolidou sobre práticas de exclusão (escravidão, colonialismo, racismo estrutural), se caracteriza, na atualidade, por políticas da inimizade na qual o inimigo é “um inimigo intrínseco, um *inimigo por natureza*” que,

como argumenta Mbembe (2020, p.50), será castigado. Não importa se ele porta arma ou não, será abatido. Não para que a justiça seja restaurada, ou para que bens sejam recuperados, ou para se conquistar algo. O “homem nu” será criminalizado não para que um direito seja executado: é para que ele, o “homem nu”, seja executado.

Diante disso, é necessário aprofundarmos a análise sobre os mecanismos que historicamente sustentaram a exclusão e a eliminação dos considerados “inimigos internos” nas democracias ocidentais. Entre esses mecanismos, a religião ocupou um papel estratégico, funcionando como tecnologia de legitimação da violência e da subjugação.

Longe de ser uma esfera simbólica ou espiritual, a fé cristã, especialmente em suas expressões associadas ao poder colonial, serviu como matriz teológica e moral para justificar regimes de dominação, tais como a escravidão, a colonização e o apartheid. Sendo assim, avançamos nessa discussão a fim de examinar como a religião foi mobilizada como justificativa para projetos de extermínio e de desumanização, em particular no contexto da colonização europeia e das estruturas de poder que dela derivaram.

6.3. A RELIGIÃO COMO DISPOSITIVO DE DOMINAÇÃO E EXCLUSÃO

Desde os primórdios da colonização, no final do século XV e início do XVI, a Igreja Católica legitimou a escravidão. Um dos recursos utilizados foi a ideia da *maldição divina*, associada a três aspectos distintos que, segundo Bilheiro (2008, p.97), indicam “a mesma noção de inevitabilidade, legitimidade e retidão do regime escravocrata”:

- 1) Pecado de Adão e Eva, fazendo com que os homens carregassem, desde o começo, a maldição divina;
- 2) Africanos como descendentes de Caim: escravidão como penitência a ser praticada pelos descendentes do primeiro homicida da história;
- 3) Africanos como descendentes de Cam: “pai de Canaã”, Cam foi amaldiçoado por ver a nudez de seu pai Noé e condenado, pelo próprio Deus, a ser “servo dos servos” dos seus irmãos, segundo Gênesis 9:20-29.

Bilheiro (2008, p.97-98) ressalta que, se no primeiro aspecto, a relação do escravismo e castigo divino é mais ampla, nos dois últimos a maldição divina está

diretamente relacionada “à questão do negro, e têm suas fundamentações históricas no processo de construção da premissa da ligação direta entre o povo europeu e o cristianismo”.

Outro recurso utilizado foi a ideia de uma sociedade hierárquica no qual cada grupo social desempenhava um papel natural. A escravidão foi considerada um elemento necessário à ordem social, sendo os africanos escravizados vistos como “talhados pelo criador” para o trabalho forçado (Oliveira, 2007).

Uma das principais bases para a legitimação da escravidão africana foi a *Bula Dum Diversas*, de 1452. Nela, o Papa Nicolau V autorizava o rei de Portugal a conquistar, subjugar e escravizar “sarracenos, pagãos e outros inimigos de Cristo” (Pereira, 2020, p.19). Ao estabelecer uma diferenciação hierárquica entre cristãos e não cristãos, o documento justificava a exploração dos povos africanos e indígenas sob o argumento da conversão religiosa.

Os líderes religiosos utilizaram versículos bíblicos de forma seletiva para justificar a escravidão, alegando que a prática poderia ter um efeito de salvação. Assim, explica Ramos (2021, p.64), “os escravos eram induzidos a acreditar que a vida de sofrimentos, torturas, castigos e tantas outras humilhações era a sua melhor alternativa; assim sendo, deveriam ser eternamente gratos ao catolicismo e ao seu dono, que permitiam a eles tal ‘glória’”. Ao naturalizar a violência, esse discurso se estruturava como uma ferramenta necropolítica que justificava a exploração e morte dos escravizados, transformando essas “vidas nuas” em corpos descartáveis no interior do sistema escravista-colonial.

A Igreja sustentava a ideia de que a escravidão tinha um efeito salvador para os africanos que, ao serem batizados no cristianismo, mesmo coagidos, garantiriam sua salvação eterna. Essa narrativa apresentava a escravidão como um ato de caridade e evangelização. A violência da escravidão se justificava de forma ética e religiosa, já que “representava o ‘meio necessário’ para o alcance do objetivo desejado” (Pereira, 2020, p.19-20).

A imposição religiosa, no entanto, não impedia que os africanos continuassem sendo considerados inferiores. Sua incorporação ao cristianismo nunca significou igualdade. Muito pelo contrário: o batismo era um mecanismo de controle ideológico que reforçava a submissão e justificava a exploração contínua.

A relação entre Igreja e Estado português foi crucial na sustentação do regime escravista no Brasil. Isto porque “a Igreja apoiava o Império nas lutas armadas e nas conquistas de bens materiais”; em contrapartida, Portugal “concedia à Igreja condições para que ela também fosse capaz de influenciar politicamente nos caminhos do empreendimento colonial” (Santos, 2007 *apud* Andrade; Pereira, 2020, p.395). O acordo consolidava a participação ativa da Igreja na manutenção da estrutura escravocrata.

Segundo Andrade e Pereira (2020, p.395), esse acordo conhecido como Padroado, “[...] além de uma estratégia de apropriação do Estado português sobre o poder místico da Igreja, foi, de fato, um modo de acordo entre ambas” que impedia qualquer tipo de questionamento, já que “todo o poder da realeza emanava de Deus”. A aliança entre Igreja e Estado transformou a religião num dispositivo de domínio necropolítico no qual a morte e a exploração dos sujeitos escravizados eram justificadas não apenas como necessidade econômica, mas como parte do plano divino.

No final do século XIX, início do XX, a religião também foi utilizada, só que dessa vez, como um instrumento de controle social na dominação de África. A colonização europeia do continente africano, formalizada pela Conferência de Berlim (1884-1885), instituiu um modelo de dominação que desconsiderava a autonomia e a identidade dos povos africanos. Territórios foram arbitrariamente divididos entre potências europeias e a população reduzida a uma força de trabalho explorável. *Vidas dispensáveis*, como eram considerados, os africanos existiam apenas para servir aos interesses das potências coloniais.

Desde a expansão colonial europeia, a religião foi utilizada para legitimar a violência e a exploração dos povos africanos. A missão civilizatória cristã foi um dos principais discursos que sustentaram a colonização, apresentando os africanos como *selvagens* que precisavam ser convertidos ao cristianismo para se tornarem *humanos*. Dessa forma, a desumanização religiosa tornou-se um passo fundamental para a sua eliminação física e cultural na lógica necropolítica.

Os colonizadores europeus viam na religião um poderoso instrumento de controle social e cultural. A introdução do cristianismo e, em algumas regiões, do islã, foi promovida como uma alternativa às tradições espirituais africanas no intuito de apagar os valores e as práticas ancestrais. Missionários cristãos, oriundos de culturas

eurocêntricas, atacavam abertamente as crenças africanas, consideradas supersticiosas e primitivas. Essa postura, além de deslegitimar as práticas religiosas locais, também reforçava a ideia de superioridade cultural europeia.

Como visto anteriormente, a necropolítica se expressa tanto pela morte física como pela destruição das formas de existência e organização social dos povos colonizados. Na dominação de África, a religião foi usada para eliminar e desvalorizar as crenças tradicionais africanas, impondo um modelo europeu de espiritualidade que reforçava a hierarquia racial e colonial. As igrejas cristãs colaboraram com a dominação colonial, servindo como instrumentos para manter a submissão dos povos africanos. A promessa da salvação eterna foi utilizada para justificar o sofrimento imposto pelo colonialismo, impedindo, dessa forma, resistências mais efetivas.

As religiões tradicionais africanas, enraizadas nas estruturas sociais e espirituais das comunidades, eram um dos principais alvos dos colonizadores. Importantes na organização social, cultural e espiritual, elas eram responsáveis por conectar as comunidades via rituais, celebrações e crenças compartilhadas. Para enfraquecer as bases de coesão social, líderes espirituais africanos, como sacerdotes e curandeiros, eram atacados pelos missionários cristãos a fim de deslegitimar sua autoridade. Ao fazer isso, eles facilitavam a substituição das estruturas de poder locais por normas e valores coloniais.

Conforme explicam Rocha e Barbosa (2021, p.406),

como a cultura africana estava intimamente ligada à religião, é fácil perceber que a política colonial europeia podia chocar-se violentamente com princípios da religião tradicional, que constituíam as próprias bases da sociedade africana – que incluíam a crença em espíritos, forças supernaturais, deuses e cultos, magia e feitiçaria, sacrifícios, rituais, tabus, reverência aos ancestrais, cerimônias e ritos de passagem, tais como de iniciação, fúnebres e de sepultamento. Era justamente contra esses princípios e práticas que os missionários cristãos pregavam e atacavam veementemente.

A fragmentação social foi consequência direta da imposição religiosa. A conversão ao cristianismo dividia as comunidades, criando tensões entre os que aderiam à nova fé e os que resistiam e mantinham suas tradições ancestrais. Essa fragmentação dificultava a resistência organizada contra a dominação colonial, permitindo aos colonizadores explorarem as divisões internas para consolidar seu

controle. Além disso, a alienação cultural gerada pela conversão minava a identidade coletiva, transformada numa identidade moldada pelos valores europeus.

Na tentativa de transformar a cultura africana em nome do progresso, a intervenção missionária enfraquecia a autoridade de líderes tradicionais. Os missionários enfatizavam uma visão de mundo cristã que, em muitos casos, excluía e negava a validade das crenças africanas. Isso gerou um espaço de resistência cultural e religiosa, pois muitos africanos se apegaram às suas tradições como uma forma de afirmarem sua identidade.

Por outro lado, “recorrendo à palavra (evangelização direta), à escola e ao trabalho médico” (Rocha; Barbosa, 2021, p.409), as missões converteram um número significativo de africanos ao cristianismo, que passaram a evangelizar entre si, levando ao surgimento de muitas comunidades cristãs. Muitos africanos que aceitaram a nova fé equilibravam sincreticamente as tradições religiosas próprias e as novas doutrinas.

Conforme Rocha e Barbosa (2021, p.407), “aqueles que se haviam convertido ao cristianismo, e cujas crenças e atitudes estavam, portanto, fortemente influenciadas pela nova doutrina, exprimiam sua resistência integrando sincreticamente algumas das crenças tradicionais a sua nova fé”. Simultaneamente o islã, que já tinha presença significativa em várias partes do continente africano antes da colonização, também se expandiu nesse período devido à instabilidade que as potências coloniais causavam. O Islã adaptou-se e se misturou com as tradições locais, mitigando alguns dos impactos destrutivos do colonialismo.

Diferentemente dos cristãos que, convictos de serem os donos da única verdade, condenavam tudo o que consideravam pagão, os muçulmanos ofereciam uma alternativa cultura que não implicava a mesma ruptura radical com as crenças africanas impostas pelo cristianismo. Para ser muçulmano não era preciso romper de forma radical com a tradição. Tanto que o Islã era considerado “uma religião autóctone, difundida pelos africanos e cujos adeptos, longe de se apartarem da comunidade, misturavam-se intimamente a ela” (Rocha; Barbosa, 2021, p.408).

