

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

MÔNICA SALCI CAPELASSO

A BRANQUITUDE E O RACISMO BRASILEIRO:
uma análise psicopolítica sobre as continuidades de dominação branca após a abolição
da escravidão que violenta o negro do Brasil contemporâneo

Maringá
2018

MÔNICA SALCI CAPELASSO

A BRANQUITUDE E O RACISMO BRASILEIRO:
uma análise psicopolítica sobre as continuidades de dominação branca após a abolição
da escravidão que violenta o negro do Brasil contemporâneo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras, Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Constituição do Sujeito e Historicidade.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Angela Maria Pires Caniato

Maringá
2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
(CIP) (Biblioteca Central - UEM, Maringá, PR,
Brasil)

Capelasso, Mônica Salci

C238b A branquitude e o racismo brasileiro: uma análise psicopolítica sobre as continuidades de dominação branca após a abolição da escravidão que violenta o negro do Brasil contemporâneo / Mônica Salci Capelasso. -- Maringá, 2018.

98 f.

Orientadora: Profa. Dra. Angela Maria Pires Caniato.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2018.

1. Relações raciais. 2. Branquitude. 3. Personalidade autoritária. 4. Racismo. 5. Psicanálise. I. Caniato, Angela Maria Pires, orient.

II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Psicologia.
III. Título.

CDD 21.ed.150.1952

305.8

ECCL-1202/9

MÔNICA SALCI CAPELASSO

A branquitude e o racismo brasileiro: uma análise psicopolítica sobre as continuidades de dominação branca após a abolição da escravidão que violenta o negro no Brasil contemporâneo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

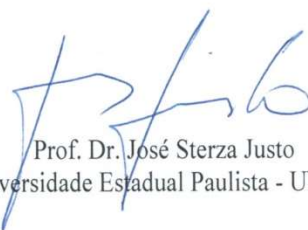
COMISSÃO JULGADORA



Prof. Dra. Angéla Maria Pires Caniato
PPI/Universidade Estadual de Maringá (Presidente)



Prof. Dra. Gláucia Valéria Pinheiro de Bida
DPI/Universidade Estadual de Maringá



Prof. Dr. José Sterza Justo
Universidade Estadual Paulista - UNESP

Aprovado em: 29 de março de 2018.

Local da defesa: Bloco D-34 – sala 25, Campus da UEM.

DEDICATÓRIA

A todos aqueles que já sentiram a dor do ataque de um preconceito, seja ele de qual natureza for.

AGRADECIMENTOS

Antes de tudo, sou grata por todas as inquietações, compreensões e transformações que o ambiente acadêmico me trouxe. Quero sempre entender a falta como uma oportunidade para buscar novos saberes, novas experiências, novos encontros.

Sou grata especialmente à Angela Caniato, não só pela orientação acadêmica e incentivo à pesquisa, mas por todas as prazerosas trocas de afeto ao longo desses anos.

Aos meus pais, Ana Maria e Valdeir, por serem meus pilares, meus amores, minha força.

Aos meus avós, especialmente a Vó Cida, simplesmente por ser ela, maravilhosa.

À amada Naiara Balduino, por todo acolhimento, por sempre ter me mostrado a possibilidade de continuar em frente, mesmo em momentos de exaustão, quando tudo parecia tão difícil.

Às tias, Rozi e Vanessa, por todo amor compartilhado desde sempre.

À querida Chiara Fustinoni, pela inusitada amizade que me faz tão bem.

Ao Giordano Bruno, pelos incontáveis momentos de carinho, estima e bem-querer, além da certeza de que sempre estará perto, mesmo morando em outro planeta.

À Larissa Pedroza, por ter me abraçado em tantos momentos dolorosos, por ter me reconhecido em seu olhar, me amparado nos momentos mais significativos.

À Kailla, por me mostrar as incontáveis alegrias de uma amizade de longuíssima data.

À Izabela Rubia (Iza), pelo cotidiano afetuosamente compartilhado.

À Dalva Antônio, por todo amparo e cuidado oferecido sempre que necessário.

Às professoras, Glaucia Brida e Lia Schucman, por terem aceitado tão prontamente o convite para a composição da banca examinadora.

À Ana Favorin, por atenciosamente ter aceito me auxiliar no encerramento desse processo gratificante, mas que tanto me exigiu.

A todos aqueles que, de algum modo, estão na minha vida me acompanhando, me apoiando, torcendo por mim.

Capelasso, M. S. (2018) A branquitude e o racismo brasileiro: uma análise psicopolítica sobre as continuidades de dominação branca após a abolição da escravidão que violenta o negro do Brasil contemporâneo

RESUMO

A partir de uma retomada histórica acerca do processo de colonização do Brasil, o presente trabalho se propõe a realizar um estudo psicopolítico sobre a relação estabelecida entre portugueses e africanos no país e seus possíveis desdobramentos no cenário contemporâneo. Foram analisados, dentro desse contexto sócio-histórico brasileiro, a manutenção de um cenário de violência contra o negro mesmo após a abolição da escravidão, ocorrida em 1888, mediante a lei Aurea. Também será investigado, por meio da psicanálise freudiana e de estudos sobre a personalidade autoritária, disposições psíquicas constituintes da personalidade do branco que compactuam com a violência opressora contra o negro, bem como aderem e reproduzem discursos ideológicos que promovem o preconceito contra o negro.

Palavras-chave: Relações raciais; Branquitude; Personalidade autoritária; Racismo; Psicanálise.

Capelasso, M. S. (2018) Whiteness and Brazilian racism: a psycho-political analysis on the continuities of white domination after slavery abolition that subjugates violently black people in Brazil contemporary

ABSTRACT

From a historical assessment on the process of colonization in Brazil, the present work proposes to perform a psycho-political study on the relationship developed between Portuguese and African people in the country, as well its possible after effects in its contemporary scenario. It was analyzed within this Brazilian socio-historical context, the continuity, as well the maintenance, of a scenario of violence toward black people even after the abolition of slavery, which occurred in 1888, through the Golden Law (Lei Áurea). It will be also investigated from the Freudian psychoanalysis and from studies on the authoritarian personality, psychic dispositions constituting the personality of the white person, that condone the oppressive violence toward black people, and support and reproduce ideological discourses that promote prejudice against black people.

Keywords: Racial Relationships; Whiteness; Authoritarian Personality; Racism; Psychoanalysis.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	9
1.O DISCURSO “CIENTÍFICO” SOBRE AS RAÇAS HUMANAS: CLASSIFICAÇÕES HIERÁRQUICAS ENTRE OS INDIVÍDUOS ENQUANTO EXPLICAÇÃO PARA UMA SUPOSTA SUPREMACIA BRANCA	
1.1 O surgimento das teorias racistas europeias do século XIX e sua repercussão no cenário brasileiro.....	13
1.2 A existência da raça após a comprovação de sua inexistência para as ciências biológicas	
2. A “CONQUISTA” DO BRASIL COLÔNIA E O SEU DESENVOLVIMENTO ENQUANTO SOCIEDADE ESCRAVISTA	
2.1 A vinda dos portugueses e africanos para o Brasil.....	29
2.2 Formação social e econômica no período colonial brasileiro.....	35
2.3 As insurgências dos africanos e descendentes escravizados e a abolição da escravatura no Brasil	50
3. A CULTURA ESCRAVOCRATA APÓS A ABOLIÇÃO: EXPRESSÕES DE VIOLÊNCIA CONTRA O NEGRO BRASILEIRO	
3.1 As relações inter-raciais na sociedade brasileira durante o século XX: as vantagens sistêmicas do branco sobre o negro.....	56
3.2 O racismo de um Brasil “democrático” e capitalista: os impactos ideológicos que sugestionam os indivíduos a uma regressão egoica e os predispõe a apresentarem uma estrutura autoritária de personalidade.....	76
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	89
REFERÊNCIAS.....	96

APRESENTAÇÃO

O desejo de abordar as questões raciais no Brasil, surgiu a partir do momento em que, dentro do meio acadêmico, entrei em contato com palestras e debates que abordaram a temática, fazendo-me começar a perceber, no meu cotidiano, o que Carone (2005) intitulou de *comportamento verbal negativo* contra os negros. Muitas das piadas e “opiniões” que de algum modo inferiorizam o negro, como “*Fulana* é tão bacana, que nem parece que é de cor” ou “o cabelo (crespo) de *Beltrana* é tão horrível, que acho que nem alisamento resolveria”, deixaram de soar como um discurso naturalizado para ser entendido como uma violência desdobrada de um contexto social que agride e desqualifica o negro desde a “descoberta” do país. Além disso, comecei a perceber que nos lugares que eu frequentava eram raros os negros que dividiam os mesmos espaços (bares, academia, lojas), sem estarem trabalhando como faxineira ou como segurança desses estabelecimentos.

Nesse sentido, antes de estar em espaços que problematizam a cruel realidade da população negra no país, as minhas vivências (enquanto branca) vão ao encontro da afirmação de Bento (2014) quando aborda a existência de “um acordo tácito entre os brancos de não se reconhecerem como parte absolutamente essencial na permanência das desigualdades raciais do Brasil” (p. 26). Tanto que, no meu caso, eu mal reconhecia a existência das desigualdades raciais no país, quiçá enquanto integrante do quadro dessas desigualdades.

A respeito dessa dificuldade do branco se reconhecer como parte integrante de um sistema histórico de opressão contra o negro, a autora afirma:

(...) não associam essas desigualdades raciais à discriminação e isto é um dos primeiros sintomas da branquitude. Há desigualdades raciais? *Há!* Há uma carência negra? *Há!* Isso tem alguma coisa a ver com o branco? *Não!* É porque o negro foi escravo, ou seja, é legado inerte de um passado no qual os brancos parecem ter estado ausentes (Bento, 2014, p. 27).

A partir desses desvelamentos, muitas vezes sutis, que oprimem os negros, fui instigada a compreender sobre a implicação dos brancos nesse cenário; sobre o quanto contribuíram e contribuem para a permanência da dominação racial que possui raízes desde o início do processo de colonização do Brasil. Assim, por meio da psicanálise freudiana e de estudos sobre a personalidade autoritária, foram investigadas disposições psíquicas constituintes da personalidade do branco contemporâneo, que compactuam com a violência opressora contra o negro mediante a adesão e a reprodução de discursos ideológicos que promovem a manutenção do preconceito contra o negro.

Dessa maneira, o enfoque direcionado ao branco é uma forma de apontar que as desigualdades raciais no Brasil não são um *problema exclusivo do negro* (Bento, 2014). Em consonância com a afirmativa descrita, essa perspectiva tenta evitar o que Schucman (2014) denomina de “olhar marginal ou marginalizador do pesquisador”, o qual tende a não só manter as discussões sobre o racismo e sobre o negro nas margens, como também equivocadamente desconsidera o lugar centralizador do branco tomado enquanto norma e mantido enquanto grupo hegemônico. Tais ações pouco contribuem para a desmarginalização dos negros e das questões raciais, reforçando ainda mais o lugar de poder do branco e as ideologias de dominação, exclusão e violência.

O percurso dessa pesquisa, portanto, pretendeu discorrer não só sobre a realidade dos negros no Brasil, mas sobretudo demarcar a posição social ocupada pelos brancos, que é de privilégios. Desse modo, proponho, em certa medida, contribuir para um olhar mais amplo e implicado do branco sobre as questões raciais do país, abrindo, quem sabe, possibilidades para o reconhecimento de si mesmo como parte fundamental no processo histórico de desigualdades demarcadas pela cor da pele.

Nesse sentido, foram tecidas algumas considerações sobre marcos históricos ocorridos no século XIX que influíram em desdobramentos acerca das assimetrias raciais do país, sobretudo no que diz respeito a emergência de discursos ideológicos que naturalizam a posição de servidão do negro em contraponto a posição de poder do branco, o desresponsabilizando de suas ações opressoras.