[Os cristãos] pregavam contra todas as formas de práticas tradicionais: o derrame de libações, a celebração de cerimônias de pompa, batuques e danças, as cerimônias tradicionais dos ritos de passagem, os ritos de puberdade das moças e os costumes ligados aos mortos e aos enterros. Também negavam a existência dos deuses, das

feiticeiras e de outras entidades sobrenaturais em que os africanos acreditavam. De modo geral, tornar-se cristão significava, em larga medida, deixar de ser africano e tomar como ponto de referência a cultura europeia. O cristianismo exercia, portanto, uma força desagregadora sobre a cultura africana (Rocha; Barbosa, 2021, p.409).

Como estava enraizada nas estruturas sociais e religiosas das comunidades africanas, tornar-se cristão significava bem mais do que professar uma religião: era deixar de ser africano, abandonando a cultura africana para adotar a cultura europeia.

Logo, a conversão forçada ao cristianismo ou islã e a repressão às religiões tradicionais africanas foram estratégias coloniais para dismantelar as bases culturais e espirituais das sociedades africanas. A religião, neste caso, foi usada para deslegitimar práticas e crenças locais, fragmentando comunidades e facilitando a dominação europeia. Na perspectiva de uma política de morte, ao eliminar modos de vida e epistemologias africanas, as potências coloniais, além de imporem um modelo eurocêntrico de ser e estar no mundo, desumanizaram e desvalorizaram a existência dos africanos, em especial os negros.

Em síntese, longe de ser tão somente um elemento cultural ou espiritual, a religião foi mobilizada como instrumento central do projeto colonial, atuando tanto na imposição da lógica europeia da humanidade quanto na desestruturação das cosmologias africanas. Ao justificar hierarquias raciais, naturalizar a escravidão e silenciar epistemologias ancestrais, o catolicismo institucionalizou uma teologia da dominação que colaborou ativamente com a necropolítica colonial.

Contudo, essa aliança entre fé e extermínio não pertence apenas ao passado: se atualiza e se reinscreve no presente através das tradições religiosas que legitimam discursos autoritários, promovem políticas de morte e constroem o inimigo como uma ameaça espiritual a ser combatida. É neste ponto que se inscreve a categoria de necroteologia defendida por Pieper e Mendes (2020), expressão teopolítica contemporânea da articulação entre religião, racismo e poder.

6.4. A NECROTEOLOGIA COMO DISPOSITIVO NECROPOLÍTICO

A categoria de necroteologia, proposta por Pieper e Mendes (2020), permite ampliar a análise da relação entre religião e necropolítica, ultrapassando a compreensão da fé somente como ferramenta de manipulação ideológica.

Corroborando com os autores, é preciso avançar para uma abordagem que reconheça a existência de uma arquitetura teológico-política profunda na qual o cristianismo, sobretudo suas vertentes fundamentalistas, legitima e estrutura formas autoritárias de governo, sociabilidade e subjetivação. Ou seja, importa entender o cristianismo autoritário não como uma distorção ocasional da fé, mas uma racionalidade política articulado ao racismo estrutural, a necropolítica e a lógica colonial de exclusão.

Conforme explicam Pieper e Mendes (2020), a ideia de inimigo defendida por Mbembe (2020) se aplica à religião à medida que grupos religiosos e políticos criam uma construção do inimigo para legitimar ações de exclusão, perseguição e violência. Essa criação se dá por meio de narrativas e discursos que identificam determinados grupos ou indivíduos como ameaças a visão de mundo e a ordem social desejada, funcionando como instrumentos de exclusão, perseguição e legitimação de ações de morte, atividades que se alinham à necropolítica.

Nessas narrativas, grupos como imigrantes, pobres, negros, LGBTQIAP+, comunistas, entre outros, são retratados como perigos reais ou potenciais que ameaçam a integridade do grupo ou do Estado, alimentando o medo social e o ressentimento. Por meio de discursos que acrescem ao inimigo uma identidade negativa, os grupos religiosos e políticos reforçam uma oposição binária de “nós” *versus* “eles”, de modo a consolidar a ideia de que o inimigo deve ser eliminado para garantir a segurança ou a pureza do grupo.

Para Pieper e Mendes (2020, p.23), isto é “um traço básico da necropolítica”, refletindo o que Mbembe denominou de política de inimizade:

Basicamente, a ideia é a criação fantasiosa de um inimigo que pelo próprio fato de existir ameaça o “nós” e, portanto, deve ser eliminado. Isso faz com que o ódio e o ressentimento criem vínculos entre as pessoas. E esse mesmo ódio contamina todo esse sistema.

Como visto, há uma projeção de desejos e interesses próprios no *outro* que passa a ser visto como o oposto aos ideais democráticos. Isso reforça a exclusão e a luta contra um inimigo imaginado ou real, muitas vezes alimentada por teorias da conspiração e notícias falsas (*fake news*). “É um jogo de espelho”, destacam Pieper e Mendes (2020, p.15), alertando que “o que o ‘nós’ fala sobre o ‘eles’ nada mais é do que uma projeção invertida de si mesmo”. Declarações inflamadas, discursos de ódio e a construção de um ambiente de conflito seriam, no caso, formas de consolidar o

inimigo como uma ameaça crescente a ser combatida, muitas vezes valendo-se de meios autoritários ou violentos.

Ao legitimar práticas de controle e morte de determinados grupos, por vezes justificadas por discursos religiosos ou ideológicos, essa construção do inimigo reforça a necropolítica. A religião é usada como instrumento de alienação, com teologias e crenças a serviço da exclusão ou violência contra o diferente, alimentando o ciclo do conflito e da necropolítica.

Elucidando, a legitimação das práticas de controle e de morte de determinados grupos na necropolítica se dá por meio do uso de narrativas, símbolos e discursos nas quais essas ações são necessárias, justificáveis ou até mesmo legítimas. No entanto, como visto anteriormente, essas narrativas envolvem, geralmente, a criação de um inimigo cuja existência ameaça a ordem, a segurança, os valores do grupo dominante, ou do Estado.

Por meio dessas construções, há uma justificação mitológica da violência: “a religião se aproxima da necropolítica por meio da noção de sacrifício. [...] A estrutura sacrificial presente em algumas religiões é utilizada na necropolítica para legitimar sua violência e dar uma roupagem mitológica a ela” (Pieper; Mendes, 2020, p.31). Ou seja, os grupos que representam o inimigo são apresentados como fontes de ameaça a serem combatidas ou exterminadas. Esse processo é alimentado por uma espécie de *narrativa teológica de morte*, a *necroteologia*, na qual aspectos religiosos ou ideológicos são utilizados para dar um arcabouço moral ou sagrado às ações de eliminação ou repressão do inimigo.

Em outras palavras:

Há um bode expiatório (o “eles”) que pode ser exposto legitimamente à morte, como se fosse um sacrifício necessário. Assim, a política de morte estrutural se justifica, também, por meio de noções e narrativas religiosas. Tanto o invólucro mitológico sacrificial que a legitimação são narrativas teológicas de morte que, nesse sentido, poderíamos chamar de necroteologia (Pieper; Mendes, 2020, p.31).

Referindo-se às narrativas que, de modo implícito ou explícito, justificam e legitimizam a violência, o controle e a morte na lógica da necropolítica, a necroteologia é uma espécie de discurso religioso ou mitológico que mascara a violência estrutural e a política de morte com uma roupagem simbólica ou moral.

Ela promove a ideia de que a morte de certos inimigos ou grupos é uma espécie de sacrifício necessário, purificação ou ação de proteção, reforçando uma lógica sacrificial que legitima o extermínio ou a opressão sob uma camada religiosa ou moral. Ao inserir práticas violentas em um contexto de narrativa moral ou religiosa, a necroteologia faz com que essas ações pareçam justificadas por uma ordem superior ou por uma missão sagrada.

Um exemplo da lógica necroteológica está na repressão histórica às religiões de matriz africana no Brasil, demonizadas, perseguidas e criminalizadas desde o período colonial sob a justificativa de uma missão cristã civilizatória. A imposição da fé cristã, considerada superior e universal, fez, e ainda faz, agir uma violência simbólica e física contra as pessoas negras e suas práticas religiosas, associadas ao mal, à feitiçaria ou à barbárie. Assim, os ataques às religiões afro-brasileiras, incluindo violência física, destruição de terreiros e assassinatos, podem ser interpretados como resultantes de uma necroteologia enquanto os discursos e as narrativas justificam a violência e a morte desses grupos em nome de uma suposta moralidade ou de uma ordem religiosa hegemônica.

Nesse contexto, ganha força o conceito de genocídio religioso do povo brasileiro, que articula a noção de *genocídio do negro brasileiro* cunhada por Abdias do Nascimento (2016) com as práticas do racismo religioso. Como afirma Moraes (2021), trata-se de uma violência sistemática simbólica e física contra os praticantes de religiões de matriz africana e afro-brasileiras visando exterminar, marginalizar ou deslegitimar suas práticas, símbolos e espaços de culto. Essa violência, que não é isolada ou acidental, é parte de uma política de eliminação cultural e religiosa que combina racismo, intolerância e discriminação, e pode levar à tentativa de exterminar esses grupos em sua identidade e existência social.

Ao relacionar necroteologia com genocídio religioso do povo negro e racismo religioso, evidenciamos não se tratar tão somente de um conceito teórico ou de uma formulação conceitual periférica. Necroteologia é um dispositivo epistemológico e político que age sobre os corpos e os territórios historicamente marcados pela colonialidade do poder. Essa constatação, de certa forma, reforça a leitura de Pieper e Mendes (2020) de que a necroteologia é uma racionalidade simbólica que traveste de sacralidade o extermínio, que sustenta discursos de guerra espiritual, purificação moral e salvação messiânica que reproduz o projeto colonial de aniquilação dos

considerados “outros” – negros, indígenas, quilombolas, religiões de matriz africana, corpos dissidentes e espiritualidades não cristãs.

Essa perspectiva encontra eco e aprofundamento na obra de Nascimento (2016), como nos mostrou Moraes (2021), ao denunciar o genocídio do povo negro como eliminação física e supressão contínua das suas culturas, histórias, símbolos e formas de organização social. Ao nomear esse genocídio em sua face religiosa, nosso intuito foi revelar a persistência dum projeto cristocêntrico que naturaliza a eliminação simbólica e material de práticas religiosas negras como expressão de salvação ou higienização espiritual. A necroteologia, nessa perspectiva, age como narrativa ou discurso, ou como uma gramática teopolítica de justificação da morte que oferece à necropolítica um léxico sagrado que confere legitimidade à violência.

Tal articulação revela que a necroteologia não atua no abstrato. Ela é aplicada, encarnada, racializada, se manifestando na destruição de terreiros, na perseguição a líderes religiosos de matriz africana, na omissão estatal diante destes crimes, como também nas práticas discursivas cotidianas que associam o candomblé, a umbanda e demais tradições religiosas africana, afrobrasileira e indígenas ao mal, demoníaco, bárbaro. A teologia cristã, especialmente em suas expressões fundamentalistas e neopentecostais, constrói um *outro religioso* cuja eliminação é tratada como parte de uma missão divina. Nessa construção, os alvos da necroteologia não são somente desviantes morais: são inimigos espirituais, perigosos por existirem.

Assim, a necroteologia deve ser compreendida entrelaçada com a religião, a política, a raça e o colonialismo, por ser a forma teológica que a necropolítica assume quando atravessada pelo racismo estrutural e projeto colonial de dominação. Ela é, valendo-nos da expressão de Mbembe (2020), uma *política de inimizade* travestida de cruzada religiosa e moral. Seguindo essa lógica, a necroteologia, assim como a necropolítica, legitima o sofrimento de alguns como necessário à salvação de outros, retomando uma lógica sacrificial que encontra raízes nos sistemas religiosos e nas estruturas coloniais de poder.

Dessa forma, a necroteologia possibilita reconhecer que, diante da persistência do genocídio negro e da perseguição às religiões de matriz africana, a crítica teológica não pode se furtar de denunciar os usos da fé como dispositivos de extermínio. Isto faz com que o desafio esteja em confrontar a necroteologia com epistemologias

insurgentes, espiritualidades negras e saberes afrodiaspóricos que afirmam a vida em corpos, lugares e contextos no qual o sistema consagra a morte.

Antes de prosseguir, vale ressaltar que a categoria necroteologia nasce de uma leitura racializada da teologia e da política, sendo tributária da noção de necropolítica de Mbembe (2020). Ao retomar a centralidade do racismo como fundamento das práticas de governo baseadas na produção e gerenciamento da morte, Pieper e Mendes (2020) propuseram uma crítica teopolítica que não pode ser descolada das dinâmicas coloniais e racializadas que estruturam o Brasil contemporâneo. Assim, enegrecer ou racializar o debate teológico, como os autores fizeram, possibilita dois movimentos: o primeiro é reconhecer o protagonismo epistêmico de autores e autoras negras; e o segundo deslocar a teologia de seu tradicional lugar eurocêntrico e colonial para reinscrevê-la em um projeto de crítica e de insurgência.

Para finalizar, a necroteologia, como a entendemos nesta tese, revelou ser um referencial teórico importante ao demonstrar o uso da religião como engrenagem do racismo estrutural e destacar as alianças entre fé, supremacia eurocêntrica e lógica colonial de morte. Ancorada em epistemologias negras e contra hegemônicas, essa crítica denuncia o pacto entre cristianismo em sua versão mais autoritária e projetos de extermínio, ao mesmo tempo em que aponta caminhos possíveis para uma teologia insurgente, enegrecida e comprometida com a vida. No entanto, importa reconhecer que essa racionalidade teopolítica não se limita ao passado colonial: segue operante no presente, às vezes camuflada de moralidade, e mobilizada como arma discursiva em disputas políticas e culturais. É sobre essa atualização da necroteologia em contextos democráticos contemporâneos que abordaremos a seguir.

Antes prosseguir, uma explicação se faz necessária: porque optamos por falar em necroteologia ao invés de racismo religioso em nossa tese. Embora reconheçamos a relevância do conceito de racismo religioso para os estudos do fenômeno religioso no Brasil, especialmente tocante à perseguição e criminalização das espiritualidades e tradições religiosas de matriz africana, afrodescendente e indígena, optamos por explorar o conceito de necroteologia. Não estamos negando ou apagando a categoria de racismo religioso. Nosso intuito foi a sua reinscrição em um arcabouço mais amplo de análise, capaz de integrar de modo mais consistente os aportes da necropolítica e da colonialidade.

O racismo religioso enfatiza os mecanismos de intolerância e exclusão dirigidos às cosmologias afro-brasileiras e indígenas. No entanto, ao privilegiarmos a categoria de necroteologia, visamos evidenciar como tais práticas de exclusão se articulam a um dispositivo maior onde a religião, em sua dimensão teopolítica, é mobilizada para legitimar a morte, a violência e a exclusão.

Assim, a necroteologia não substitui, mas inclui e expande o racismo religioso, o compreendendo como parte de uma lógica historicamente articulada que transforma corpos negros, suas práticas religiosas e suas epistemologias em inimigos a serem combatidos. O conceito de necroteologia, portanto, demonstra que o racismo religioso não é um fenômeno isolado. Ao contrário: ele se insere numa racionalidade teológica racializada que naturaliza a exclusão e legitima a necropolítica. A necroteologia, sendo assim, pode ser entendida como uma chave hermenêutica capaz de apreender tanto os aspectos particulares da intolerância religiosa quanto suas dimensões estruturais e sistêmicas.

6.5. NECROPOLÍTICA E A INSTRUMENTALIZAÇÃO DO SAGRADO

Como visto, a relação entre necropolítica e religião, mesmo quando ainda não era assim entendida, considerando ser este um conceito relativamente novo, mas que dá conta de práticas antigas da política de morte realizada no passado pelas elites coloniais, no presente pelo Estado democrático, se estabeleceu de diversas formas. A instrumentalização da religião para justificar violências e exclusões certamente foi uma das mais evidentes.

Enquanto narrativas cristãs foram utilizadas para legitimar a escravização de africanos, interpretações seletivas da Bíblia serviram para sustentar regimes segregacionistas a exemplo do apartheid sul-africano, pensando num fato mais recente na história de África. Racista, o argumento da maldição de Cam foi utilizado para justificar a escravidão e a inferiorização dos povos africanos e do Oriente Médio a partir de uma interpretação distorcida de Gênesis 9:18-27 na qual Noé amaldiçoa Canaã, filho de Cam, após um episódio de embriaguez.

Não consta na narrativa bíblica que Cam ou seus descendentes eram negros. Porém, ao longo da história, intérpretes europeus associaram a suposta maldição aos povos africanos, justificando a escravidão transatlântica com a alegação de que os

africanos eram descendentes amaldiçoados de Cam, logo, destinados à servidão. Nos séculos XVIII e XIX, teólogos e defensores do colonialismo invocaram a *teologia de Cam* para defender a escravidão e o apartheid, alegando que a subjugação dos povos negros era uma determinação divina.

Sistema de segregação racial institucionalizado pelo governo do Partido Nacional, em 1948, na África do Sul, o apartheid foi fortemente influenciado por tradições teológicas das igrejas reformadas holandesas brancas. Essas igrejas interpretaram a Bíblia de maneira a apoiar a segregação racial, a exemplo da Igreja Reformada Holandesa, argumentando que a separação racial, antes de ser uma batalha contra os negros, era um chamado divino. Ou seja, não se tratava apenas de uma questão política, mas também religiosa.

No contexto do apartheid sul-africano, algumas interpretações tentaram vincular a separação racial à maldição de Cam. Porém, essa justificativa caiu em desuso: ela significava que todos os africanos eram amaldiçoados, incluindo aqueles que os líderes sul-africanos brancos queriam manter aliança, como o caso de certos grupos africânderes e povos do Oriente Médio (Oliveira, 2007).

Apesar de seu uso em séculos anteriores, a *teologia de Cam* foi evitada no discurso oficial da Igreja Reformada Holandesa no apartheid. Tanto que a Igreja publicou, em 1948, “um documento intitulado *Racial and National Apartheid in the Bible*”. Nele, dizia que “a mistura de raças era contrária à vontade de Deus”. Segundo Oliveira (2007), defendia-se a doutrina do “desenvolvimento separado” e não uma hierarquia racial absoluta.

Dessa forma, em vez de afirmar que todos os negros eram amaldiçoados e inferiores, o apartheid justificava a segregação como meio de preservar as identidades culturais distintas, criando uma separação racial natural e bíblica, sem recorrer à maldição de Cam que poderia gerar problemas políticos e teológicos. Os defensores do apartheid passaram a valer-se de interpretações bíblicas da Torre de Babel e de Atos 17:26 que falavam de Deus separando os povos para legitimar a segregação racial, não se valendo de uma maldição total sobre os negros²⁹.

²⁹ O relato da Torre de Babel, encontrado em Gênesis 11:1-9, por exemplo, foi interpretado como uma indicação de que Deus desejava a separação dos povos e línguas, para contrariar a ambição humana de construir uma torre “cujo cume toque nos céus”. Textos como Deuteronômio 32:8 (“Quando o Altíssimo dividia os povos e dispersava os filhos dos homens, fixou limite aos povos, segundo o número dos filhos de Deus”) e Atos 17:26 (“[...].

A teologia de Cam também foi usada na Guerra Civil Americana (1861-1865) com a defesa de sua leitura literal pelos líderes religiosos no sul dos Estados Unidos para justificar a escravidão dos africanos. Antes disso, no século XVII, “colonos puritanos estabeleceram comunidades no Novo Mundo, onde compraram escravos africanos, todos considerados descendentes de Canã” (Gonçalves, 2024).

Na contemporaneidade, ainda acontece a instrumentalização da religião para justificar violências e exclusões. Os discursos religiosos justificam violências contra minorias raciais, de gênero e sexualidade, reforçando a lógica necropolítica do Estado e de outras estruturas de poder. É o caso dos líderes políticos que utilizam discursos religiosos para promoverem a intolerância contra minorias, visando consolidar agendas políticas conservadoras.

Apontando o que considera “ser uma nova modalidade de intolerância que se coloca ao dispor da estratégia política de correntes de extrema-direita para seus projetos de poder”, Camurça (2021) cita a postagem feita pelo vereador presbiteriano do PTB de Belo Horizonte, Ciro Pereira, em sua rede social, na qual afirmava: “engana-se quem pensa que não existe uma guerra espiritual acontecendo. Lula busca as forças ocultas africanas, foi ungido e benzido por várias entidades”, concluindo que “a guerra começou e eu luto pela minha família e pelo futuro de minha pátria”.

Outro exemplo foi o da antes deputada estadual, atual deputada federal pelo Estado de Pernambuco, Clarissa Tercio, da Assembleia de Deus, que, ao postar uma foto de Lula ao lado de suas ialorixás paramentadas e de máscara anticovid, escreveu a seguinte legenda: “Lula recebe benção de Zé Pelintra para vencer a eleição de 2022”. “Já o meu presidente Jair Messias Bolsonaro vai ao culto receber a benção do Deus todo-poderoso”.

Na análise de Camurça (2021):

Aqui, uma ignominiosa e inaceitável “demonização” das religiões afro-brasileiras é estendida a Lula pela ameaça que sua candidatura significa para os planos continuístas de Bolsonaro; como se a agenda do ex-presidente com lideranças do Candomblé e Umbanda fosse prova já dada de que ambos estariam urdindo “feitiços” maléficos contra a nação.

Fixou aos povos os tempos e os limites da sua habitação”) foram citados para apoiar o apartheid.

No entanto, Camurça (2021) destaca que “a desqualificação não cessa, nem mesmo quando a relação estabelecida por Lula foi com evangélicos pentecostais”, citando o encontro do atual presidente com o deputado federal pastor sargento Isidório, da Assembleia de Deus, na Bahia. Dessa vez, o ataque veio da assembleiana Priscila Costa que postou no Instagram: “Semana passada foi a unção do Zé Pelintra, essa semana é a Bíblia PTcostal”, já que no encontro Lula recebeu uma Bíblia.

Para Camurça (2021), nos últimos tempos, tornou-se comum a utilização de retóricas religiosas para atacar adversários políticos e minorias, rotulando projetos que visam promover o pluralismo cultural, religioso e étnico como originários de religiões do mal, portanto, *anti-evangélicos*: “Não é por outra que Bolsonaro e seus partidários vêm levantando o argumento de uma inexistente ‘cristofobia’ para justificar, como nos exemplos acima, uma confrontação política na forma de ‘guerra espiritual’”. Ainda segundo ele, essa estratégia vai desde acusações infundadas, como a promoção de uma suposta *cristofobia* a ataques a grupos LGBTQIAPN+, além de oposição a práticas como o aborto legal e medidas científicas no combate à pandemia de Covid-19.