Nessa época houve também uma efervescência científica na Europa, a qual resultou na criação do racismo enquanto modelo de ciência, também exportada para o Brasil. Esse termo se baseia na ideia de raça que foi criada pelo francês Georges Cuvier no início do século XIX e, basicamente, consiste em utilizar as diferenças biológicas entre os grupos humanos para hierarquizá-los, desqualificá-los ou privilegiá-los (Schwarcz, 1993).

Segundo Schucman (2014), a ideia de raça surgiu a partir de reflexões sobre a diversidade humana que era fomentada desde o século XV, em decorrência do contato do europeu com outros povos no período das grandes navegações. Todavia foi no seio da ciência moderna que defendeu-se a existência de diversas origens entre os seres humanos, que então passaram a ser classificados por raças.

Dentro dessa perspectiva, o racismo deriva da concepção de raça enquanto “uma ideologia necessária para justificar o processo de escravização dos povos africanos, a colonização e a expansão do capitalismo, bem como a ideia de pureza racial” (p.74-75). Criou-se uma ciência que

desresponsabilizava as ações humanas dentro de seu contexto sociopolítico, deslocando para a natureza o encargo da desigualdade entre os indivíduos.

Nesse sentido, a defesa científica da ideia de raça no século XIX refletiu muito mais a realidade europeia que, como descreve Schwarcz (2017), era de desigualdades profundas, do que os ideários de igualdade presentes na Revolução Francesa. Nas palavras da autora que faz referência a Louis Dumont, o racismo científico:

(...) não representou um desvio do modelo igualitarista: foi, na verdade, “uma perversão” deste, já que apenas comprovou como a Revolução Francesa impôs uma ideologia igualitária em meio a sociedades profundamente hierarquizadas. O Racismo seria assim sua decorrência lógica, não uma aberração (Schwarcz, 2017, p. 93).

O racismo então, entendido como uma decorrência lógica de uma sociedade europeia fortemente hierarquizada, foi de grande valia para justificar a manutenção de desigualdade entre os indivíduos. Do mesmo modo, no Brasil, essa produção “científica” apoiada na biologia repercutiu entre os intelectuais e classes abastadas com efeito de contemplar os interesses da elite brasileira, principalmente após a abolição da escravatura. Foram utilizadas novas estratégias para manter aqueles que foram escravizados em posição subalterna.

Não obstante, como tais concepções ratificadas pela ciência europeia no século XIX são necessárias para a compreensão do cenário contemporâneo brasileiro no que dizem respeito as questões raciais, o primeiro capítulo será dedicado a explanação acerca da elaboração dessa ‘ciência’ produzida na Europa que fora trazida para o Brasil. Como também, serão trabalhados conceitos que se relacionam ao racismo, necessários para a compreensão dessa temática que atravessa a história brasileira.

Feito essa localização sobre a influência “científica” europeia que estabeleceu um modo hierárquico de classificar os indivíduos a partir de uma determinada raça – que vai produzir muito dos preconceitos raciais disseminados socialmente –, o segundo capítulo aborda como começou a se estabelecer a relação de extrema desigualdade entre portugueses e africanos no território brasileiro. Foi apresentado as circunstâncias nas quais os portugueses vieram para a colônia brasileira, bem como sustentaram a escravização africana; a formação social e econômica da colônia que equiparou (literalmente) os negros a meras mercadorias, submetidos a todos os tipos de violências; e as insurgências dos negros no período de fomento econômico político, em direção a abolição da escravatura.

No terceiro capítulo, apresentei alguns dados sobre a continuidade da situação de vulnerabilidade e de desamparo do negro após a abolição da escravatura, que se contrapõe ao

legado de privilégios destinados aos brancos. Em seguida, fiz algumas considerações sobre a relação intrínseca do modelo econômico vigente com as desigualdades sociais, as quais favorecem a continuidade da opressão racial derivada da sociedade escravocrata, além de favorecer relações atravessadas pelo preconceito que resultam na hostilidade e indiferença com o outro. Ainda nesse capítulo, analisei acerca das conveniências de uma sociedade administrada pelo capital em sustentar discursos ideológicos que sugestionam os indivíduos a uma regressão egoica e os predis põem a serem preconceituosos; a apresentarem traços psíquicos próprios da personalidade autoritária.

Por fim, longe de esgotar a temática, espero que esse trabalho suscite reflexões que confronte contradições socioeconômicas produtoras de personalidades autoritárias que sustentam o racismo. Para assim, somar forças com o movimento negro para o enfraquecimento do racismo, a favor de políticas afirmativas para a população negra em busca de uma sociedade mais justa.

1. O DISCURSO “CIENTÍFICO” SOBRE AS RAÇAS HUMANAS: CLASSIFICAÇÕES HIERÁRQUICAS ENTRE OS INDIVÍDUOS ENQUANTO EXPLICAÇÃO PARA UMA SUPOSTA SUPREMACIA BRANCA

1.1 O surgimento das teorias racistas europeias do século XIX e sua repercussão no cenário brasileiro

As concepções de raça elaboradas na Europa como modelos teóricos ganharam destaque no Brasil no século XIX, sobretudo após a abolição da escravidão e início do século XX. Schwarcz (1993) aponta que esses modelos tiveram grande influência do darwinismo social, associados à perspectiva evolucionista e monogenista. A autora explica que, a partir de concepções divergentes, “rearranjos” teóricos foram realizados para contemplar a realidade do país e, ao mesmo tempo, posicionar-se de acordo com os interesses das elites locais.

O darwinismo social europeu que influenciou as teorias raciais no Brasil, também era denominado de “teoria das raças” e se desenvolveu como uma das correntes deterministas dentre os muitos desdobramentos teóricos que surgiram a partir da obra *A origem das espécies* de Charles Darwin, publicada em 1859 (Schwarcz, 1993, p. 71). Dentro da esfera política europeia, por exemplo, o darwinismo “significou uma base de sustentação teórica para práticas de cunho bastante conservador” (p. 74), servindo, em certa medida, como justificativa ao imperialismo europeu no domínio de outros povos, uma vez que, a partir dessa perspectiva, haviam raças “mais fortes e adaptáveis” que outras.

Os darwinistas sociais pertenciam à corrente poligenista¹ e traziam como problemática “pensar na antiguidade da 'seleção natural' e na nova realidade que se apresentava: a mestiçagem racial” (Schwarcz, 1993, p. 74). Suas premissas consistiam na repressão dessa mestiçagem e, por correlação, no enaltecimento das ditas “raças puras”, haja vista que essas representavam “fenômenos finais, resultados imutáveis, sendo todo cruzamento, por princípio entendido como erro” (id ibidem p. 78). Ou seja, era defendida a existência de diversas “raças puras”, de forma que a procriação de um europeu com um africano, por exemplo, implicaria em crias híbridas e, portanto, degeneradas.

1 Segundo Schwarcz (1993), uma das questões centrais dos cientistas poligenistas é a tentativa de compreender acerca das origens da humanidade. Essa corrente ganhou força no século XIX com a defesa da “existência de vários centros de criação, que corresponderiam, por sua vez, às diferenças raciais observadas” (p. 64). Com o surgimento da teoria de Darwin, em 1859, que se tornou um marco para a comunidade científica da época, os poligenistas acabaram aceitando a proposta darwinista de ancestrais comuns a todos, porém “afirmavam que as espécies humanas tinham se separado havia tempo suficiente para configurarem heranças e aptidões diversas” (p. 72). Como consequência, as diferenças entre os grupos humanos, eram entendidas a partir de uma evolução biológica.

Desse modo, os teóricos pertencentes a essa corrente dispunham de três proposições basilares, conforme descreve a autora:

A primeira tese afirmava a realidade das raças, estabelecendo que existiria entre as raças humanas a mesma distância encontrada entre o cavalo e o asno, o que pressupunha também uma condenação ao cruzamento racial. A segunda máxima instituía uma continuidade entre caracteres físicos e morais, determinando que a divisão do mundo entre raças corresponderia a uma divisão entre culturas. Um terceiro aspecto desse mesmo pensamento determinista aponta para a preponderância do grupo "racio-cultural" ou étnico no comportamento do sujeito, conformando-se enquanto uma doutrina de psicologia coletiva, hostil à ideia do arbítrio do indivíduo (Schwarcz, 1993, p. 78).

Assim, o darwinismo social demarcava e evidenciava os grupos étnicos diferentes como assimétricos, além de vincular características físicas aos aspectos morais e designar ao grupo étnico grande parte da responsabilidade das ações de seus integrantes. Praticamente todas as experiências e atitudes dos indivíduos eram determinadas a partir de seus componentes físicos e grupo étnico ao qual pertencia.

Nessas circunstâncias, uma vez que nasce um indivíduo com características físicas consideradas inferiores, não há o que se possa fazer para "regenerá-lo", pois sua trajetória de vida já fora sentenciada por sua herança genética. Logo, o darwinismo social se desdobrou em direção a uma categoria prática para intervir e controlar a perpetuação desses diferentes tipos de raças (Schwarcz, 1993, p. 78). Essa espécie de aplicabilidade da teoria do darwinismo social, ganhou destaque a partir de 1880 e foi denominada de "eugenia". Ainda para Schwarcz (1993), seus objetivos científicos e sociais correspondiam a diversas metas:

Como ciência, ela supunha uma nova compreensão das leis da hereditariedade humana, cuja aplicação visava a produção de nascimentos desejáveis e controlados; enquanto movimento social, preocupava-se em promover casamentos entre determinados grupos e - talvez o mais importante -, desencorajar certas uniões consideradas nocivas à sociedade (Schwarcz, 1993, p. 79).

Portanto, a eugenia foi respaldada por uma teoria "científica" que, além de visar controlar os nascimentos – como se os bebês fossem uma mercadoria qualquer de uma produção em série –, tentou gerir as relações cotidianas. O contato entre pessoas de grupos étnicos distintos, em especial o sexual, possivelmente foi recriminado não só para que não houvesse casamentos inter-raciais – eventualmente com filhos "degenerados" –, mas também para que fosse mantida uma espécie de ordem organizativa dentro de uma sociedade que categoriza os indivíduos e determina quem merece ocupar posições privilegiadas em todas as esferas da vida.

Especificamente no cenário brasileiro, Boarini (n.d.) aponta que os princípios eugênicos estiveram associados às instituições denominadas de “sociedades” higienistas” fundadas no início do século XX pela sociedade médica, a qual passou a interferir não só na saúde da população, mas também nas questões morais e educacionais. Esse controle social, segundo a autora, irrompeu desde o século XIX pela denominada medicina social requisitada para ocupar-se de epidemias fortemente associadas ao aumento populacional nos espaços urbanos, oferecendo os seguintes saberes e normativas como forma de assegurar a saúde da população:

(...) há necessidade da implantação de uma sociedade onde não se suscitem paixões, onde o caos foi desfeito, onde reina a ordem, onde tudo funciona, onde não existem monstros, onde os costumes são doces. A medicina, conhecendo o homem e as alterações de seu organismo provocadas pela desordem, deve guiar o processo de estabelecimento e o funcionamento desta sociedade, apontando sempre as causas de alteração e nelas intervindo. Oferece o saber do corpo, que deve ser disseminado por toda a sociedade - fazendo com que cada um evite a paixão e a desordem - e que deve ser a base do funcionamento do corpo social. Temperança, continência, moderação nos costumes, tranqüilidade da alma - virtudes que se opõem à turbulência e desordem em defesa da vida; virtudes cujo exercício é relacionado a uma sociedade que o permite, que o funda (Boarini, n.d., p. 04).

Desse modo, a medicina que começou a se desenvolver no Brasil a partir do século XIX evidenciava um caráter que transpunha o campo biológico, atuando em um cenário político sob justificativa científica para validar os interesses do Estado. Interesses que, em última instância, objetivavam selecionar e ajustar indivíduos para o trabalho exigido pelo novo modelo econômico capitalista. Nas palavras da autora, tratava-se “de uma maneira científica de atender a industrialização emergente, da época, que tinha como uma de suas necessidades principais o trabalhador ágil e saudável” (Boarini, n.d., p. 07).

Além da fundamentação darwinista social que estava em consonância com o controle populacional da época, uma outra influência sobre as teorias raciais desenvolvidas no Brasil foi a perspectiva monogenista, uma visão teológica que segundo Schucman (2014), teve início no século XV. Como uma teoria que contemplava as reflexões acerca da origem da humanidade, foi “dominante até meados do século XIX, congregou a maior parte dos pensadores que, conforme às escritas bíblicas, acreditavam que a humanidade era uma” (Schwarcz, 1993, p. 64).

A partir dessa concepção, conforme descreve Schwarcz (1993), todos os homens compartilhariam de uma origem comum, cujas diferenças apontariam o grau de proximidade com o Éden: aquele que estivesse mais próximo corresponderia ao nível “mais perfeito”, enquanto aquele que estivesse mais distante, significaria “a mais nítida degeneração”. E o mais importante, que posteriormente interessaria aos modelos raciais no Brasil, foi a noção de virtualidade a qual

“garantiria um desenvolvimento (mais ou menos) retardado, mas de toda forma semelhante” (Schwarcz, 1993, p. 64) a todos os indivíduos.

Além disso, ressalta-se que a concepção monogenista difundida no cenário europeu se aproximava da teoria humanista de Rousseau, que também entendia a humanidade como fruto de uma única espécie a partir de uma perspectiva de totalidade. Rousseau destacava “a capacidade singular e inerente de todos os homens se superarem” (Schwarcz, 1993, p. 59), contudo, sem rebaixar aqueles que não pertencessem as “nações modernas”. Os chamados primitivos – respectivo a primeiros –, eram entendidos como “inocentes”, uma vez que o filósofo partia do pressuposto de que a evolução social é capaz de corromper o homem, antes possuidor de bondade.

Seguindo essa mesma diretriz de compreender como uma a origem da humanidade, a perspectiva evolucionista foi influenciada pela teoria de Darwin e tinha grande interesse “no desenvolvimento cultural tomado em uma perspectiva comparativa” (Schwarcz, 1993, p. 75). A proposta correspondia à tentativa de mensurar a velocidade com que ocorria o crescimento sociocultural de cada grupo, para esquematizar, por meio das semelhanças encontradas, uma “ampla aplicabilidade que explicassem o desenrolar comum da história humana” (p. 75).

Isto posto, a seção dessa perspectiva que provavelmente mais tenha interessado na construção de modelos raciais no Brasil é a possibilidade de raças consideradas inferiores atingirem estágios avançados dentro da escala evolutiva, conforme especifica Schwarcz (1993):

(...) em todas as partes do mundo a cultura teria se desenvolvido em estados sucessivos, caracterizados por organizações econômicas e sociais específicas. Esses estágios, entendidos como únicos e obrigatórios – já que toda a humanidade deveria passar por eles –, seguiam determinada direção, que ia sempre do mais simples ao mais complexo e diferenciado. Tratava-se de entender toda e qualquer diferença como contingente, como se o conjunto da humanidade estivesse sujeito a passar pelos mesmos estágios de progresso evolutivo (Schwarcz, 1993, 75-76).

Assim, a perspectiva evolucionista respaldou a aposta de muitos cientistas brasileiros no desenvolvimento da nação brasileira, que era classificada como atrasada. Ao partir da concepção de que toda a humanidade atravessava estágios de desenvolvimento, o Brasil possuía chances, mesmo que a longo prazo, de ter uma população com características físicas e morais consideradas evoluídas. Ou seja, por mais que o país fosse povoado em grande parte por africanos e seus descendentes, considerados então como um grupo étnico-cultural degenerado, poderia se desenvolver a ponto, quem sabe, de assemelhar-se com aqueles considerados superiores, os europeus, com altos níveis de complexidade.

Com essa “saída teórica” encontrada para alcançar possíveis soluções acerca do atraso “moral e intelectual” encontrado no Brasil, foi possível acolher, sem muitas reservas, algumas interpretações racistas de matriz darwinista social. O teórico E. Renan (1823-92), por exemplo, defendia a existência de “três grandes raças – branca, negra e amarela –, específicas em sua origem e desenvolvimento” (Schwarcz, 1993, p. 82), sendo que somente a raça branca era considerada superior. Possivelmente, tais afirmações foram admitidas com prontidão dentro do contexto brasileiro, porém com a ressalva de que os indivíduos ditos inferiores – negros, amarelos e mestiços – fossem aptos ao progresso, ideia repudiada por E. Renan.

Essa rotulação dada a seres humanos, considerada científica sobre a existência de três grandes raças (branca, negra e amarela) foi, desde o século XVIII, “uma das explicações encontradas pela humanidade para classificar e hierarquizar os grupos humanos” (Schucman, 2014, p. 74). E dentro dessas categorizações, a autora explica que está inclusa a concepção de racialização, que nada mais é que uma terminologia que atribui conteúdo simbólico, que confere sentido e significado social a um grupo que partilha das mesmas características biológicas, geralmente expressas por traços fenotípicos, isto é, pela aparência física (Miles, 1996 citado por Schucman, 2014, 74).

Um dos critérios dessa categorização de racialização no século XVIII era a cor da pele e, no século XIX, foram incluídas também, como parâmetro para avaliação, características morfológicas como o formato do nariz, dos lábios e do queixo (Munanga, 2004 citado por Schucman, 2014, 74). Tais parâmetros de avaliação acerca da racialização dos indivíduos parece ter sido muito bem utilizado no cenário brasileiro quando a proposta era se pensar no desenvolvimento social do país, como se a partir desses critérios, houvesse um caminho possível para eliminar a raça negra e evidenciar a raça branca como sinônimo de prosperidade, conforme será exposto mais adiante.

Ainda sobre a perspectiva de propor um desenvolvimento social progressista para o Brasil a partir de releituras particulares de teorias que se opunham, Schwarcz (2012) descreve:

(...) ao mesmo tempo que se absorveu a ideia de que as raças significavam realidades essenciais, negou-se a noção de que a mestiçagem levava sempre à degeneração, conforme previa o modelo original. Fazendo-se um casamento entre modelos evolucionistas (que acreditava que a humanidade passava por etapas diferentes do desenvolvimento) e darwinismo social (que negava qualquer futuro na miscigenação racial) –, arranjo esse que, em outros contextos, acabaria em separação litigiosa –, no Brasil as teorias ajudaram a explicar a desigualdade como inferioridade, mas também apostaram em uma miscigenação positiva, contanto que o resultado fosse cada vez mais branco (Schwarcz, 2012, p. 39).

Com base neste “rearranjo teórico” que se instalou no Brasil, surgiu um impasse: a população negra era majoritária no país em relação ao contingente branco. Então, na ambição de

garantir que a miscigenação da nação fosse positiva, ou seja, para que as gerações subsequentes do país se tornassem cada vez mais brancas, se efetivou no território brasileiro uma “política de branqueamento populacional”.

Para tanto, foi incentivada, no final do século XIX e início do século XX, uma política imigratória de europeus para que os brancos compusessem em maior escala a população brasileira. A imigração de maioria italiana e alemã, introduziu “no Brasil um modelo original, que, em vez de apostar que o cruzamento geraria a falência do país, descobriu nele as possibilidades de branqueamento” (Schwarcz, 2012, p. 39).

Como desdobramento dessa ideologia do branqueamento, quanto mais branca fosse a cor da pele e mais traços físicos correspondesse aos padrões do modelo branco, como nariz fino, olhos claros e cabelo liso, mais o mestiço brasileiro seria estimado:

Em um país onde um modelo branco escapava ao perfil anglo-saxônico, uma vez que já era em si miscigenado (...), as cores tenderam a variar de forma comparativa. Quanto mais branco melhor, quanto mais claro mais superior, eis aí uma máxima difundida, que vê no branco não só uma cor mas também uma qualidade social: aquele que sabe ler, que é mais educado e que ocupa uma posição social mais elevada (Schwarcz, 2012, p. 44).

Dessa forma, a medida que o mestiço apresentasse menos traços físicos que se assemelhassem a seus ascendentes negros, menos ele transmitiria a imagem de inferior, incapaz, feio, grosseiro, iletrado, desonesto. Enfim, quanto mais branco, menos o mestiço era categorizado a partir de desqualificações sociais, uma vez que a imagem negra era automaticamente internalizada a elementos constitutivos de teor depreciativo.

Nesse sentido, o clima cultural brasileiro que foi disseminado por uma elite branca a partir da admissão das teorizações racistas e da política de branqueamento da população brasileira, foi se estabelecendo uma espécie de regras simbólicas que de antemão privilegiava o branco e colocava o negro em uma posição de buscar o branqueamento. Dentro da lógica de “embranquecer para ser valorizado” e até mesmo enxergado, a preferência a casamentos com brancos para que houvesse uma descendência fenotipicamente mais clara, além de adquirir todo e qualquer tipo de hábito que represente a brancura, sem dúvidas era o esperado para salvar o Brasil do “atraso” de hospedar raças indesejáveis. Nas palavras de Bento (2014) que faz menção a Neuza Santos (1983), o branquear-se faz parte da “construção de uma identidade branca que o negro em processo de ascensão foi coagido a desejar” (p. 54).

1.2A existência da raça após a comprovação de sua inexistência para as ciências biológicas

Até o século XX, as teorias racistas importadas da Europa para o Brasil embasaram a valorização da raça branca e, com ela, o incentivo a mestiçagem para o branqueamento da população no país. A “cientificidade” que foi instaurada na sociedade justificava “por meio da raça, hierarquias sociais consolidadas” (Schwarcz, 1993, p. 315) desde o início da colonização do território brasileiro. Portanto, as ciências biológicas fundamentaram uma ideia de superioridade branca em relação ao negro, fazendo uso de uma certa racionalidade para a manutenção de desigualdades tanto econômicas, quanto simbólicas no novo cenário político e econômico nacional.

Entretanto, o respaldo das ciências biológicas sobre a concepção de raça perdeu sua validade nesse mesmo século, sendo comprovado que as diferentes características fenotípicas encontradas nos seres humanos, não se configuram como marcadores para categorizá-los por raças. Nas palavras de Schucman (2014):

No século XX, com o avanço das ciências biológicas e genéticas, os estudiosos deste campo chegaram à conclusão de **que a raça como realidade biológica não existe**, pois os marcadores genéticos de uma determinada raça poderiam ser encontrados em outras e, portanto, experiências genéticas comprovaram que pretos, brancos e amarelos não tinham marcadores genéticos que os diferenciavam enquanto raça. Dessa forma, mesmo que os patrimônios genéticos dos seres humanos se diferenciem, as diferenças não são suficientes para classificá-los em raças (Schucman, 2014, p. 80, grifo nosso).

No entanto, a queda do argumento biologista, criado como justificativa conveniente dentro dos paradigmas da ciência moderna para manter a assimetria entre diferentes grupos étnicos, não significou uma remoção da ideia de raça colocada entre a população, ela se manteve enquanto ideologia² para manejar tais assimetrias que estivessem de acordo com o clima cultural que se anunciava no decorrer do século XX.

Schucman (2014) descreve que a raça, anteriormente entendida como uma realidade biológica, agora é compreendida como um conceito sociológico. Isso significa afirmar que o marcador de raça, que dentro da especificidade brasileira se manifesta “pelo fenótipo e aparência dos indivíduos de diferentes grupos sociais” (Schucman, 2014, p. 90), é um forte indicativo de hierarquia social. Assim, as mudanças ocorridas no cenário político e econômico do país nos séculos XIX e XX parecem não ter contribuído para significativas alterações no que diz respeito à classificação e categorização da população a partir da categoria raça.

² A ideologia aqui é entendida por “um processo formador de consciência e não apenas instalado nela, opera no nível inconsciente, no sentido forte do termo: ela não apenas oculta dados da realidade, mas os *reprime*, deixando-os sempre prontos a retornar à consciência, ainda que de novo sob as formas ideológicas. (Cohn, 1986, p. 17).