Como acusa Carraly (2023), a religião é usada “como ferramenta para atingir objetivos políticos, sociais ou econômicos, muitas vezes distorcendo os princípios fundamentais das crenças religiosas em prol de interesses de grupos específicos”. A intolerância religiosa é uma de suas manifestações mais notáveis. Camurça (2021) corrobora com esse entendimento:

Embutido na prática de intolerância religiosa, o que está por trás desses ataques é o interesse de manutenção e ampliação de um projeto autoritário de poder. Trata-se, portanto, de uma instrumentalização da religião, onde um argumento religioso-dogmático é invocado contra aquilo que possa significar obstáculo para essa vontade de poder, atribuindo-lhe uma intenção malévola. De acordo com a ocasião podem ser escolhidos para encarnar esse papel maligno os afroreligiosos e os judeus³⁰, como nos exemplos citados acima, mas nada assegura que esta pecha não seja jogada contra

³⁰ Camurça (2021) cita no texto o caso envolvendo o Senador judeu Davi Alcolumbre e o ex-AGU e ex-Ministro da justiça, em suas palavras “o ‘terrivelmente evangélico’ André Mendonça, na qual o primeiro “viu sua pertença ao judaísmo exposta de forma acusatória pela mídia digital bolsonarista”. Com várias postagens envolvendo fotos de Alcolumbre e Mendonça com dizeres: “Um judeu contra um evangélico: Davi Alcolumbre não quer um evangélico no Supremo Federal”.

xamãs indígenas, católicos da “teologia da libertação”, *new agers* ou muçulmanos.

Há uma aliança estratégica entre líderes religiosos fundamentalistas e movimentos políticos de extrema-direita. Essa aliança pode levar a práticas que favorecem uma interpretação sectária da fé, além de negar o direito do outro à sua própria crença, contribuindo para uma polarização social provocada por uma “visão deturpada de que ‘se minha fé é a portadora da verdade, a sua deve ser destruída, pois não é’” (Carraly, 2023).

Desse alinhamento pode resultar políticas públicas que refletem interpretações religiosas específicas contra a laicidade do Estado e da democracia. O maior exemplo disso foi a ascensão de Bolsonaro à presidência em 2018, na qual sua aliança com líderes evangélicos e setores conservadores o tornou “um defensor de valores conservadores, como a oposição à população LGBTQIAPN+ e a defesa de uma chamada família ‘tradicional’” (Carraly, 2023).

Essa reconexão entre política e religião, que nega o legado de mais de dois séculos da Revolução Francesa, foi fundamental para consolidar uma base de apoio sólida que alcançava uma parte considerável da população, demonstrando como a instrumentalização da fé pode ser utilizada como ferramenta para conquistar votos e influenciar a política de forma decisiva e perniciosa. Um exemplo é a abordagem em relação às questões de gênero e sexualidade nas políticas educacionais do governo brasileiro a partir de 2019. Foi promovida uma agenda que buscou restringir a discussão sobre diversidade sexual e de gênero, muitas vezes utilizando argumentos baseados exclusivamente em convicções religiosas (Carraly, 2023).

Além da manipulação de narrativas religiosas para justificar exclusões, outro fenômeno que reforça a lógica necropolítica é a apropriação de discursos científicos por fundamentalistas para sustentar preconceitos e legitimar práticas discriminatórias. Foi o que a pesquisa de Pereira (2018)³¹ sobre como os líderes religiosos

³¹ Na sua dissertação intitulada “Ciência, Fundamentalismo Religioso e Diversidade: a apropriação de discursos científicos-biológicos para a produção de ódio e violência contra as sexualidades e gêneros dissidentes nas mídias sociais, Pereira (2018) analisou como discursos científicos que historicamente patologizaram as sexualidades e identidades de gênero foram ressignificados por líderes religiosos para sustentar argumentos contrários à diversidade sexual e de gênero. Esses discursos foram empregados para reforçar a ideia de que orientações sexuais e identidades de gênero que fogem à norma heterossexual e cisgênera são desvios ou doenças que carecem de correção.

fundamentalistas utilizam discursos científicos-biológicos para justificar a violência e a exclusão de pessoas LGBTQIA+ nas mídias sociais no Brasil revelou.

Inspirada na concepção de poder foucaultiana, Pereira (2018) argumenta que esses discursos não são meras representações da realidade: são ferramentas e estratégias que moldam a percepção pública e privada. Presente em todas as partes, tais discursos promovem a violência, influenciam discursos públicos e privados e saturam toda a representação cultural.

A violência, nesse sentido, não se manifesta de forma única; ela adota estratégias discursivas que se adaptam e se renovam constantemente. Essa natureza multifacetada da violência torna ineficaz a simples refutação de argumentos isolados, pois a lógica subjacente permanece a mesma (Pereira, 2018).

Para Halperin (2007), citado por Pereira (2018), combater essas estratégias vai além do que só refutar argumentos isolados, pois o objetivo permanece o mesmo, enquanto os discursos de ódio e de violência se renovam. Em vez disso, argumenta Pereira (2018), para se desenvolver contra-estratégias eficazes, é necessário compreender o motivo do fundamentalismo religioso adotar determinismos científicos-biológicos e quais são os efeitos disso na sociedade.

Embora a refutação desses discursos possa ser útil em alguns contextos, ela geralmente parece inútil no combate ao fundamentalismo religioso. Há a necessidade, como defendido por Halperin (2007) e Pereira (2018), de uma abordagem abrangente que considere os contextos sociais, políticos e culturais nos quais esses discursos são produzidos e disseminados. Em resumo, não basta apagar o fogo; é preciso entender o que alimenta o incêndio. Essa lógica se aplica ao racismo estrutural, que não pode ser combatido apenas em suas manifestações mais evidentes, devendo ser compreendido em suas raízes históricas e estruturais.

Os discursos científico-biológicos tem sido utilizados por personalidades influentes no cenário religioso brasileiro para reforçar preconceitos e justificar práticas discriminatórias. É o caso de Silas Malafaia, conhecido por suas posições contrárias aos direitos LGBTQIA+, que utiliza argumentos pseudocientíficos para patologizar a homossexualidade, defendendo a cura gay e se opondo a políticas de inclusão. Marco Feliciano, pastor e deputado federal, tem histórico de declarações controversas que associam a homossexualidade a doenças e comportamentos

imorais, utilizando interpretações distorcidas de estudos científicos para embasar suas afirmações.

Esses e outros líderes utilizam suas plataformas nas mídias sociais para disseminar tais discursos, buscando ampliar seu alcance e influência. Ao apropriarem-se de uma linguagem científica, conferem uma aparência de legitimidade às suas posições. A questão não está no uso das redes sociais, vale ressaltar: está na contribuição desses discursos para a perpetuação da violência simbólica e física contra as pessoas atacadas, legitimando práticas discriminatórias que, por sua vez, influenciam nas políticas públicas que afetam negativamente esses grupos.

A apropriação de discursos científicos por fundamentalistas religiosos simultaneamente reforçam estigmas e preconceitos e dificultam a aceitação e inclusão dos grupos atacados na sociedade. Esses discursos contribuem na desumanização e justificam a negação de direitos das pessoas atacadas. Inclusive, na sua eliminação simbólica ou literal da esfera pública, reforçando a lógica necropolítica do Estado. A situação é ainda mais alarmante quando líderes religiosos, ocupando cargos políticos, utilizam sua posição para transformar discursos excludentes em políticas públicas que restringem direitos e ampliam desigualdades.

A intersecção entre fundamentalismo religioso e política fragiliza a democracia ao subordinar decisões estatais a dogmas religiosos específicos, enfraquecendo a laicidade e a pluralidade de vozes na esfera pública. Quando a retórica religiosa passa a definir políticas sobre educação, saúde e direitos civis, grupos historicamente marginalizados são ainda mais vulnerabilizados, uma vez que seus direitos fundamentais deixam de ser garantidos pelo Estado e passam a ser questionados à luz de pre(con)ceitos religiosos excludentes.

6.6. A LAICIDADE BRASILEIRA SOB A PERSPECTIVA NEGRA

No contexto brasileiro, a laicidade do Estado tem sido tradicionalmente compreendida como um princípio que garante a separação entre instituições religiosas e estruturas públicas, assegurando liberdade de crença e igualdade de tratamento às diferentes tradições religiosas. No entanto, essa concepção, embora formalmente enunciada na Constituição de 1988, esconde contradições profundas.

Longe de constituir uma neutralidade efetiva, a laicidade à brasileira tem agido historicamente como um dispositivo que preserva a hegemonia cristã, sobretudo a católica e a evangélica, sobre o campo religioso, ao passo que marginaliza, silencia, subalterniza as tradições de matriz africana e indígena.

Refletindo sobre as relações e tensões entre laicidade e religião, Barbosa (2013) argumenta que a laicidade não é um valor consolidado: é uma construção histórica em constante disputa, evidenciada em diversas esferas da sociedade. Apesar de definida como princípio que assegura a autonomia do Estado e a liberdade de consciência, na prática, observa-se que os vínculos simbólicos e políticos entre Estado e religião cristã permanecem consolidados, contrariando o ideal laico. A atuação de atores religiosos no Legislativo, o financiamento de festas cristãs ou mesmo a presença de símbolos religiosos nos espaços públicos exemplificam essa continuidade.

Camurça e Martins (2014) identificam essa realidade por meio do conceito de *jeitinho laico*, que caracteriza a forma improvisada e desigual da aplicação da laicidade nas escolas públicas, onde símbolos cristãos e práticas devocionais são naturalizados, enquanto expressões religiosas afro-brasileiras seguem invisibilizadas. Segundo Camurça e Martins (2014, p.145), há uma “presença naturalizada de símbolos religiosos como: crucifixos nas paredes, inclusive em salas de aula, cantinhos particulares de oração, santos protetores de ambientes e doenças, e por que não citar, os cartazes nos murais com propagandas da Via Sacra”.

Essa assimetria se manifesta também na organização do espaço urbano e na paisagem pública, como alerta Silva (2016). Enquanto crucifixos em tribunais e orações em cerimônias oficiais são entendidos como expressões legítimas da cultura nacional, práticas religiosas afro-brasileiras são associadas à desordem, barulho ou superstição, interpretadas como ameaças à ordem ou à moralidade pública.

Essa naturalização do cristianismo como cultura hegemônica reforça o que Miranda (2016) denomina de *cartografia da fé*, traçado de um mapa que revela os usos religiosos do espaço urbano. Refletindo sobre os usos religiosos do espaço urbano em Fortaleza, a autora destaca a construção de um mapa invisível da fé e suas implicações na laicidade. Corroborando com a definição de laicidade como a separação entre o Estado e a Igreja, Miranda (2016) sugere que a laicidade não é

apenas uma estrutura legal, mas implica em uma complexa dinâmica entre o *religio* e a esfera pública na sociedade contemporânea.

No campo político, a atuação de parlamentares religiosos tensionam o princípio da laicidade, principalmente quando grupos religiosos agem como forças políticas organizadas, utilizando-se de um discurso democrático para ocupar e transformar o espaço público. A Frente Parlamentar Evangélica contribuiu na consolidação de uma espécie de religiosidade de Estado, devido à “atuação marcada pela intervenção das lideranças religiosas, que auxiliam diretamente na indicação e eleição de candidatos”, levantando-se, “o debate sobre a laicidade do Estado, e a participação da religião na esfera pública”, que contradiz a ideia de uma neutralidade laica constitucional (Trevisan, 2013, p.30).

Vital e Lopes (2012) destacam que, embora não reivindicuem formalmente um Estado confessional, essas lideranças se apresentam como mais um grupo de pressão legítimo, exigindo do Estado tratamento igualitário em relação a outras expressões da sociedade civil. No entanto, essa demanda por igualdade de acesso se converte, progressivamente, em busca por privilégios, à medida que impõem suas convicções morais e religiosas como orientadoras da legislação e das políticas públicas.

Ao atuarem com base em valores cristãos, especialmente em temas ainda considerados delicados ou polêmicos pela grande maioria como aborto, direitos LGBTQIAPN+ e ensino religioso, tais lideranças tensionam a laicidade ao disputar o controle simbólico e normativo do espaço público. Assim, o argumento de que os religiosos têm o mesmo direito de participar da política que outros setores da sociedade ignora que, ao reivindicarem essa presença com base numa suposta neutralidade, tais grupos buscam, na prática, legitimar a imposição de uma moral religiosa específica como norma universal.

Essa dinâmica é visível na atuação de figuras como Silas Malafaia, que se apresenta não como político, mas como autoridade espiritual com poder de orientação moral e cívica para os fiéis, influenciando decisões políticas com base em dogmas religiosos. Vital e Lopes (2012) alertam que, ao se colocarem como guardiões dos *bons costumes*, lideranças religiosas utilizam de sua influência institucional, midiática e eleitoral para moldar o espaço público segundo seus valores, esvaziando a laicidade

de seu sentido constitucional, transformando-a num campo de disputas morais e doutrinárias.

A tensão também acontece na educação pública, especialmente em relação ao Ensino Religioso (ER), motivada pelo histórico de confessionalidade e pela persistência de visões que desvirtuam o princípio da neutralidade estatal. Como nos lembra Martins (2017, p.110), embora a LDB - Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, de 1997, garanta o ER “no formato não proselitista, respeitando a diversidade cultural religiosa do país”, temos um histórico de ER catequético no Brasil. Disto resulta a militância contra o ER de alguns autores, defendendo uma laicidade do Estado que implicaria na ausência do ER nas escolas públicas. Por outro lado:

há pesquisadores e educadores que defendem o ER, tendo como base a Ciência da Religião, onde se trabalha o fenômeno religioso de uma forma holística, não confessional, e não proselitista, compreendendo a religião como um fenômeno cultural, histórico, parte integrante da sociedade brasileira (Martins, 2017, p.110).

Para esses, “não haveria problema de o Estado subvencionar esse ensino, por não ferir a laicidade estatal” afirma Martins (2010, p.110). O entendimento, neste caos, fica por conta da natureza do conhecimento transmitido. Ao tratar a religião como fenômeno cultural e histórico, e não como um conjunto de dogmas a serem seguidos ou fé a ser imposta, o ER se desvincula de qualquer caráter proselitista ou doutrinário.

Ao focar na compreensão do fenômeno religioso em sua pluralidade e complexidade, o ER se torna um componente de conhecimento cultural, histórico e social relevante, atendendo o que postula a Base Nacional Comum Curricular (2018) de que “o conhecimento religioso, objeto da área de Ensino Religioso, é produzido no âmbito das diferentes áreas do conhecimento científico das Ciências Humanas e sociais, notadamente da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões)” que investiga “a manifestação dos fenômenos religiosos em diferentes culturas e sociedades enquanto um dos bens simbólicos resultantes da busca humana por respostas aos enigmas do mundo, da vida e da morte” (Brasil, 2018, p.434).

Porém, como mostraram Martins (2013) e Pereira (2024), o ER nas escolas públicas continua pautado por uma matriz cristã e eurocentrada. Considerado um “tema extremamente polêmico na Educação brasileira”, para Brasil (2023, p.1), o ER se caracteriza pela falta de uma “definição epistemológica e pedagógica”, considerado

“um instrumento de doutrinação, homogeneização e dominação da população”. Apesar disso, o desenvolvimento epistemológico teria aproximado o ER “dos ideais de laicidade e valorização da diversidade religiosa expressos na legislação brasileira” (Brasil, 2023, p.1).

Martins (2017) e Brasil (2023) reconhecem a importância da diversidade religiosa no campo sociocultural brasileiro, que deve ser respeitada, protegida e valorizada pelo Estado laico, inclusive no contexto escolar. Para elas, o reconhecimento da diversidade religiosa não pode ser apenas formal, devendo traduzir-se em práticas pedagógicas e políticas públicas que assegurem a equidade de tratamento entre diferentes tradições religiosas e entre religiosos, agnósticos, ateus e outros modos de viver o sagrado ou o profano.

Nessa perspectiva, o ER, ao ser garantido pela LDB em formato não proselitista, deveria contribuir para a promoção de um conhecimento crítico, plural e respeitoso da diversidade de crenças e culturas religiosas existentes no país (Martins, 2017). No entanto, como ressaltado por Martins (2017) e Brasil (2023), persiste no Brasil um modelo de ER predominantemente cristão, muitas vezes confessional e excludente, o que contradiz o princípio da laicidade estatal.

Apesar da legislação brasileira afirmar o respeito à diversidade cultural religiosa, na prática, observamos a reprodução de uma hegemonia cristã católica e evangélica. A presença de símbolos religiosos nas escolas públicas, a contratação de professores de confissões religiosas específicas e a dificuldade de inserção de tradições religiosas não cristãs evidenciam o descompasso entre ER, laicidade e diversidade religiosa.

Essa pretensa neutralidade estatal é posicionada, já que ao manter privilégios simbólicos e institucionais para as tradições religiosas cristãs, ao tolerar práticas e símbolos cristãos enquanto nega e/ou invisibiliza expressões religiosas como as ameríndias e as afro-brasileiras, o Estado se torna agente de um epistemicídio, reforçando a colonialidade do poder e do saber no campo religioso. A laicidade brasileira não constitui um ideal universal de convivência entre religiões, estando mais para um campo de disputa política, simbólica e epistêmica no qual os saberes e práticas indígenas, africanos e afro-brasileiros são sistematicamente negados.

Para compreender essas estruturas é necessário recorrer a uma crítica mais ampla da própria formação dos conceitos modernos de religião e laicidade. A releitura

crítica da laicidade implica desmontar a ideia de neutralidade como mito fundador. Como observado por Camurça e Martins (2014), o modelo brasileiro se constituiu por arranjos improvisados que, sob a ótica da convivência pacífica, reproduzem privilégios e exclusões. Se assim for, a nosso ver, é preciso historicizar e racializar o conceito de laicidade, reconhecendo-o como uma categoria ideológica forjada sob a lógica da colonialidade e, por que não, da branquitude (branquitude da laicidade não se refere a cor da pele dos fiéis, mas a matriz eurocêntrica e colonial das religiões cristãs).

A laicidade como a estamos entendendo nesse texto não significa a ausência de religião. Envolve, nos termos aqui apresentados, a seleção de uma determinada matriz religiosa que no Brasil está ligada à identidade colonial e branca. Apesar do enegrecimento demográfico das tradições religiosas cristãs, especialmente das vertentes pentecostais e neopentecostais, como aponta o Censo do IBGE (2023), isso não significa uma ruptura com sua matriz epistemológica, teológica e institucional de origem.

Logo, a inserção massiva de pessoas negras nas tradições religiosas cristãs não significa, necessariamente, uma transformação de suas estruturas simbólicas, cosmológicas e políticas. Sem o apagamento da matriz fundacional e das estruturas de poder que historicamente definem as religiões cristãs, mesmo com uma presença negra significativa, as religiões cristãs no Brasil seguem funcionando a partir de uma teologia e cosmologia eurocêntrica e colonial.

No campo da religião, Asad (2010) demonstra que o próprio conceito de religião é uma construção ocidental que passou a ser aplicada de forma universalizante e excludente. Segundo o autor, o conceito de religião tal como conhecemos hoje não é uma essência, nem um dado universal da experiência humana. Trata-se de uma categoria histórica específica, produzida no Ocidente, especialmente a partir do Iluminismo, moldada no cristianismo protestante europeu, com suas ênfases na interioridade, crença individual, separação entre fé e prática, e distinção entre o secular e o sagrado.

Essa definição moderna de religião invisibiliza outras formas de vida espiritual que não separam religião da política, da natureza, da coletividade, do corpo ou da ancestralidade. Nas culturas africanas, por exemplo, a religião é algo intrinsecamente integrado a todos os aspectos da vida cotidiana, visão que contrasta “com a dicotomia Igreja-Estado mantida nas sociedades euroamericanas; as visões de mundo religiosas

africanas permeiam a economia e a política no continente, havendo influência mútua entre as dimensões do sagrado e do secular (Olupona, 2023, p.21).

Com a expansão colonial europeia, a vivência religiosa dos povos colonizados passaram a ser classificadas a partir do modelo cristão ocidental que definia o que era considerado ou não religião, relegando muitos sistemas de fé e saber ao estatuto de crença inferior, superstição ou cultura popular. Quando aplicada a esse conceito restrito de religião, a laicidade torna-se cúmplice do epistemicídio, pois continua a operar com uma definição que exclui modos de religiosidades que não se encaixam nos critérios eurocêtricos de fé.

Nesse contexto, a secularização não neutraliza a religião: ela a reorganiza sob o controle do Estado, definindo quem pode falar em nome do sagrado e onde esse sagrado pode se manifestar. O secular é um dispositivo de poder, não um campo vazio de crença (Asad, 2010). Assim, ao proclamar-se laico, o Estado regula o campo religioso brasileiro baseado em critérios herdados da colonialidade: permite crucifixos em tribunais, mas reprime terreiros nas periferias; subvenciona festas cristãs, mas não apoia celebrações afro-brasileiras; incentiva a presença de padres e pastores em eventos oficiais, mas criminaliza lideranças das religiões afro-brasileiras.

Essa perspectiva é reforçada por autores como Quijano (2005) e Mignolo (2010) que mostram como a modernidade, ao se articular com a colonialidade, funciona como categoria epistêmica que produz e legitima desigualdades. Entendemos que o que está em jogo é uma matriz de poder que define quais saberes são reconhecidos, quais vozes são ouvidas, e quais tradições religiosas são autorizadas a existir publicamente.

Diante disso, historicizar e contextualizar criticamente a noção de laicidade é mostrar que essa categoria, em sua prática concreta, segue operando como uma tecnologia de poder institucional, legitimando certos modos de crer, principalmente aqueles alinhados à tradição cristã, enquanto silencia, subalterniza ou criminaliza outras expressões religiosas. Essa constatação impõe a necessidade de uma releitura não apenas normativa, mas política e epistêmica da própria ideia de laicidade, entendida aqui como campo de disputa, não como princípio neutro.

No plano político, essa releitura envolve deslocar o eixo da legitimidade religiosa, rompendo com o monopólio cristão sobre a representação do sagrado, reconhecendo que o Estado atua como um agente regulador seletivo do campo

religioso por meio das legislações, financiamentos, políticas públicas e simbolismos institucionais que consagram determinadas tradições religiosas como legítimas, enquanto outras permanecem à margem da proteção estatal. O modelo brasileiro de laicidade, como observados por Camurça e Martins (2014), não rompe com os privilégios históricos do cristianismo, mas os atualiza por meio de arranjos que mantêm sua centralidade simbólica e política, especialmente nos ambientes escolares e legislativos.

Importa destacar que essa regulação é tanto política quanto epistêmica. Ao adotar uma definição eurocêntrica de religião, baseada na interioridade, fé individual e na separação entre razão e fé, o Estado moderno decide o que conta como saber religioso legítimo. Nesse contexto, a secularização não significa o desaparecimento da religião: está mais para a sua reorganização sob controle estatal, isto é, uma forma disciplinadora de dizer onde e como a religião pode existir, e para quem.

Esse processo revela a lógica pela qual instituições públicas, mesmo quando se dizem laicas ou plurais, funcionam a partir de critérios que silenciam saberes e espiritualidades não cristãos, sobretudo os produzidos por corpos e coletivos negros e indígenas (Gomes, 2017). A espiritualidade negra que articula corpo, território, ancestralidade e coletividade continua sendo sistematicamente desautorizada em nome de um ideal de neutralidade que, na prática, serve para manter o cristianismo como norma invisível.

Descolar o eixo da legitimidade religiosa envolve reconhecer que a laicidade brasileira não será plural enquanto o Estado continuar a decidir, sob critérios coloniais e excludentes, quem pode ou não ter presença pública do sagrado. Superar essa lógica exige uma reconstrução do pacto político-religioso nacional, em que saberes de matriz africana, afrodescendente e indígena sejam reconhecidos como epistemologias fundadoras de um projeto civilizatório baseado nas experiências históricas de resistência, cuidado e ancestralidade.