Do mesmo modo que a ideia de raça se mantém presente dentro do contexto brasileiro, o racismo também tem a sua continuidade, uma vez que ambos se retroalimentam (Schucman, 2014, p. 89). Transpondo o aspecto biológico acerca das características físicas herdadas, o racismo aqui abordado se caracteriza por “qualquer fenômeno que justifique as diferenças, preferências, privilégios, dominação, hierarquias e desigualdades materiais e simbólicas entre seres humanos, baseado no conceito de raça” (Schucman, 2014, p. 90). Dentro dessa perspectiva, a autora cita Taguieff (1987), Balibar (1991) e Gilroy (2001) para explicar sobre o denominado *racismo cultural*, que:

(...) apresenta-se como um << racismo sem raça >>, um racismo que justifica as hierarquias sociais através de uma ideia essencialista de cultura em que as diferenças linguísticas, religiosas e de modos de vida de diferentes grupos são significadas como inferiores ou inassimiláveis à cultura dominante. No entanto, apesar de a justificativa desse argumento ser traduzida em termos culturais, esse racismo está intrinsecamente ligado à noção de racismo biológico a medida em que a cultura dos grupos é naturalizada e hierarquizada como superiores e inferiores e necessariamente associada aos corpos biológicos dos indivíduos desses grupos (Schucman, 2014, p. 90).

Isso quer dizer que, enquanto o racismo biológico se valia de argumentos a partir da discriminação de características físicas para hierarquizar os indivíduos, o racismo cultural encontra nas diferenças culturais e nos hábitos cotidianos, as premissas para inferiorizar ou privilegiar determinados grupos. Em outras palavras, o ataque que antes era destinado à aparência física dos negros e defendido por uma suposta cientificidade, agora tende, principalmente, a ser deslocado para os seus costumes, crenças e regras a partir de uma moralidade própria da cultura dos brancos.

Portanto, a partir de um ponto de vista ético, os costumes e condutas entendidos como moralmente corretos pelos brancos, jamais poderia ser utilizada para analisar qualquer outra forma de se relacionar e compreender o mundo, haja vista que cada cultura possui especificidades que colocarão seus integrantes a perceber uma realidade divergente a partir de uma visão tendenciosa.

Além dessas diferentes nuances argumentativas que exprimem o discurso racista, Schucman (2014), descreve os modos em que o racismo se manifesta, que pode ser de maneira individual ou institucional:

O racismo individual é entendido aqui como atitudes e ações individuais de discriminação raciais feitas nas práticas de relações interpessoais; já o racismo institucional se configura através de mecanismos de discriminação inscritos no corpo da estrutura social, e que funcionam mesmo sem a intenção dos indivíduos da sociedade, ou seja, se estabelece nas instituições, traduzindo os interesses, ações e mecanismos de exclusão perpetrados pelos grupos racialmente dominantes (Schucman, 2014, p. 91).

O racismo individual, dessa maneira, precisa obrigatoriamente de indivíduos que pratiquem a discriminação racial, necessitando, portanto, da concretude do ato para que efetivar-se. Carone (2005) aborda a questão e descreve sobre as diversas formas de discriminação, que se caracterizam por “algum tipo de ação de um grupo dominante contra outros considerados inferiores e não iguais a ele” (p. 09). Porém, para que essas atitudes ocorram, o preconceito anteriormente foi aprendido “durante o processo de socialização” (p. 11), sendo este de caráter *subjetivo*³, sem uma *materialidade*, mas que inflama as atitudes discriminatórias.

As discriminações são categorizadas por graus e exemplificadas de modo gradativo pela autora, desde as piadas até a crueldade extrema do genocídio:

Uma piadinha de cunho racista, como tantas que se ouvem por aí, depreciando esta ou aquela raça a título de “gracinha” (...) Um apelido qualquer que compare uma raça a animais considerados inferiores ou conotados pejorativamente, tais como ratos, baratas, macacos, lesmas, etc. (...) Impedir um grupo negro de morar na zona em que imperam brancos, com medo de que isso venha depreciá-la financeiramente (...) Impedir alguém de ter algum emprego ou ascender no emprego por causa de sua aparência física racial (...) Marcar territórios de um país como de “brancos” e de “negros”, sem livre acesso destes últimos aos dos outros (...) Impedir um negro de freqüentar escolas ou outras instituições consideradas de brancos (...) Perseguir ou matar alguém por causa de sua raça (...) Justificar o genocídio de uma população por causa de sua raça (...) (Carone, 2005, p. 07-08).

Nesta escala apontada pela autora, a violência física contra o negro, que inclusive pode resultar em sua morte, sem dúvidas, é a expressão mais nítida de discriminação racial devido a concretude do ato de agredir fisicamente alguém. Ao presenciar uma cena de briga, com socos e chutes por motivação racial, por exemplo, se espera que tais comportamentos sejam socialmente condenados, uma vez que durante o processo de socialização, de modo geral, é aprendido que não se pode machucar fisicamente o outro, independentemente de sua etnia.

Depois da violência física, o próximo grau de ação discriminatória está em evitar aproximações com negros, como preferir não os ter como vizinhos. Esse tipo de discriminação racial torna-se um pouco mais difícil de ser percebida e averiguada, uma vez que essa forma de discriminação pode ocorrer de forma velada, silenciosa. Por exemplo, um negro pode não conseguir comprar ou alugar um imóvel sob a justificativa de que ele já foi reservado para outro interessado, mas, na realidade, tal negociação pode não ter sido fechada pelo medo da depreciação (Carone, 2005), ou até mesmo, pela desconfiança que o cliente possa ser um bandido.

Em sequência, Carone (2005) descreve o “comportamento verbal negativo”, que “consiste em dar apelidos e tornar objeto de piadas racistas um determinado grupo” (p. 08). Nesse caso, a

3 Devido a conceituação do preconceito se relacionar a elementos de cunho subjetivo, ele será desenvolvido no capítulo 3.

associação do negro a elementos pejorativos, como dar risada de um cabelo afro, é verbalmente explicitada. Porém, esse tipo de gozação ainda é concebida em muitos contextos sociais sob o pretexto de que seria “só uma brincadeira”, encarada como algo sem relevância ou sem ser considerado o teor ofensivo dessa desqualificação.

Nesse sentido, evidencia-se as sutilezas das violências que os negros brasileiros cotidianamente estão submetidos na contemporaneidade. Por mais que a Constituição Cidadã (1988) tenha reconhecido e regulamentado o racismo como um crime inafiançável, apenas as ações discriminatórias em público são consideradas, ao passo que “atos privados ou ofensas de caráter pessoal não são imputáveis, mesmo porque precisariam de testemunha para a sua confirmação (Schwarcz, 2012, p. 79).

Em contrapartida, o racismo institucional se apresenta dentro da estrutura da sociedade brasileira, atravessando toda a história do país de modo naturalizado. Assim, os negros são colocados em uma posição de inferioridade sem que haja agentes que expressem seus preconceitos, ou que se tenha políticas que demarquem oficialmente privilégios aos brancos e desvantagens aos negros (Wieviorka, 2006, p. 168 apud Schucman, 2014, p. 91).

A exemplo desse racismo institucionalizado, Carone (2005) aborda o regime de segregação não legalizado pelo Estado brasileiro, o qual Carone (2005) denomina de *regime de apartheid não declarado* ou de *apartheid social*, o que consiste em:

(...) manter os grupos discriminados nas regiões mais pobres e menos atendidos pelos serviços públicos das cidades. E que não há negros na hierarquia mais alta do poder público e nos melhores empregos da sociedade brasileira, e não por mero acaso. E que os negros que ascendem social e politicamente são considerados meros imitadores dos brancos. E que os poucos negros que aparecem como atores nos meios de comunicação de massas, representam papéis subalternos (empregados domésticos, por exemplo) e nunca, os papéis principais. E que as melhores escolas do país, sobretudo as Universidades Públicas, não estão ao alcance da população negra (Carone, 2005, p. 09).

Naturalizada historicamente, essa realidade submete os negros a exercerem posições sociais subalternas, uma vez que eles foram impedidos de alcançar, em número significativo, a mobilidade social. Nesse contexto, o acesso a melhores empregos ou a possibilidade empreender, por exemplo, foi dificultada pelo descaso e abandono do Estado a essa população. Foram submetidos, portanto, à violência de um Estado omissivo quando o assunto é a garantia de direitos humanos.

Além disso, como se trata de constructos sociais, o Brasil possui algumas particularidades decorrentes de sua história que possibilitaram a criação de um racismo velado, não assumido pelo racista. Para melhor compreensão desse *racismo à brasileira*, será exposto a sua composição ideológica construída no decorrer do século XX.

A miscigenação, por exemplo, incentivada pela política de Estado que trouxe imigrantes europeus para o Brasil – como já citado –, foi usada ideologicamente como sinal de aproximação e diluição entre brancos e negros com o intuito de transformar a imagem do país em um exemplo de democracia racial. Esse discurso ideológico teve como um de seus maiores defensores Gilberto Freyre:

Freyre postula que a distância social entre dominantes e dominados é modificada pelo cruzamento inter-racial que apaga as contradições e harmoniza as diferenças levando a uma diluição de conflitos. Ao postular a conciliação entre as raças e suavizar o conflito, ele nega o preconceito e a discriminação, possibilitando a compreensão de que o ‘insucesso dos mestiços e negros’ deve-se a eles próprios. [...] Estes postulados constituem a essência do famigerado mito (ou ideologia) da democracia racial brasileira (Bento, 2014, p. 48).

O discurso de democracia racial, portanto, camuflou o racismo no país, haja vista que essa valorização de mistura de raças, mascarava a promessa da nação brasileira se tornar mais branca em suas próximas gerações a partir da grande emigração europeia trazida para o país. Essa mudança de interpretação acerca da miscigenação, defendida por Gilberto Freyre e disseminada fortemente por volta de 1930, promove um elogio à democracia racial que foi forjada no Brasil (Schwarcz, 1993, p. 325), difundindo ideologicamente a mestiçagem como se fora símbolo de identidade da nação e de aproximação entre brancos e negros no país.

Nesse contexto de efervescência nacionalista, a identidade do povo brasileiro foi impressa a partir da supressão de suas pluralidades por meio de um discurso ideológico que se servia “de elementos disponíveis, como a história, a tradição, rituais formalistas e aparatos” (Schwarcz, 2012, p. 47) presentes no Brasil. Chaui (2013) denomina essa construção ideológica, para descrever o Brasil e sua nação, de “representação homogênea”, a qual, em alguns momentos, possibilita convir em um país com uma identidade sem divisões e sem pluralidades “e, em outros momentos, conceber a divisão social e a divisão política sob a forma dos amigos da nação e dos inimigos a combater” (p. 149).

Nesse caso, quando emerge à consciência as incongruências sociais e políticas do país, Chaui (2013) aponta como solução para manter coesa a ideia de unidade nacional, a utilização de um mecanismo de defesa psíquica: *projetar* para o exterior do Brasil a responsabilidade de seus males e *introjetar* para o seu interior uma representação totalmente positiva, de “um povo pacífico, ordeiro, generoso, alegre e sensual, mesmo quando sofredor” (p. 149-150). Assim, a realidade brasileira de disparidades passa a ser dividida entre “bem e mal” para que a ideia de unidade nacional seja preservada.

Ainda, Chaui (2013) aponta que essa representação homogênea do Brasil que se relaciona à

ideia de democracia racial, está vinculada ao mito fundador do país. Isso porque tal mito que se refere as terras brasileiras como um paraíso, como a materialização do próprio *orientes*⁴, tem suas representações reformuladas a medida que os novos contextos sócios históricos vão exigindo a elaboração de novos valores. Em outras palavras, o mito pode se repetir infinitas vezes a partir de novas aparências, pois nele há ideologias que “acompanham o movimento histórico da formação, alimentam-se das representações produzidas pela fundação, atualizando-as para adequá-las à nova quadra histórica” (Chauí, 2013, p. 152).

Nessa perspectiva, a natureza, a história e o Estado do país são explicados e justificados por operações divinas, como se fossem respectivamente: a obra, a palavra e a vontade de Deus (Chauí, 2013, p. 194). Assim, o *mito fundador* do Brasil se embasa em preceitos divinos, os quais são discursados para legitimar a imposição da política portuguesa no domínio do território brasileiro.