Para isso acontecer, os terreiros, as lideranças religiosas afro-brasileiras e indígenas e os saberes ancestrais devem ser reconhecidos como sujeitos plenos de direito, com voz ativa nas instâncias que regulam o campo religioso, cultural e educacional. Isso implica repensarmos os currículos, os espaços públicos, os marcos legais e os dispositivos institucionais a partir de uma ética do reconhecimento e da reparação, como defendido pelas epistemologias negras.

Vale ressaltar que uma releitura enegrecida da laicidade não visa integrar cosmologias negras às normas do Estado tal como estão. Antes, buscam reformular essas normas a partir de outros fundamentos civilizatórios, como a circularidade do tempo, a escuta da natureza, a oralidade, a memória e o cuidado coletivo.

Não nos esqueçamos que o sagrado interpela a organização da cidade, do espaço e do próprio corpo social, exigindo uma redistribuição simbólica dos lugares de fala, de saber e de presença (Miranda, 2017). Em outras palavras, o sagrado não só ocupa o espaço urbano: ele o (re)organiza, de modo que reconhecer isso é o início de uma ruptura com o paradigma colonial da laicidade.

Por fim, a tese por nós construída não propõe uma ampliação da tolerância religiosa, mas uma transformação radical do modo como o Estado reconhece, regula e se relaciona com determinadas tradições religiosas. Uma releitura crítica, política e enraizada em experiências não eurocristãs é condição para fazer da laicidade um campo de justiça epistêmica, não de uma exclusão simbólica. Essa é a chave para romper com o epistemicídio e reconstruir a convivência religiosa no Brasil sob novas bases, forjadas no axé, no tambor, no silêncio da reza e na voz ancestral que sustenta a resistência e a reinvenção da vida.

Caminhando para o fim da nossa trajetória, neste último capítulo aprofundamos a análise sobre as formas contemporâneas de produção a morte e da exclusão. Para tanto, articulamos necropolítica, necroteologia e laicidade. Em cada um dos tópicos, mostramos que a questão racial atravessa e estrutura também os discursos religiosos, e compreendê-la é indispensável para uma Ciência da Religião que se quer menos colonial e mais crítica, inclusiva e plural.

Discutindo a necropolítica, evidenciando como a lógica da morte orienta tanto as práticas políticas quanto os discursos religiosos que naturalizam a eliminação de corpos negros. Essa reflexão revela que a religião deve ser estudada em sua relação concreta com dispositivos de poder que decidem quem deve viver e quem pode morrer. Não dá para ser estudada em abstração. Esse entendimento é reforçado pela noção de necroteologia, importante chave de leitura: quando o sagrado é mobilizado para justificar violências, vemos como práticas e interpretações religiosas funcionam como legitimações simbólicas de exclusão.

Ao problematizar a laicidade, mostramos que o ideal de neutralidade estatal pode encobrir privilégios e reproduzir hierarquias religiosas e raciais. Essa crítica

contribui para desvelar as contradições entre um discurso de igualdade e a prática de exclusão, trazendo para a Ciência da Religião a necessidade de repensar sua própria neutralidade epistemológica.

A interseção entre necropolítica, necroteologia e laicidade se traduz em práticas sociais concretas de exclusão, especialmente quando tradições religiosas de matriz africana, afrodescendente e indígenas são perseguidas e/ou invisibilizadas. Saber disso é entender que não há como estudar religião no Brasil sem enfrentar o racismo estrutural, manifestado também em forma de racismo religioso.

Ao enfatizar as resistências, apontamos para as respostas criativas e espirituais dos povos negros frente à necropolítica. A contribuição foi dupla: mostrar que a religião pode ser, ao mesmo tempo, espaço de dominação e de emancipação; e reafirmar a potência das epistemologias negras em elaborar saídas, alternativas e horizontes de vida. Propomos a reparação como horizonte ético, uma vez que, assumir uma postura crítica e antirracista, é poder colaborar na reconstrução de memórias, valorização de tradições marginalizadas e formação de sujeitos comprometidos com a dignidade, a alteridade, o respeito e a liberdade do outro.

Assim, esse último capítulo, não se fecha em si mesmo, mas retoma e integra os interiores: se vimos o tornar-se negro como processo de consciência (capítulo 1), o corpo como alvo de projeções brancas (capítulo 2), a relação entre raça, capitalismo e modernidade (capítulo 3), a lógica estrutural da exclusão (capítulo 4) e silenciamento das epistemologias negras e suas resistências (capítulo 5), neste mostramos como todas essas dimensões convergem na produção de morte e no desafio de afirmar a vida.

O percurso por nós realizado nos permite afirmar que, sim, o pensamento negro africano e afrodiaspórico contribui decisivamente para uma Ciência da Religião menos colonial e mais de(s)colonial, capaz de formar cientista da religião, pesquisadores em religião e professores do magistério superior e de Ensino Religioso que assumam uma postura crítica e antirracista. Uma área que, ao invés de silenciar, reconhece e valoriza vozes negras como a minha, abrindo-se à pluralidade de saberes e práticas. Que, desse modo, cumpra seu papel de formar sujeitos comprometidos com a vida, com a alteridade, o diálogo, a dignidade e a justiça social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mais do que uma conclusão, a pesquisa propõe uma convocação. Convocação à escuta, à coragem epistêmica e à ruptura com os silêncios que sustentam o racismo como operador estrutural também na produção do conhecimento. Partimos de uma pergunta que nos conduziu a muito mais do que uma resposta. O percurso mostrou que essa contribuição não deve ser entendida como acessória ou complementar, mas fundante de uma nova possibilidade epistêmica, refundada à luz das experiências, epistemes e insurgências que resistem ao apagamento.

Assumimos como eixo-político a denúncia do racismo, do epistemicídio e do dispositivo de racialidade, compreendidos aqui como formas históricas e estruturais de exclusão do sujeito negro da condição de produtor de conhecimento legítimo. Essa denúncia, no entanto, não foi feita de uma exterioridade fria, distante, alheia. Partiu de um lugar encarnado, implicado, situado. De um lugar de enegrecimento subjetivo e epistêmico que se reflete na escolha das autoras e autores, nas categorias analíticas, no método, na linguagem e na ética da escrita.

A escolha de falar em primeira pessoa, de tensionar a ideia de neutralidade científica e de construir uma base teórica fundada na escuta de intelectuais negras e negros foi, simultaneamente, um gesto de enfrentamento ao paradigma colonial do saber e um movimento de criação: criamos aqui, a partir de nossas interações afetivas, sociais, teóricas, acadêmicas, uma chave de leitura que renuncia a mutilação do real e reivindica o conhecimento como campo de disputa, resistência e libertação.

Assim, cada capítulo desta tese constitui um passo nesse caminho. No capítulo 1 mostramos que tornar-se negro é mais do que uma autodeclaração: é uma posição ética e política de resistência ao apagamento histórico e à desumanização. No 2, examinamos o corpo negro como espaço de projeções da branquitude, denunciando estigmas e revelando a centralidade da racialização na experiência acadêmica. Já no capítulo 3 revelamos como raça, capitalismo e modernidade se entrelaçam em uma engrenagem histórica que sustenta desigualdades e exclusões.

No capítulo 4, por sua vez, demonstramos a lógica estrutural do racismo como regime de gestão da vida e da morte, ultrapassando explicações que o reduzem a fenômeno individual. No capítulo 5, denunciemos o silenciamento das epistemologias negras, mostrando como a resistência epistêmica se articula em políticas, lutas e

pedagogias. No último capítulo, 6, discutimos necropolítica, necroteologia e laicidade, evidenciando que o sagrado pode ser tanto instrumentalizado como dispositivo de dominação quanto espalho de dignidade, esperança e vida.

Dessa forma, confirmamos nossa hipótese que se sustentou do início ao fim: a ausência de um estudo aprofundado do racismo e das questões étnico-raciais compromete a representatividade negra e a formação integral dos sujeitos, limitando o potencial transformador da Ciência da Religião. Mostramos que o pensamento negro africano e afrodiaspórico é uma chave hermenêutica fundante que amplia, questiona e ressignifica não só a nossa área, mas a sociedade na totalidade. Portanto, nosso objetivo geral foi alcançado: os estudos negros contribuem, sim, para uma Ciência da Religião menos colonial e mais de(s)colonial, inclusiva, plural e diversa.

Ancorada em experiências pessoais e referências teóricas, denunciemos a invisibilização das subjetividades negras, mostrando que a escrita é também um ato de insurgência, à medida que nos autoriza a falarmos em nossos próprios termos. Ao rejeitarmos a neutralidade acadêmica e assumirmos a experiência negra como potência epistêmica, afirmamos que enegrecer é um modo de esclarecer, de explicar o mundo, de reposicionar o sujeito negro como produtor de saberes e conhecimento e agente de transformação social.

A partir de uma abordagem interdisciplinar, argumentamos que a branquitude projeta sobre o negro aquilo que recusa a reconhecer em si, fabricando-o como outro indesejado e desumanizado. Dessa lógica resulta a neurose cultural, sustentada por mitos, estereótipos e fantasias brancas que estruturam imaginários e práticas sociais. Examinamos também os efeitos psíquicos dessa construção sobre os sujeitos negros, revelando como o racismo compromete a constituição da subjetividade e o sentimento de pertencimento. Do mesmo modo, demonstramos a importância da racialização no processo de acumulação capitalista desde a colonização, bem como argumentamos, a partir das interseções entre raça, gênero e classe que o capitalismo brasileiro se sustenta pela exclusão racializada e exploração da força de trabalho negra, feminina e precarizada dadas as condições materiais na qual a maioria da população negra se encontra.

Evidenciando a dimensão estrutural do racismo que, mais do que uma ideologia de exclusão, é um regime de gestão da vida e da morte que define quem pode ser incluído na cidadania plena, com acesso à educação, saúde, trabalho, lazer, cultura,

moradia, entre outros, e quem é mantido à margem, rejeitamos leituras que reduzem o racismo a um fenômeno individual ou subjetivo. Estrutural, o racismo atinge tudo e todos, negros e não negros. Não é à toa que Fanon nos convida a sair do ciclo vicioso no qual estão os brancos encerrados em sua brancura e os negros em sua negrura.

Considerando nosso *lôcus* de pesquisa, a universidade, não poderíamos deixar de retratar o epistemicídio dando conta de que nossa ausência no espaço acadêmico é tanto física como também se revela na deslegitimação das nossas epistemologias, na imposição de tradução para os padrões e normas eurocêntricas que podem levar à perda da nossa identidade. Apesar das tentativas de silenciamento, invisibilidade e marginalização, a força da resistência epistêmica negra sempre se revelou, forjada nos terreiros, nos quilombos, comunidades, movimentos sociais, práticas culturais, até mesmo na escrita solitária de uma mulher negra como eu, que se coloca em constante enfrentamento a todo tipo de colonialidade e de exclusão.

Como a nossa pesquisa se desenvolve na Ciência da Religião, área dedicada ao estudo e pesquisa da religião e do fenômeno religioso, bem como da formação de sujeitos, analisamos conceitos como a necropolítica, necroteologia e laicidade. Se o primeiro perpassa toda a nossa tese mostrando que vivemos numa democracia que tem na violência, na discriminação racial e na exclusão seus principais elementos, o segundo conceito, necroteologia, evidencia como a invenção de um inimigo ou bode expiatório também está presente na religião e justifica, a seu modo, políticas de morte (mesmo que simbólicas) travestidas de moralidade. Já a laicidade revelou que, além de não ser neutra, privilegia tradições religiosas cristãs em detrimento de cosmologias afro-indígenas e outras não cristãs.