Seguindo essa mesma estrutura mitológica, justificativas ideológicas foram utilizadas para naturalizar a escravização e, posteriormente, para caracterizar como homogênea a população brasileira do século XX. Homogeneização que irá se desdobrar em um discurso de democracia racial e que vai ao encontro dos ideais de igualdade articulados com o estabelecimento do capitalismo.

Também acerca dessa homogeneização, Chauí (2013) aborda a mitologia verde-amarela⁵ que, com algumas alterações ideológicas, perdurou no decorrer do século XX mantendo uma “representação interiorizada da população brasileira que, sem distinção de classe, credo ou etnia, se mantém conservada mesmo quando as condições reais o desmentem” (Chauí, 2013, p. 42). Ou seja, apesar de o Brasil possuir uma vasta gama cultural e étnica e uma desigualdade social abissal que está vinculada diretamente às questões raciais, o “povo brasileiro” é representado sem distinções entre si, equalizando, portanto, todos os aspectos constituintes da identidade dos indivíduos.

Assim, a atribuição mística a qual imprime uma imagem do Brasil desde a sua colonização, valorizou não só as suas “belezas naturais criadas por Deus”, mas incluiu, no século XX, o povo

4 Segundo Chauí (2013), o *orientes* é o símbolo do Jardim do Éden, um lugar que beira a perfeição, com “vegetação luxuriante e bela (flores e frutos perenes), feras dóceis e amigas (em profusão inigualável), temperatura sempre amena” (p. 197) e primavera eterna. A imagem do Brasil associada a esse paraíso mítico começou a se difundir desde a ‘descoberta’ do país com as

5 A mitologia verde-amarela, segundo Chauí (2013), surgiu para valorizar a economia essencialmente agrária do Brasil, sendo a “ideologia dos senhores de terra do sistema colonial, do Império e da República Velha” (p. 35). Na época, o ‘princípio de nacionalidade’ do país “era definido pela extensão do território e pela densidade demográfica” (p. 32) e sua expressão ideológica consistia na “exaltação da Natureza e do ‘tipo nacional’ pacífico e ordeiro” (p. 34). No decorrer do século XX, com a industrialização interna do país devido a reorganização do mercado mundial pós 1º e 2º Guerra Mundial, o ‘verdeamarelismo’ ganhou outras versões ideológicas que exaltavam o patriotismo para defender: o nacionalismo da ditadura Vargas; a ‘amizade’ entre os povos americanos; o fascismo nacional da Ação Integralista Brasileira; a industrialização dos anos 50 promovida por Kubistchek; a indústria do turismo (*made in Brazil*); o golpe de 64; e “a cooperação e a colaboração entre o capital e o trabalho, sob a direção e vigilância do Estado” (p. 38), neutralizando assim, os riscos da ação política da classe trabalhadora.

brasileiro como uma “obra-prima”, também criada e abençoada por Deus. Nessa perspectiva ideológica, Chaui (2013) faz alusão ao modernista Cassiano Ricardo e descreve a caracterização de um Brasil arquetizado e cromatizado por Deus: com um solo que “possui uma qualidade primordial instituinte, a cor, que tingem o céu, a mata, a fauna e as raças” (p. 205).

Logo, tal representação nacional continuou tendo um caráter místico ao reeditar a divindade como responsável por “tingir” todos os elementos do país de cores fortes, o que pressupõe uma eliminação dos diversos matizes presentes no país. Ou seja, a cor que “tinge o Brasil” e representa sua população abre margem para um ocultamento discursivo acerca da diversidade que está cotidianamente escancarada nos espaços sociais, especialmente quando o recorte a ser analisado refere-se às diferenças sócio históricas entre negros e brancos brasileiros. Com isso, o racismo brasileiro parece ter ganho um discurso de inexistência, obtendo assim, meandros para se conservar e se reeditar no país.

Guimarães (1999b) citado por Schucman (2014), aponta cinco pontos sobre o modo como o racismo funciona no país, seus mecanismos e instituições que possibilitam a sua perpetuação. O primeiro deles, já mencionado neste trabalho, diz respeito ao racismo que inferioriza a cultura negra em substituição ao racismo alicerçado no conceito biológico de raças inferiores e superiores.

O segundo ponto, também já citado, foi que “a noção de cor e a aparência física, no imaginário da população brasileira, substituíram oficialmente as raças” (Schacman, 2014, p. 93). Essa característica do racismo brasileiro é denominada por Oracy Nogueira (1979) apud Schucman (2014) como *preconceito de marca*, uma vez que ele é centralizado na aparência física, sendo a cor da pele e os traços fenotípicos uma espécie de marca/carimbo para categorização dos indivíduos. Assim, se a cor e a raça negra estão fixadas a elementos simbólicos negativos, a tendência constatada é que os mestiços brasileiros neguem a sua negritude⁶, que se refere “a todas as características culturais e valores culturais dos povos negros, reivindicados como pertencentes a eles, além de pertencer a essa raça” (NEGRITUDE, 2017) .

O terceiro ponto descrito por Schucman (2014), refere-se a uma desigualdade informal de tratamento em razão da raça. Aqueles indivíduos que possuem características físicas de descendência africana automaticamente se tornam suspeitos perante a lei, frequentemente são as “vítimas preferenciais do arbítrio dos policiais e dos guardas de segurança nas ruas, nos transportes coletivos, em lojas de departamento, bancos e supermercados” (Guimarães, 1999b, citado por Schucman, 2014).

⁶ Segundo Domingues (2005), o termo negritude no início do século XX possuía um significado depreciativo e era utilizado para hostilizar os negros. Todavia, no decorrer do século esse termo foi ressignificado a partir de uma conotação positiva com o intuito de enaltecer o negro e sua cultura.

O quarto ponto diz respeito ao deslocamento do racismo para o preconceito de classe. O preconceito social destinado ao pobre é usado como justificativa para negar o racismo e a raça, ao mesmo tempo em que a ideia de democracia racial é afirmada. Assim, os privilégios destinados aos brancos e os obstáculos enfrentados por negros, são encobertos por justificativas relacionadas à desigualdade de classes (Schucman, 2014, p. 95).

O quinto e último ponto descrito pela autora, relaciona-se à exorbitante desigualdade social do país, à “situação de pobreza e mesmo de indigência em que se encontra grande parte da população brasileira” (Schucman, 2014, p. 95). Esse quadro produz em seu bojo um ‘mecanismo de inferiorização individual’ em que indivíduos, negros e não negros, desenvolvem uma certa dependência e subordinação frente a contextos precários. As implicações dessa situação de vulnerabilidade acabam por dissimular o racismo e servir como justificativa para a permanência da inércia do poder público acerca das desigualdades raciais, visto que as ações individuais de subordinação também são exibidas por não negros (Schucman, 2014, p. 95).

Destarte, todas as considerações feitas acima sobre o racismo existente no país apontam para uma construção social aversiva acerca do significado simbólico de ser negro que se associa, sobretudo, ao lugar social de exclusão e vulnerabilidade, além de se vincular a uma imagem de caráter duvidoso. Nesse sentido, a figura do negro possui um lugar social bem demarcado no contexto brasileiro: ser pobre, suspeito, feio, ‘sem cultura’ e, portanto, indigno de qualquer compaixão.

Frente a essa representação social que significa ser negro, Schwarcz (2017) aponta que “definir a cor do outro ou a sua é mais do que um gesto aleatório; o ato vincula outros marcadores fundamentais para a conformação e o jogo de identidades” (p. 108). Isso quer dizer que a identificação⁷ dos indivíduos está intimamente vinculada a sua cor ou, ao menos, ao modo como são representados:

[...] a identidade racial é, basicamente, uma questão relacional no Brasil: varia de indivíduo para indivíduo, depende do lugar, do tempo e do próprio observador. Quanto mais claro aquele que pergunta, mais ‘escura’ pode ser a resposta, e vice-versa. O mesmo entrevistado alterará sua formulação tendo em mente a pessoa – a cor e a posição social e cultural – que faz as questões. As definições são volúveis, tal como a subjetividade das situações (Schwarcz, 2017, p. 110).

⁷ A identificação, conforme Laplanche e Pontalis (2001), é um “processo psicológico pelo qual um sujeito assimila um aspecto, uma propriedade, um atributo do outro e se transforma, total ou parcialmente, segundo o modelo desse outro” (p. 226).

A definição de cor passa então a ter “uso social” que conduz os indivíduos ao desejo de “embranquecer” ao passo que “empretecer” se torna um processo repudiado. Isso explica a gama de variações existentes no país para classificar a cor de si ou do outro, uma vez que a cor se aproxima de inúmeras derivações sociais como “enriquecer, ter educação superior, frequentar locais sociais de um estrato mais alto, destacar-se nos esportes ou na educação” (Schwarcz, 2017, p. 112), leva os indivíduos ao embranquecimento.

O resultado dessa compreensão é que, como aponta a autora, “raça é coisa de momento ou de ambiente”, permite ao negro brasileiro encontrar uma “saída individual” para o racismo a partir da busca contínua pelo branqueamento. Schwarcz (2017) trouxe como exemplo dessa variação de classificação de cor uma negra que foi considerada branca no censo de 1980 por ser professora universitária da USP, cargo não concebido pelo pesquisador do censo como possível de ser ocupado por negros.

Convicções como essa citada acima, confere a relevância de destacar que o termo branco “demonstra que, mais do que uma simples cor, essa é quase uma aspiração social: um símbolo de inserção social” (Schwarcz, 2017, p. 108). Isto é, ser considerado branco traz consigo uma representatividade oposta do significado de ser negro, corresponde um certo prestígio agregado a elementos simbólicos positivos. Logo, a busca pelo embranquecimento não ocorre somente pela recusa do significado simbólico de ser negro, mas também pelo significado valorativo que ser branco representa na sociedade brasileira.

Em razão desses privilégios, o anseio pelo embranquecimento remete à busca pela denominada branquitude⁸ que se refere “a um lugar de poder, de vantagem sistêmica nas sociedades estruturadas pela dominação racial” (Schucman, 2014, p. 171). Portanto, essa posição privilegiada socialmente nem sempre é ocupada por aqueles que possuem as particularidades referentes a brancura, que se definem pelas “características fenotípicas que se referem à cor da pele clara, traços finos, e cabelos lisos” (Schucman, 2014, p.171).

A fim de exemplificar os privilégios simbólicos da branquitude presente na vida cotidiana, Schucman (2014) reporta-se a McIntosk (1989) e elucida que ser branco implica na certeza de que a sua cor não será um impeditivo para um bom atendimento, quando necessário, dentro de instituições jurídicas e médicas; ou que certamente não haverá inconvenientes em lugares públicos por motivo de raça, como, por exemplo, a sua entrada não ser autorizada.

Por mais que a branquitude produza subjetividade e tenha um significado social, ser considerado branco também é sinônimo de não pertencer a nenhuma raça, como se esta fosse

8 Os estudos sobre a branquitude surgiram a partir da década dos 1990 no Estados Unidos, sendo objeto de estudo no Brasil apenas no início dos anos 2000 (Schucman, 2014).

invisibilizada, sobretudo, pelos próprios brancos. Assim, a partir do ponto de vista dos brancos acerca do não reconhecimento de sua raça, a compreensão de que é a cor que muitas vezes delimita quem está ao lado mais alto da gangorra social, fica comprometida.

Uma possível explicação para essa invisibilidade do branco como um indivíduo racializado, é explanado por Frankenberg (2004) citado por Schucman (2014):

Essa invisibilidade acontece quando uma sociedade chega ao ponto de uma hegemonia e a uma ideia de supremacia racial branca tão poderosa, em que os não brancos não têm voz e nem poder para apontar a identidade racial do branco, nem tampouco os brancos conseguem se perceber como mais uma das identidades raciais, mas sim como a única identidade racial normal, e outra devem alcançá-la em níveis intelectuais, morais, estéticos, econômicos etc (Frankenberg, 2004 citado por Schucman, 2014, p. 58).

Seguindo esse raciocínio, quem não se enquadra na perspectiva de “normalidade branca, que se esforce para atingir a mesma “superioridade” cultural. Por conseguinte, a questão racial presente no país passa a ser compreendida apenas como um problema relativo aos não brancos, o que desresponsabiliza, portanto, os brancos de admitirem que fazem parte da relação assimétrica entre as raças.

Por mais que a desigualdade racial seja vivida e visível aos olhos cotidianamente, se há uma ideia de supremacia racial que não permite um olhar sensível à realidade dos não brancos, há um clima cultural propício para o não reconhecimento de que o branco continua sendo o “sinhozinho” responsável pela opressão sobre o negro.

Assim, todas essas ambiguidades acerca das questões raciais, leva os indivíduos a reconhecerem o racismo ao mesmo tempo em que não se reconhecem como racistas, como se todo brasileiro se sentisse “como uma ilha de democracia racial, cercada de racismo por todos os lados” (Schwarcz, 2017, p.116). Dentro dessa lógica, presume-se que os indivíduos se inclinam a pensar que o racismo se reduz ao ato discriminatório de tratar mal um negro.

A noção, portanto, de que o indivíduo nasce marcado pela sua cor dentro de uma estrutura social, política e econômica em curso, que favorecerá ou dificultará suas possibilidades e oportunidades para a sua inserção e estabelecimento dentro do espaço político, parece ser completamente desconsiderada, negada em favor do mito de que todos somos iguais.

2. A “CONQUISTA” DO BRASIL COLÔNIA E O SEU DESENVOLVIMENTO ENQUANTO SOCIEDADE ESCRAVISTA

2.1 A vinda dos portugueses e africanos para o Brasil

A relação entre europeus e africanos no Brasil origina-se no final do século XV, período em que o país, na época considerado colônia de Portugal, começou a ser habitado por africanos e europeus. Esses como desbravadores, exploradores e representantes de um Estado que impôs suas características sociais e econômicas em “sua nova terra”; e aqueles como expressão máxima da objetificação do indivíduo, trazidos como mercadorias comercializáveis, na condição de escravos.

Os europeus que vieram para o Brasil no final do século XV eram portugueses devido ao pioneirismo do Estado português na expansão ultramarina. Segundo Gorender (2016), Portugal foi precursor na expansão marítima por decorrência não somente da localização favoravelmente geográfica do país, mas por conjunturas sociais específicas que possibilitaram um avanço português naquele período da história em relação aos outros países. Acerca dessas conjunturas que estavam inseridas em uma organização feudal⁹ e em um sistema mercantilista¹⁰, o autor destaca: a centralização do Estado monárquico decorrente de conflitos contra espanhóis e muçulmanos; a substituição de uma parcela “velha” da classe senhoril "por elementos enobrecidos procedentes da burguesia" (Gorender, 2016, p. 150); e por fim, a aliança da coroa portuguesa entre a burguesia rural e mercantil.

Entretanto esse vanguardismo português, no que tange ao cenário europeu, se restringiu até o século XVII, momento em que o capital industrial começou a ganhar destaque econômico em terras inglesas e francesas. Antes desse período, de acordo com Gorender (2016), a exportação de produtos primários e a importação de mercadorias manufaturadas, como era o caso de Portugal, não era suficiente para a caracterização de um país economicamente subordinado em relação aos países industrializados, haja vista que a industrialização europeia estava ainda em seus primórdios. Além

9 "O termo feudalismo, deriva de *feudo*, indicando, pois, em sentido estrito, uma forma de organização jurídico-política ou, na terminologia marxista, um elemento da superestrutura" (Gorender, 2016, p.142). Para essa categoria ser aplicada, o autor aponta que não é exigido a presença de feudos, sendo essencial as seguintes características para seu uso adequado: a propriedade de terra para o recebimento de renda e controle da produção por um senhor dominial; o direito usufrutuário das terras pelo camponês, transmitido por herança juntamente com encargos senhoriais obrigatórios e garantidos via repressão extra econômica; a economia é sempre de pequeno porte, agrícola familiar e artesanal; a produção camponesa é complementada por pastagens e bosques na comuna; e a renda produzida é absorvida por completo pela própria produção agrícola.

¹⁰ O sistema mercantilista praticado por Portugal nesse período, era considerado de “tipo inferior”, pois “se contentava com a exploração colonialista e não evoluía no sentido do protecionismo da indústria nacional, como fizeram os Estados inglês e francês” (Gorender, 2016, p. 153) que desenvolveram um mercantilismo denominado “superior”.

disso, a maior parte dos produtos manufaturados consumidos pelos portugueses, eram provenientes da "produção artesanal doméstica" (Gorender, 2016, p. 151).

Mesmo Portugal sendo um destaque econômico até o século XVII, o país não se desenvolveu industrialmente devido ao enrijecimento da ordem feudal que não permitiu o pioneirismo no desenvolvimento capitalista. O autor explica que a manutenção do modo de organização feudal em Portugal ocorreu para que o *complexumfeudale*, composto pela coroa, clero e nobreza, não perdesse o poder social e econômico do país para a burguesia mercantil.

Assim, a coroa portuguesa estabeleceu uma forte repressão sobre a burguesia mercantil por meio do "monopólio estatal direto ou de concessões bem pagas" (Gorender, 2016, p. 151) sobre o comércio das especiarias asiáticas e dos negros africanos. Como consequência, a burguesia mercantil portuguesa, que teria condições de impulsionar o desenvolvimento capitalista de Portugal a partir da industrialização, decorrente do acúmulo de capital, foi barrada pela política de Estado. Sobre essa conservação do sistema feudal, Saraiva (1969) citado por Gorender (2016), afirma:

(...) se o Estado português no século XVI oferece exteriormente uma aparência 'moderna', na medida em que é uma grande empresa econômica, por outro lado, ele assegura, no interior do país, a persistência de uma sociedade arcaica, na medida em que garante o domínio de uma classe tradicionalmente dominante, cujo espírito está nos antípodas do burguês (Saraiva, 1969, p.53-54, citado porGorender, 2006, p. 154).

Esse enrijecimento da conjuntura política e econômica de Portugal, também favoreceu o fortalecimento e a duração da prática escravocrata no país. Gorender (2016) explica que os vínculos de campesinato impediam a formação de mão de obra que estavam sendo demandadas por decorrência da expansão agrícola. Assim, a escravização se revelou como uma saída para suprir a necessidade de trabalho braçal na produção da agricultura. Ademais, o autor levanta que o trabalho escravo se estabeleceu também por uma questão conjuntural em virtude da perda de aproximadamente 280 mil portugueses para a migração marítima. Anteriormente com um milhão e meio de habitantes, Portugal perdeu um considerável contingente populacional.

Outra consideração a ser feita, é que os portugueses antes de traficar africanos para a colônia brasileira, "já traziam consigo a experiência conjugada da escravidão e plantagem" (Gorender, 2016, p. 156). Eram três os possíveis destinos para os africanos escravizados pelos portugueses em meados do século XV: eles eram vendidos para senhores da Espanha, Itália ou ilhas mediterrâneas; eram levados para trabalhar em plantagens de açúcar nas Ilhas de Madeira, São Tomé e arquipélagos de Açores e Cabo Verde que pertenciam aos próprios portugueses; ou eram destinados ao trabalho escravo em Portugal para a execução de serviços domésticos, urbanos e agrícolas.

Assim, já em meados do século XV, a escravização dos africanos tomou grandes proporções, mudando drasticamente a configuração geopolítica e econômica dos Estados africanos. M' Bokolo (2008) aponta que “nenhuma região da África situada na costa ou junto das costas, escapou a esta gigantesca deportação” (p. 323), que se estendeu até o século XIX.

O tráfico humano do continente africano foi plural, tanto no que diz respeito aos motivos que mobilizou tal comércio, quanto aos seus agentes, os quais corresponderam a “todos os vizinhos do continente africano: povos da Ásia, em particular os árabes, e europeus; cristãos assim como muçulmanos” (M' Bokolo, 2008, p. 323). Suas consequências foram inúmeras, abrindo-se margens para muitos questionamentos e polêmicas dentro do território africano, como questões econômicas, políticas e culturais.

Não serão abordadas tais modificações ocasionadas à África por fugir do escopo desse trabalho, cabe apenas apontar brevemente sobre as mudanças de seus estratos e categorias superiores:

De modo geral, os antigos detentores do poder, qualquer que fosse o seu escalão, perderam terreno em toda a parte onde continuaram a apoiar-se nas antigas legitimidades, de caráter exclusivamente político, religioso e ritual. Podemos dessa maneira organizar vários tipos de oposições, entre os “homens novos” e as antigas aristocracias, entre os novos e os antigos tipos de Estado, entre os ricos e os pobres (M' Bokolo, 2008, p. 407).

Gorender (2016) aponta que, logo que se iniciou o comércio de africanos pelos europeus, as organizações sociais, os modos de produção e os hábitos dos povos africanos eram bastante diversificados, “heterogêneas do ponto de vista da evolução social, da língua, das tradições, costumes etc.” (2016, p. 164), mas como a história geralmente é contada pelo ponto de vista eurocêntrico, os reinos e impérios africanos foram julgados e considerados, muitas vezes, como sociedades primitivas, uma vez que aos africanos era atribuído “um conjunto de imagens particularmente degradantes e designando-lhes o lugar mais baixo na escala humana” (M' Bokolo, 2008, p. 252).

Gorender (2016), por exemplo, descreve a existência de organizações desenvolvidas economicamente, com divisão de classes e com a existência de um Estado; como também a existência de sociedades tribais que apresentavam diferentes estágios de comunismo. Descrição última, na qual merece uma certa atenção para que tais organizações sociais não sejam interpretadas de modo a serem rebaixadas a partir de uma leitura enviesada pela branquitude, tendo em vista que a palavra “tribo” utilizada pelo autor possui uma conotação de sociedades rudimentares e atrasadas.

Um outro ponto que Gorender (2016) destaca é que a escravidão era uma prática habitual no território africano, como descreve o autor:

Entre os africanos, a escravidão era *patriarcal* e, demais disso, acessória e subordinada como relação de produção. Tinha pouca importância nas sociedades tribais em que os cativos feitos nas guerras se incorporavam à família extensa com certas diferenças de *status* e, às vezes, com obrigações maiores de trabalho. Nas sociedades constituídas em Estados, os cativos serviam como domésticos na corte real e nas casas das famílias nobres, como mineradores, carregadores, artesões e agricultores dos domínios do rei e dos membros da aristocracia (Gorender, 2016, p. 164).

Ademais, o autor aponta que a segunda geração de escravizados sofria menos exigências de servidão até que chegasse na quarta descendência, quando finalmente a filiação era liberta. Os africanos escravizados que nasciam não podiam ser postos à venda, eles eram geralmente adquiridos por decorrência de guerras. Sua comercialização e, conseguinte separação de familiares, só ocorria em situações extremas, como a fome. Os crimes graves e as dívidas podiam levar à escravidão como forma de punição, mas nestes casos, "a relação entre senhor e escravo assumia forma dura e impessoal de exploração, que contrastava com os costumes patriarcais" (Gorender, 2016, p. 165).

Na Idade Média, já acontecia o tráfico de africanos escravizados com outras regiões externas, como na bacia do Mediterrâneo, porém em proporções muito menores quando comparado ao tráfico que se iniciou no século XV. Conforme expõe Gorender (2016), foi apenas com o tráfico mercantilista europeu que os africanos sentiram a estagnação e a subversão de suas culturas e organizações sociais. Suas vidas lhes foram sequestradas, sangradas e equiparadas a meras mercadorias lucrativas.

A comercialização dos africanos capturados era feita inicialmente pelos portugueses que invadiam e assaltavam as aldeias. Posteriormente, essa captura era feita pelos próprios africanos que os vendiam aos traficantes por um preço ínfimo em relação a revenda feita aos colonos portugueses no Brasil. Essa comercialização barata na África se justificava porque as sociedades que faziam a captura praticamente não tinham custos, uma vez que "não houve, na África, criação de escravos para a venda"(Gorender, 2016, p, 166).