É importante reconhecer os limites desta pesquisa. A proposta de uma Ciência da Religião inclusiva, diversa e plural não se realizou aqui no plano empírico, embora isso não tenha sido o nosso objetivo imediato. No entanto, vemos essa ausência como um ponto de partida: nossa tese tem uma natureza fundante. Ela não encerra um ciclo, mas abre possibilidades: de estudo, de pesquisa, de ensino, de extensão, de reflexão. Nosso desejo é que outras pesquisas a desdobre, tensione, complemente, critique.

Nesse horizonte, indicamos três desdobramentos possíveis:

1. Criação de componentes curriculares obrigatórios nos cursos de graduação e programas pós-graduação em Ciência da Religião e áreas afins sobre a discussão de raça, colonialidade e religião;

2. Elaboração de políticas institucionais de combate do racismo epistêmico por meio da revisão de bibliografias e presença de docentes negras e negros nos departamentos e programas da área;
3. Ampliação dos vínculos entre saberes acadêmicos e saberes de matriz africana e afrodiaspórica, reconhecendo sua validade teórica, sua potência política e sua dimensão espiritual.

Esses desdobramentos não são sugestões livres. São respaldados em marcos legais como a Lei nº 10.639/03 e Lei nº 11.645/08 que, apesar de falar em Educação Básica, pode e deve ser estendida à Educação Superior; Lei 12.288/10 que garante a igualdade de oportunidades, especialmente no âmbito da educação e do trabalho, o combate da discriminação e da intolerância étnica; Lei nº 12.990/14 que reserva 20% das vagas em concursos públicos para pessoas negras.

Essa tese foi escrita com palavras, corpo, memória, ausência, dor e esperança; escrita de um lugar de existência negada, mas inegociável. Aprendemos a recusar a escrita como exercício de neutralidade. Por isso, fizemos dela um território de luta, um instrumento de denúncia e um gesto de reexistência. Ao nomear os ausentes, ao convocar os silenciados, ao reivindicar os saberes subalternizados, propomos mais do que uma reforma do pensamento ou atitude: exigimos uma reforma do mundo. E como a Ciência da Religião é o nosso mundo mais imediato, a reforma deve começar por ela.

É assim que o pensamento negro pode contribuir para a Ciência da Religião.

É assim que o meu pensamento negro contribuiu.

Enegrecer para esclarecer não é metáfora: é método, é ética e é horizonte.

Ubuntu!

REFERÊNCIAS

- ABREU, T. M.; D'AGORD, M. R. O "fantasme" em Jacques Lacan, o Intraduzível em questão. **Trivium: Estudos Interdisciplinares**, Ano XIII, n. 1, p. 101-111, 2021.
- ADICHE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ALBUQUERQUE, Cynthia Studart; CARVALHO, Thays. Conexões entre questão racial e questão social na formação social brasileira. *In*: MEDEIROS, Evelyne; NOGUEIRA, Leonardo; BEZERRA, Lucas (Orgs.). **Formação social e serviço social: a realidade brasileira em debate**. São Paulo: Outras Expressões, 2019.
- ALES BELLO, Angela. **O sentido das coisas: por um realismo fenomenológico**. São Paulo: Paulus, 2019.
- ALMEIDA, Silvio. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2021a.
- ALMEIDA, Sílvio. Necropolítica e Neoliberalismo. **Caderno CRH**, Salvador, v.34, p.1-10, 2021b.
- AMARTINE, D. N.; QUEIROZ, M. V. Discutindo o afroempreendedorismo: reflexões sobre o conceito a partir dos casos brasileiro e colombiano. **Revista Direito GV**, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 1-24, 2022.
- ANDRADE, Rafaela Muniz; PEREIRA, Norma Suely da Silva. Igreja e Escravidão no período colonial: a relação entre o clero e seus cativos. **Revista Philologus**, Ano 26, n. 76. Rio de Janeiro: CiFEFiL, jan./abr.2020.
- ARROYO, Miguel González. **Passageiros da noite. Do trabalho para a EJA, itinerários pelo direito a uma vida justa**. Petrópolis: Vozes, 2017.
- ARROYO, R. W. Uma visão pós-colonialista da filosofia da história de Hegel. **3º Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia da UNESP**, v. 1, n. 1, p. 216-222, 2008.
- ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. Tradução de Bruno Reinhardt e Eduardo Dullo. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 19, p. 1–384, 2010.
- BARBOSA, Wilmar do Valle. Relações entre laicidade e religião: considerações sobre uma tensão permanente. **Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião**, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 629–652, 2013.
- BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BENTO, Maria Aparecida Silva; BEGHIN, Nathalie. Juventude Negra e Exclusão Radical. IPEA, **Políticas Sociais – acompanhamento e análise**. ago.2005.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspóricos**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. A prece de Frantz Fanon: oh meu corpo, faça sempre em mim um homem que questiona! **Civitas**, Porto Alegre, v.16, n.3, p.504-521, jul./set.2015.

BILHEIRO, I. A legitimação teológica do sistema de escravidão negra no Brasil. **CES Revista**, v. 22, p. 91-101, 2008.

BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência: Por uma sociologia clínica do campo científico**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

BRASIL, Taciana. Ensino religioso no Brasil: da confessionalidade à laicidade? **Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 119, p. 1–23, abr./jun. 2023.

BRASIL. Constituição (1988). **CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL**. Brasília, DF: Senado Federal. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 05 abr.2021.

BRASIL. Estatuto da igualdade racial [recurso eletrônico]: **Lei no 12.228, de 20 de julho de 2010, e legislação correlata**. – 3ª ed. – Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2014.

BRASIL. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. **Resumo técnico do Censo da Educação Superior 2023** [recurso eletrônico]. – Brasília, DF: Inep, 2024.

BRASIL. **Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012**. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. *Diário Oficial da União: seção 1*, Brasília, DF, ano 149, n. 168, p. 1, 30 ago. 2012.

BRASIL. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. MEC. **Lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996**. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. 1996. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/seesp/arquivos/pdf/lei9394_ldbn1.pdf. Acesso em: 05 abr.2021.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Apoio à Gestão Participativa e ao Controle Social. **Política Nacional de Saúde Integral da População Negra: uma política para o SUS (PNSIPN)** / Ministério da Saúde, Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa, Departamento de Apoio à Gestão Participativa e ao Controle Social. – 3. ed. – Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2017.

BRASIL. **Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH I)**. Decreto nº 1904, de 13 de maio de 1996. Brasília, DF: Presidência da República. Casa Civil. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/D4229.htm#8. Acesso em: 01 de fev.2023.

BRASIL. **Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH II)**. Decreto nº 4.229, de 13 de maio de 2002. Brasília, DF: Presidência da República. Casa Civil. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d1904.htm. Acesso em: 01 de fev.2023.

BRITO, B. S., & OLIVEIRA, T. A. Racismo Institucional e a Segurança Pública no Brasil. **Revista FT**, 2023.

BRITO, Fausto. **O racismo na história do Brasil: as ideologias de desigualdades raciais na formação da sociedade brasileira**. Jundiaí/SP: Paco, 2022.

CAMURÇA, M. Intolerância religiosa e a instrumentalização da religião pelo autoritarismo. **Religião e Poder**, 2021. Disponível em: <https://religioepoder.org.br/artigo/a-intolerancia-religiosa>. Acesso em: 26 maio 2025.

CAMURÇA, Marcelo Ayres; MARTINS, Sueli. A laicidade e o “jeitinho brasileiro”: formas diversificadas e improvisadas de regulação do religioso em ambientes laicos e públicos: o caso de escolas municipais de Juiz de Fora/MG. **Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião**, Juiz de Fora, v. 17, n. 1, p. 141–171, 2014.

CAPPS, Walter H. **Religious Studies: The Making of a Discipline**. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

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

CARRALY, Cláudio. A Instrumentalização da Fé pela Política. **Democracia Política e novo Reformismo**, 13 nov. 2024. Disponível em: <https://gilvanmelo.blogspot.com/2024/11/a-instrumentalizacao-da-fepela.html>. Acesso em: 22 jun. 2025.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o Colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.

CHADE, Jamil. **ONU denuncia impunidade e baixa participação política de negros no Brasil**. UOL, 5 set. 2023. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/colunas/jamil-chade/2023/09/05/onu-denuncia-impunidade-e-baixa-participacao-politica-de-negros-no-brasil.htm>. Acesso em: 22 jun. 2025.

CHAUÍ, Marilena. **Iniciação à Filosofia: ensino médio**, volume único. 2ª edição. São Paulo: Ática, 2014.

COSTA, Jurandir Freire. Da cor ao corpo: a violência do racismo. *In*: SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. 1ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

COSTA, Letícia Amédée Péret de; LIMA, Bruno Lazzarotti Diniz; REIS, Guilherme Fellippe Pereira. A luta por equidade educacional. *In*: **Precisamos falar sobre desigualdades**, Porto Alegre: Editora da UFRGS/CEGOV, 2020.

COSTA, Rosely Gomes. Mestiçagem, racialização e gênero. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 11, nº 21, p.94-120, jan./jun. 2009.

CRUZ, Willian José da. BORGES, Andressa. A sub-representação da população negra nos quadros funcionais da UFJF: a necessidade de fortalecer a Lei 12990/2014. **Revista em Favor de Igualdade Racial**. Rio Branco – Acre, v.8, n.1, p. 243-254, jan-mar. 2025.

CUNHA, Caroline. **O que são neuroses? Psicanálise Clínica**, s.d. Disponível em: <https://www.psicanaliseclinica.com/o-que-sao-neuroses/>. Acesso em: 15 abr.2025.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEVULSKY, A. **Colorismo**. São Paulo: Jandaíra, 2021.

DIWAN, Pietra. **Raça pura: uma história da eugenia no Brasil e no mundo**. São Paulo: Contexto, 2022.

DUBOIS, W.E.B. **As almas do povo negro**. São Paulo: Veneta, 2021.

DUMAS, Alexandra Gouvêa. Corpo Negro: uma conveniente construção conceitual. **XV ENECULT** – Encontro de Estudos Multidisciplinares em cultura. Salvador, Bahia. 01 a 03 de agosto de 2019.

DUNKER, Christian I.L. Estrutura e personalidade na neurose: da metapsicologia do sintoma à narrativa do sofrimento. **Psicologia USP**. Volume 25, número 1, p.77-96, 2014.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas** / tradução de Sebastião Nascimento e colaboração de Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FANON, Frantz. **Por uma revolução africana: textos políticos**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra** / tradução Lígia Fonseca Ferreira, Regina Salgado Campos. 1ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FERNANDES, Emanuelle C.S.; MONTEIRO, José M. Sociologia do corpo. *In*: MEDEIROS, Janiara de Lima (Org.). **Ensino e Educação: contextos e vivências**. Campina Grande: Licuri, 2023.

FERRARI, I. F., JANUZZI, M. E., & GUERRA, A. M. (set. de 2020). Pandemia, necropolítica e o real desamparo. **Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.**, pp. 564-582.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 69ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Petrópolis: Vozes, 2017.

GOMES, Nilma Lino. O movimento negro no Brasil: ausências, emergências e a produção dos saberes. **Política e Sociedade**. V.10, n.18, abril de 2011.

GOMES, Nilma Lino; LABORNE, Ana Amélia de Paula. PEDAGOGIA DA CRUELDADE: RACISMO E EXTERMÍNIO DA JUVENTUDE NEGRA. **Educ. Rev.**, Belo Horizonte, v. 34, 2018. Disponível em <http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-46982018000100207&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 22 abr. 2025

GOMES, Nilma Lino; SILVA, Paulo Vinícius Baptista; BRITO, José Eustáquio. Ações afirmativas de promoção da igualdade racial na educação: lutas, conquistas e desafios. **Educ. Soc.**, Campinas, v. 42, e258226, 2021.