Com a alta demanda dos portugueses em busca de africanos para escravizá-los, as guerras entre as sociedades africanas se acentuaram, o sequestro de prisioneiros acabou se tornando uma das principais fontes de renda em troca de produtos advindos da Europa e América. Em consequência, integrantes da aristocracia e do clero de alguns Estados foram escravizados, além de ter sido intensificado a escravização por dívidas e a venda de familiares decorrente da fome.

Assim, ainda de acordo com Gorender (2016), os portugueses organizaram e implantaram o sistema de tráfico na África. Foram inseridas feitorias fortificadas no litoral e presídios militares no

interior, cuja serventia era depositar temporariamente os africanos sequestrados. A captura, o escambo de prisioneiros e os prolongados percursos até a chegada ao litoral, eram realizados pelos chamados pombeiros, que podiam ser europeus, mestiços, africanos livres ou, até mesmo, africanos escravizados.

Além disso, haviam portugueses que, com a ajuda dos guerreiros Jaca, invadiam ocasionalmente territórios para procurar diretamente africanos que seriam escravizados. A tutela das transações escravistas era estabelecida pela Coroa portuguesa que também estabelecia aliança com os sobas, referência atribuída aos chefes de tribos¹¹ africanas. Sobre a inserção dos portugueses no território africano para a comercialização escravista, Gorender (2016) afirma:

Do exposto se conclui que não precisavam os colonizadores empreender, como no Brasil, a ocupação efetiva e o povoamento do território africano, como resultante de uma nova formação social. As estruturas sociais africanas permaneceram intactas, mas pervertidas pela exacerbação do tráfico escravista, que reforçou o poder dos dirigentes tribais, dos chefes de Estado e das castas aristocráticas, acentuando características despóticas e espoliadoras (Gorender, 2016, p. 167).

A cooperação dos próprios africanos na captura e comercialização do tráfico de seres humanos em seu continente evidencia que os africanos sequestrados eram vistos como um simples objeto de escambo para aquisição de "panos, ferragens, trigo, sal, cavalos e, sobretudo, por armas de fogo e munições" (Gorender, 2016, p. 166). Além desses produtos trazidos da Europa, também eram comercializados o fumo, a cachaça, o açúcar, os búzios e os doces provenientes da América. Apesar disso, o autor aponta que não ocorria um acúmulo de capital dentre os africanos, tal como já vinha ocorrendo na Europa, o tráfico humano se dava apenas para fins de circulação, de consumo e de entesouramento que simbolizava prestígio social.

Portanto, desde meados do século XV, já era possível constatar a retirada extremada de humanidade dos africanos que foram escravizados, tendo em vista que o seu tratamento se equiparava ao manuseio de uma mercadoria qualquer na prática do escambo. Basta constatar que a troca do humano por produtos europeus se assemelhava ao escambo feito no Brasil nos primeiros trinta anos após a sua "descoberta", os portugueses e franceses ofereciam produtos europeus aos ameríndios em troca do pau-brasil serrado e depositado em seus navios.

Outra evidência do elevado grau de objetificação dos africanos é que mesmo sabendo sobre o provável índice de mortalidade que aconteceria, os traficantes europeus optavam frequentemente

11 Como este trabalho tem por princípio questionar visões eurocêntricas, observa-se que o termo "tribos", utilizado por Gorender (2016) para se referir as sociedades africanas, é passível de interpretações que rebaixem tais organizações sociais, conforme feito alusão anteriormente.

por superlotar os navios de tráfico humano na tentativa de obter uma maior taxa de lucro durante a revenda dos escravizados no Brasil. Os abusos e maus tratos foram tantos que a Coroa portuguesa emitiu uma lei em 1684 que outorgava severas punições para quem desacatasse as normativas que proibia as condições inóspitas e a superlotação nos navios (Gorender, 2016, p. 169-170).

A ambição pelo lucro que pressupõe desconsiderar por completo que a referida “mercadoria” também era uma vida humana, aparenta ter sido a razão mais “justificável” para a escravização dos africanos em vez dos ameríndios que viviam no Brasil. Gorender (2016) aponta que tanto a Coroa portuguesa quanto os seus traficantes lucravam absurdamente com a comercialização dos africanos na colônia da América, o que não aconteceria se os ameríndios suprissem toda a demanda de força de trabalho que os colonos europeus necessitavam.

Assim, era interessante apenas para os europeus que gastavam na compra dos africanos escravizados ter os ameríndios como cativos, disposição que colocou a Coroa em um impasse, compelindo-a por vezes a ceder a essa demanda. No entanto, a escravização sobre o africano assumiu dimensões maiores e ganhou predomínio no território colonial brasileiro, principalmente pela interferência dos padres jesuítas que aparentavam ter visto nos ameríndios um contingente notório para a evangelização.

Essa primazia à escravização dos africanos que correspondia aos interesses lucrativos da Coroa e seus traficantes, aliado às aspirações da Igreja em “proteger” os ameríndios para catequizá-los, Gorender (2016) explicita:

Sucedem que a escravização dos índios cedo se tornou objeto de complicado jogo de interesses. Enquanto os colonos viam no índio somente o escravo, os jesuítas pretendiam catequizá-lo e submetê-lo inclusive ao domínio temporal da Companhia de Jesus. Uma vez que a escravização de indígenas concorria com a venda de negros e restringia seu mercado, os traficantes de africanos não deixariam de aprovar a orientação dos jesuítas, mesmo que o fizessem apenas tacitamente (...) a Coroa oscilou em meio a essa disputa, ora cedendo a uns, ora a outros¹² (Gorender, 2016, p. 512).

Para que a escravização dos africanos fosse entendida como de grande utilidade entre os portugueses nas terras brasileiras, algumas alegações ideologicamente comprometidas foram disseminadas para que os ameríndios não fossem preferencialmente desejados. Em meados do século XVII, o padre Antônio Vieira foi uma forte personalidade que os desqualificava para o trabalho, alegando que: "a) os índios são menos capazes de trabalho; b) são menos resistentes às

¹² Durante a sua obra, Gorender (2016) utiliza a palavra negro para se referir aos africanos escravizados. Porém, tem-se como ressalva que o conceito de raça foi criado somente no século XIX, posterior ao período colonial brasileiro. Portanto, foi só a partir desse período que os africanos e seus descendentes ganharam a qualificação de negros, assim como os europeus passaram a serem denominados de brancos.

doenças; c) fogem mais facilmente; d) morrem de saudades de sua vida original" (Gorender, 2016, p. 161).

Como o autor mesmo sugere, tais argumentos são parcialmente verdadeiros, uma vez que, comprovado inclusive por relatos da época, os ameríndios eram inteiramente capazes de aprender e trabalhar satisfatoriamente. Também já era sabido que os africanos, por vezes, eram assolados por doenças infecciosas e que estes poderiam ser tão resistentes quanto os ameríndios no que diz respeito a servidão, apesar da ressalva de que os cativos da colônia estavam em seu *habitat* natural e, por conseguinte, tinham o benefício de conhecer o território, o que poderia facilitar uma fuga..

Além do mais, indivíduo algum, independente de sua etnia, ficaria satisfeito com seu assujeitamento à condição de escravo a ponto de não “morrer de saudades de sua vida original”. Sobre as possíveis causas que promoveram massivamente a escravização dos africanos no Brasil, Gorender (2016) afirma:

Antes de tudo, o índio parecia débil no trabalho e sucumbia com rapidez porque era mercadoria muito barata, usada e gasta pelo dono sem cuidado (...). Em seguida, o conjunto de representações ideais do índio, forma de consciência própria ao comunismo primitivo em pleno florescimento, resistiu com extremo vigor às imposições aculturativas (...) Por fim, o estereótipo do índio incapaz convinha decerto à Coroa e aos traficantes, que tinham no comércio dos africanos fabulosa fonte de lucros. Em termos atuais, poder-se-ia dizer que o estereótipo serviu com uma técnica de *marketing*. À qual teria contribuído, deliberadamente ou por mera coincidência, segundo sugere Maurício Goulart, a política do Vaticano de proteção aos índios americanos e de aprovação da escravidão dos negros (Gorender, 2016, p. 162-163).

Assim, a criação de um estereótipo sobre os ameríndios tachados de incapazes, rebeldes, débeis e indolentes – classificações que por sinal se mantém até os dias atuais – parece ter favorecido a importação da força de trabalho africana para o Brasil. Política que foi reforçada pelo Vaticano e culminou na proeminência da escravização do africano já no início do século XVII. Desse modo, adquirir escravos africanos parecia transmitir a ideia de *status* social, de prestígio, tal como um fazendeiro, que quanto mais cabeças de gado possui, mais influência e admiração terá pelos seus pares.

2.2 Formação social e econômica no período colonial brasileiro

A escravidão no Brasil iniciou-se junto com a vinda dos portugueses mediante a política de povoamento da Coroa, cujo objetivo era assegurar sua soberania na nova colônia. Essa precaução se

deve às constantes invasões francesas que tomaram vários pontos do litoral brasileiro para a prática do escambo. Gorender (2016) aponta inclusive que, nos primeiros três decênios após o descobrimento do país, os franceses se aliaram aos índios Tupinambás, enquanto os portugueses estreitaram laços com os índios Tupiniquins. Tais tribos aborígenes há muito rivalizavam entre si e, deste modo, auxiliaram os portugueses e franceses a disputarem as terras brasileiras.

Frente as ameaças francesas, portanto, a Coroa portuguesa estabeleceu a política de povoamento em sua colônia. Segundo Nozoe (2005), foi concedido aos portugueses "extensas doações de terra chamadas *sesmarias*" (p. 01). Conforme o autor, as terras eram distribuídas para os capitães donatários que ficavam com apenas uma parcela das terras, sendo que o restante era redistribuído dentre os interessados, desde que eles fossem cristãos.

Essa associação entre religião e Estado foi efetivada ainda em Portugal pelo regime do Padroado¹³ e se estendeu ao Brasil. Seu intuito, segundo Ruckstadter (2011), era trazer, junto com os colonos, a cultura da metrópole. Nas palavras da autora:

A característica missionária da Ordem foi forte aliada da Coroa portuguesa no processo de colonização do Brasil. O regime do Padroado unia Igreja Católica e Estado Português em torno de seus objetivos comuns: colonizar as terras novas, levando os nativos a 'civilização' europeia, seus costumes e seu Deus (Ruckstadter, 2011, p. 51).

Assim, por mais que o território brasileiro fosse propriedade da Coroa portuguesa, a obrigatoriedade de doar as terras somente para cristãos, ocorreu porque as terras também eram consideradas pertencentes à 'Ordem de Cristo' e, portanto, era uma exigência o pagamento de dízimo sobre as propriedades que estavam sob o domínio dos portugueses cristãos. Logo, observa-se a poderosa influência da Igreja na formação cultural do Brasil desde a sua constituição enquanto território lusitano.

Além do objetivo de proteger a colônia portuguesa das invasões francesas, tendo em vista a imposição aos senhores das terras a edificação de "torres ou casas fortes necessárias à defesa contra o gentio" (Nozoe, 2005, p. 05), a política de povoamento incluiu o propósito de incentivo a exploração das terras e a criação de engenhos. Tanto que nesse período, o destaque econômico foi a produção açucareira nos engenhos das regiões litorâneas que se iniciaram por Pernambuco, e se estenderam pela Bahia e Rio de Janeiro.

¹³ O regime do Padroado consiste na união entre Igreja e Estado, o qual "estendia o poder da Coroa também aos assuntos religiosos, especialmente no que se refere aos aspectos administrativos, jurídicos e financeiros" (Ruckstadter, 2011, p. 48). Na colônia brasileira, essa aliança concedeu aos padres jesuítas, a incumbência de "manter a organização e os aparelhos do Estado em funcionamento" (p. 49). A caráter de observação, o regime do Padroado também foi acordado no Estado espanhol, estendendo-se também para as suas colônias.