GOMES. Nilma Lino. Diversidade étnico-racial, inclusão e equidade na educação brasileira: desafios, políticas e práticas. **RBPAE**, v.27, n.1, p.109-121, jan./abr. 2011.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. Movimento negro e educação. **Revista Brasileira de Educação**. n.15, set/out/nov/dez, 2000.

GONÇALVES, P. Z.A Maldição de Cam: como uma passagem da Bíblia tem sido usada para justificar a escravidão. 2024. Fonte: SAPO PT. Disponível em: <https://executivedigest.sapo.pt/noticias/a-maldicao-de-cam-como-uma-passagem-da-biblia-tem-sido-usada-para-justificar-a-escravatura/?form=MG0AV3>. Acesso em: 20 mai. 2025.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. 1ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HALL, S. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Org. Liv Sovik. 2ª.ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. p. 372-388.

HASENBALG, C. Relações entre negros e brancos no Brasil. In: GONZALEZ, L.; HASENBALG, C. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

hooks, bell. Intelectuais negras. **Estudos Feministas**, nº 2, 2º semestre, 1995.

hooks, bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. - 2ª ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

hooks, Bell. **Olhares Negros: Raça e Representação** / tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

IDDD; data_labe. **Por que eu? Instituto de Defesa do Direito de Defesa**; data_labe, jul. 2022. Disponível em: <https://iddd.org.br/2022/07/21/por-que-eu-como-o-racismo-faz-com-que-as-pessoas-negras-sejam-o-perfil-alvo-das-abordagens-policiais/>. Acesso em: 22 jun. 2025.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano**. 1ª edição. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LEITE JUNIOR, A. D. **Capitalismo**. São Paulo: Lafonte, 2020.

LERNER, Samara Mancebo. A política de cotas raciais no Brasil segundo a percepção de negros de camadas médias do Rio de Janeiro. **Soc. e Cult.**, Goiânia, v. 17, n. 2, p. 265-277, jul./dez. 2014.

LIMA, M.. (2010). **Desigualdades raciais e políticas públicas: ações afirmativas no governo Lula**. Novos Estudos CEBRAP. 2017.

MACEDO, Y. S. Nas entradas do Brasil: a formação da classe trabalhadora brasileira. **Anais do II Encontro Internacional História & Parcerias**. Rio de Janeiro: ANPUH – RIO, 2019.

MAILAN, R. C. O processo de formação sócio-histórico e a classe trabalhadora no Brasil. **Trabalho de Conclusão de Curso (TCC)**. Universidade Estadual de Londrina, 2022.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspóricos**. 2a ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

MARTINS, J. C. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I, de Giorgio Agamben. 2004. Ministério Público de São Paulo - MPSP. Disponível em: https://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao_e_divulgacao/doc_biblioteca/bibli_servicos_produtos/bibli_informativo/bibli_inf_2006/Rev-FD-UFGU_v.44_n.01.08.pdf. Acesso em: 30 jan. 2025.

MARTINS, Nathália Ferreira de Sousa. A diversidade religiosa e a laicidade no Brasil: questões sobre o ensino religioso escolar. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 14, n. 1, p. 110–124, jan./jun. 2017.

MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada**. Petrópolis: Vozes, 2019.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. São Paulo: N-1 edições, 2020.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. 2ª ed., São Paulo: N-1 edições, 2022.

MIGNOLO, Walter D. **Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. [s.l.: s.n.], 2010.

MIRANDA, Júlia. Elementos para uma cartografia da fé: usos religiosos do espaço urbano e interpelação da laicidade. **Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião**, Juiz de Fora, v. 19, n. 2, p. 86–110, 2016.

MORAIS, Mariana Ramos de. Intolerância, racismo e genocídio religioso do povo negro: pensando sobre as categorias afro-religiosas da “política dos terreiros”. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 21, n. 40, p. 137–162, ago./dez. 2021.

MOURA, Clóvis. **Quilombos: resistência ao escravismo**. 1ª. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

MUDIMBE, V.Y. **A ideia de África**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 5ª ed. Autêntica, 2020.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. **A cor do inconsciente: significações do corpo negro**. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2021.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância Religiosa**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020.

OLINDA, Silvia R.M. A educação no Brasil no período colonial: um olhar sobre as origens para compreender o presente. **Sittientibus**, Feira de Santana, n.29, p.153-162, jul./dez., 2003.

OLIVEIRA, Dennis de. **Racismo estrutural: uma perspectiva histórico-crítica**. 1ª ed. São Paulo: Editora Dandara, 2021.

OLIVEIRA, S. A teologia da separação. *Janus Online*, 2007. Disponível em: <https://www.janusonline.pt/arquivo/2007>. Acesso em: 26 maio 2025.

OLUPONA, Jacob K. **Religiões Africanas: uma brevíssima introdução**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

OYĔWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. - 1. ed - Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2021

PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Lisboa/Portugal: Edições 70, LDA. 1969.

PEREIRA, A. M. A escravidão na doutrina da Igreja: temas e questões em debate da antiguidade à época moderna. **Revista Escritas do Tempo**, v.1, n.3, pp. 8-33, 2020.

PEREIRA, Andresa Braga; RODRIGUES, Eliane; GUILHERME, Rosilaine Coradini. Ações Afirmativas: políticas de cotas raciais para o ingresso nas universidades públicas. **Textos & Contextos** (Porto Alegre), v. 9, n. 2, p. 244 - 250, ago./dez. 2010.

PEREIRA, Joabe Tavares. O ensino religioso no ambiente escolar: apontamentos entre subjetividades e laicidade. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 21, n. 1, p. 288–304, jan./jun. 2024.

PEREIRA, Tamires Tolomeotti. Ciência, fundamentalismo religioso e diversidade: a apropriação de discursos científicos-biológicos para a produção de ódio e violência contra as sexualidades e gêneros dissidentes nas mídias sociais. 2018. **Dissertação (Mestrado em Educação)** – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

PIEPER, Frederico. Aspectos históricos e epistemológicos da Ciência da Religião no Brasil: Um estudo de caso. **Numen: revista de estudos e pesquisas da religião**, Juiz de Fora, v.21, n.2, p.232-291, jul./dez.2018.

PIEPER, Frederico; MENDES, Danilo. Religião e Necropolítica. *In*: PIEPER, Frederico; MENDES, Danilo (Org.). **Religião em tempos de crise**. São Bernardo do Campo, SP: Ambigrama, 2020.

PIOVESAN, F. Ações afirmativas no Brasil: desafios e perspectivas. **Estudos Feministas**, 2008.

QUIJANO, A. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. *CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*, 2005.

RAIMUNDO, Valdenice. A violência no cotidiano da juventude negra: um olhar sobre a questão. **Temporalis**, Vitória, v. 14, n. 27, p. 119–138, ago. 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.22422/2238-1856.2014v14n27p119-138>. Acesso em: 22 jun. 2025.

RAMOS, L. P. (2021). Justificativas da Igreja Católica para o escravagismo no Brasil Colônia. *Revista Ibero-Americana de Humanidades, Ciências e Educação*. São Paulo, v.7.n.9.

RELATÓRIO DA CONFERÊNCIA MUNDIAL CONTRA RACISMO, DISCRIMINAÇÃO RACIAL, XENOFOBIA E INTOLERÂNCIA CORRELATA. **Durban**, 31 de agosto a 8 de setembro de 2001. Disponível em: <http://www.comitepaz.org.br/Durban_4.htm>. Acesso em: 29 de janeiro de 2023.

RESENDE, Letícia Amédée Péret de; COSTA, Bruno Lazzarotti Diniz; REIS, Guilherme Fellippe Pereira. **Precisamos falar sobre desigualdades**. *Porto Alegre: Editora da UFRGS/CEGOV*, 2020.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de Fala**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020.

ROCHA, M. C.; BARBOSA, M. S. **Síntese da coleção História Geral da África: século XVI ao século XX**. Brasília: UNESCO, Instituto Humanize, 2021.

ROSA NETO, Francisco et al. O esquema corporal de crianças com dificuldade de aprendizagem. **Psicologia Escolar e Educacional [online]**. 2011.

SACRINI, Marcus. **Introdução à análise argumentativa: teoria e prática**. São Paulo: Paulus, 2016.

SAFFIOTI, Heleieth. **O poder do macho**. São Paulo: Moderna, 1987.

SANGUINETTI, F.. Sobre humanidade e racismo em Hegel. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**. Ano. 18, Nº 32, pp. 1-40, 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes**. Novos Estudos, 79, novembro, 2007.

SANTOS, Maria do Pilar Alves et al. População negra e Covid-19: reflexões sobre racismo e saúde. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 34, p. 225-243, 2020.

SANTOS OLIVEIRA, Cláudia Aparecida. **A interdisciplinaridade como categoria essencial da Ciência da Religião: reflexões de seu uso, significado e possíveis contribuições à disciplina**. 2021. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2021.

SANTOS OLIVEIRA, Cláudia Aparecida. As categorias essenciais da Ciência da Religião. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v.19, n., p.150-168, jan/jun.2022b.

SANTOS OLIVEIRA, Cláudia Aparecida. Ciência da Religião como educação superior: aspectos históricos, educacionais e científicos. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v., n., p.150-168, jul./dez.2022a.

SANTOS OLIVEIRA, Cláudia Aparecida. Raça, Racismo e Ciência da Religião: por que precisamos conversar sobre isso? **Identidade**, São Leopoldo, v.27, n.2, p.268-289. jul./dez.2022c.

SAVIANI, D. **Política e Educação no Brasil: o papel do Congresso Nacional na legislação de ensino**. Campinas/SP: Autores Associados, 1999.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, Clemildo Anacleto. Símbolos religiosos em espaços públicos: para pensar os conceitos de laicidade e secularização. **Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião**, Juiz de Fora, v. 19, n. 2, p. 154–173, 2016.

SILVA, Franco Alves de. O racismo de Jair Bolsonaro: origens e consequências. **Nexo Jornal**, 2020. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/o-racismo-de-jair-bolsonaro-origens-e-consequencias>. Acesso em: 22 abr.2025.

SILVA, Gleidson; AMORIM, Simone Silveira. Apontamentos sobre a educação no Brasil Colonial (1549-1759). **Interações**, Campo Grande, MS, v.18, n.4, p.185-196, out./dez. 2017.

SILVA, Joyce Gonçalves da. Corporeidade e identidade, o corpo negro como espaço de significação. **CONINTER 3 – Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades**. Salvador, BA: UCSAL, 8 a 10 de outubro de 2014.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida. *Belo Horizonte: Editora UFMG*, 2010.

TREVISAN, Janine. A Frente Parlamentar Evangélica: força política no estado laico brasileiro. **Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião**, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 581–609, 2013.

VAZ, Livia Sant'Anna. **Cotas Raciais**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2022.

VEIGA, Cynthia Greive. Escola pública para os negros e os pobres no Brasil: uma invenção imperial. **Revista Brasileira de Educação**, v.13, n.39, set./dez.2008.

VEIGA, L. M. Descolonizando a psicologia: notas para uma Psicologia Preta. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 31, n. esp., p. 244-248, 2019.

VITAL, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite. **Religião e Política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2012.

WEST, Cornel. **Questão de raça**. 2ª ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2021.

WOODSON, Carter G. **A (des) educação do negro** /tradução e notas de Naia Veneranda. São Paulo: Edipro, 2021.

ZANELLA, N., & MAGALHÃES, Y. (nov. de 2023). Empreendedorismo Negro e Black Money. **RAEI - Revista Americana de Empreendedorismo e Inovação**, v.2, n.2, pp. 22-33.