Todavia, Gorender (2016) afirma que, logo no início da política de povoamento no Brasil, os interesses primeiros da Coroa portuguesa eram encontrar jazidas de metais preciosos, tal como ocorreu nas regiões do México e Peru, exploradas pelos hispânicos. Nas palavras do autor:

(...) o objetivo primordial da Coroa ainda não era a economia plantacionista em si mesma, mas a criação de meios que conduzissem à descoberta de jazidas e metais preciosos, inspirando-se no êxito que, neste particular, cedo alcançam os espanhóis. O povoamento e a fundação de engenhos deviam servir à garantia da posse do território, que se esperava que contivesse riquezas minerais análogas às do México e do Peru. (Gorender, 2016, p. 174).

Além disso, o autor aponta que por volta de 1600, o interesse açucareiro da Coroa portuguesa estava concentrado nas ilhas atlânticas. Inclusive, como proteção a esses engenhos, "o governo de Lisboa impôs um direito alfandegário de 20% sobre o açúcar brasileiro" (ibidem, p. 174), para que este não concorresse em paridade com o açúcar das ilhas atlânticas, também pertencentes ao império lusitano.

Ademais, Gorender (2016) explica que, nesse período, houve uma certa relutância, por parte da Coroa lusitana, em fornecer recursos necessários para a construção de engenhos em Pernambuco, haja vista que também era muito lucrativo o tráfico de africanos para as possessões espanholas. Não havia, portanto, necessidade de investir na colônia brasileira.

Contudo, no decorrer do século XVI, dois fatores foram essenciais para que o açúcar brasileiro crescesse e monopolizasse o mercado mundial: a cotação desse produto subiu exponencialmente e os engenhos espanhóis que já estavam firmados, localizados na América Central, decaíram por decorrência do interesse pelo ouro e prata encontrados naquela região (Gorender, 2016).

Adjunto à consolidação dos engenhos de açúcar, o trabalho escravo foi enraizado nas terras brasileiras como a forma de trabalho que sustentou a economia nesse período, estabelecendo "um modo de produção *dominante* (...), servindo de base a uma formação social historicamente nova" (Gorender, 2016, p. 176). Sobre o processo de colonização nas terras brasileiras e sua relação com a mão de obra escrava utilizada nos engenhos de açúcar, o autor descreve:

A força produtiva encarnada na plantagem adequava-se ao trabalho escravo e a ela se associou não só na América, mas antes na própria Europa. Sucede, contudo, que a América oferecia imenso fundo de terras fertilíssimas inapropriadas, o que deu à plantagem canavieira do continente americano viabilidade muitíssimo maior do que nas ilhas mediterrâneas e atlânticas. Mas esta mesma viabilidade só se compreende por ser o continente americano um continente *colonizado*. De outra maneira ficaria inexplicado o escravismo colonial (GORENDER, 2016, p. 178).

Muitas foram as explicações sobre a relação entre a escravidão e os canaviais, estabelecidos como monoculturas e latifúndios. Por exemplo, Gorender (2016) aponta que Gilberto Freyre acreditava que os obstáculos para povoar as novas terras eram tantos, que apenas a implantação escravocrata e latifundiária teria sido capaz de assegurar o desenvolvimento civilizatório no Brasil, pois era necessário um europeu (ou descendente) rico responsável pelo engenho, e escravos de origem africana capazes de suportar o esforço agrícola mediante o trabalho escravo.

Dentro desse pensamento, só uma relação hierárquica que naturalizou, de certa forma, a supremacia e a arrogância dos descendentes europeus sobre os povos africanos, era capaz de assegurar uma organização social eficaz na colônia brasileira, o que evidencia uma lógica que legitima a barbárie presente nas relações sociais. Parece que os interesses em torno de uma colonização, que em última instância se traduz em conquistar mais poder e riqueza, são colocados a frente de qualquer outra relação humana.

Ainda, Gilberto Freyre afirma que os portugueses somente criaram engenhos porque não era possível estabelecer transações comerciais com os nativos, uma vez que eles eram considerados "apenas morubixabas. Bugres. Gente quase nua e à toa" (Freyre, 2006, p. 86). O real desejo do português, segundo o autor, era o ramo do comércio, trabalhar com especiarias como ocorreu na Índia, ou até extrair ouro e prata, semelhante à experiência que os espanhóis obtiveram no México e no Peru.

Gorender (2016) aponta que outras justificativas existentes com intuito de explicar a implantação de canaviais no Brasil, foram elucidações de caráter geodeterministas como a defendida pelo historiador Caio Prado Júnior, alegando que o clima e fatores naturais eram preponderantes na definição dos tipos agrários adotados. Gorender (2016) rejeita tais justificativas que se aproximam do determinismo e defende que a associação inegável entre os engenhos e escravismo na região tropical brasileira é resultante de um conjunto de fatores, os quais abrangem as possibilidades geográficas somados as condições e interesses socioeconômicos daquele momento histórico. Nas palavras do autor:

O domínio da plantagem escravista assentou sobre indiscutíveis *condições* geográficas - de clima, fertilidade do solo, localização, facilidade de transporte etc. Mas o que *determinou* esse domínio, atualizando o potencial geográfico inerte, foram os homens pertencentes a classes sociais, portadores de interesses econômicos e políticos, envolvidos na trama social de sua época, tal qual resultava do desenvolvimento histórico (Gorender, 2016, p. 180).

Assim, o Brasil colônia se fundou a partir de uma aristocracia portuguesa e de africanos escravizados, cujas especificidades de origem destes últimos foram praticamente apagadas por essa

aristocracia, pois era um dado irrelevante dentro do contexto escravagista. A divisão delineada da estrutura social e econômica entre esses dois grupos perdurou durante séculos, "deslocou-se da cana-de-açúcar para o ouro e mais tarde para o café, manteve-se o instrumento de exploração: o braço escravo" (Freyre, 2006, p. 93).

A formação social basilar da colônia, segundo o autor, foi a família patriarcal e rural, que geralmente possuía um número considerável de dependentes sob o patriarca. Desde o século XVI, a família foi "o grande fator colonizador do Brasil, a unidade produtiva (...), a força social que desdobrava em política, constituindo-se na aristocracia colonial mais poderosa da América" (Freyre, 2006, p. 81). Observa-se, então, que o exemplo de organização social e produtiva, na qual estava representada a dinâmica da colônia brasileira, concentrava-se na figura do europeu, de modo que eram desconsideradas ou tratadas de modo irrelevante as atividades produtivas e relações dos africanos e descendentes.

Dentro dessa configuração colonial, de acordo com o autor, o rei de Portugal praticamente não governava, o que facilitou dentre os colonos portugueses, o desenvolvimento e expansão das terras brasileiras, uma vez que era dispensável as burocracias e convenções políticas. Assim, na prática, o Estado praticamente concentrava-se na figura do português aristocrata.

A Igreja inegavelmente obteve sua considerável parcela de influência, como já mencionado acerca das doações das terras, as quais também pertenciam à 'Ordem de Cristo' e, portanto, deveriam ser destinadas somente aos cristãos. Tanto é que Freyre (2006) aponta que a Igreja é a única instituição capaz de se aproximar da formação social que a família possuía.

Em consequência a esse domínio religioso presente sobre a colônia brasileira, os portugueses eram suscetíveis a aceitar a vinda de estrangeiros caso estes fossem cristãos católicos. De modo geral, a religião era colocada acima da origem étnica e o herege era o principal motivo de preocupação para os portugueses. Nas palavras do autor:

O perigo não está no estrangeiro nem no indivíduo disgênico ou cacogênico, mas no herege. Soubesse rezar o padre-nosso e a ave-maria, dizer creio-em-Deus-Padre, fazer pelo-sinal-da-Santa-Cruz- e o estranho era bem-vindo no Brasil colonial. O frade ia a bordo indagar da ortodoxia do indivíduo como hoje se indaga da sua saúde e da sua raça (Freyre, 2006, p. 91).

Assim, os portugueses constituíram famílias com estrangeiros de inúmeras ascendências, os quais já eram ou se converteram ao catolicismo. Essa era a exigência requerida pela Igreja para que forasteiros fossem recebidos "na intimidade da (...) vida social e até política" (Freyre, 2006, p. 92). Sua dominação, além de aprovar a incorporação de indivíduos de diversos países, garantiu o predomínio do catolicismo em toda a colônia brasileira por meio da atuação dos padres jesuítas.

Contudo, não foram mencionados africanos dentre os estrangeiros que foram incorporados ao seio da aristocracia colonial brasileira, o que fornece indícios de que, além da exigência de já ser ou submeter-se ao catolicismo, fazia-se necessário que o forasteiro não representasse a imagem do africano escravizado para tornar-se integrante dessa “alta” sociedade. Isso significa que o africano que fora escravizado não era digno de ser equiparado aos europeus ou a qualquer outra etnia que fosse incorporada naquele contexto social. Independentemente de sua disposição para se enquadrar à cultura europeia, como a conversão ao catolicismo, o africano submetido à escravidão não era ser identificado pelos portugueses como um semelhante a ponto de ser aceito como um igual. Logo, nem o prestígio de se afirmar católico, era capaz de interferir no sistema escravagista.

Ressalta-se ainda que, para além da presença da aristocracia e africanos escravizados na formação social brasileira, surgiu uma outra categoria de indivíduos na colônia. Considerando que, no século XIX, foi estabelecido o conceito de raça que resultou na qualificação hierárquica dos grupos humanos, sendo os europeus “superiores” denominados de brancos e os africanos “inferiores” chamados de negros, foi formada a chamada “mistura de raças” no cenário brasileiro, que se constituiu a partir da descendência entre brancos, negros e nativos (ameríndios). Mesmo sendo livres, eles foram identificados por muitos intelectuais no final do século XIX, como mestiços miseráveis, débeis, incapazes e “párias inúteis. Freyre valeu-se das palavras de Joaquim Nabuco (1883) para descrever tais designações: “são milhões (...) que se acham nessa condição intermediária, que não é escravo, mas também não é cidadão...” (Nabuco, 1883, citado por Freyre, 2006, p. 98).

A partir dessa categorização, infere-se que os mestiços passaram a ser vistos pelos portugueses/brancos como “piores” que os próprios negros/africanos, não possuíam nenhuma utilidade para a aristocracia, diferentemente dos negros, que os serviam, forçadamente, com seu trabalho braçal. Era comum considerar que os escravos “puros de raça” descendiam de “elementos mais fortes e sadios da nossa população. Os atletas, os capoeiras, os cabras, os marujos” (Freyre, 2006, p. 96).

O autor defende que a debilidade atribuída aos mestiços poderia derivar da maneira precária que eles se alimentavam, os deixando mais vulneráveis ao adoecimento. No entanto, Freyre (2006) descreve que a depreciação designada a eles era compreendida como efeito de cruzamento indesejáveis:

E quando toda essa quase inútil população de caboclos e brancarões, mais valiosa como material clínico do que como força econômica, se apresenta no estado de miséria física e de inércia improdutiva em que a surpreenderam Miguel Pereira e Belisário Pena, os que lamentam não sermos puros de raça nem o Brasil região de clima temperado o que logo

descobrem naquela miséria e naquela inércia é o resultado dos coitos para sempre danados, de brancos com pretas, de portugues com índias. É da raça a inércia ou a indolência. Ou então é do clima, que só serve para o negro. E sentencia-se a morte o brasileiro porque é mestiço e o Brasil porque está em grande parte em zona de clima quente (Freyre, 2006, p. 97).

Por conseguinte, o português/branco colonizador e explorador do território brasileiro, fosse ele senhor de engenho, comerciante, navegante ou qualquer outro ofício praticado na colônia, valorizava apenas a si mesmo, suas crenças, hábitos e cultura. Todos os outros que não eram considerados seus semelhantes, negros e mestiços, foram diminuídos e depreciados de algum modo. A única qualidade que o branco não atribuía a sua própria raça, era correspondente a exaltação da força e da resistência do negro, conforme já feito menção. Valoração que estava diretamente associada à sua utilidade enquanto força de trabalho e mercadoria na condição de escravo e que, portanto, convinha aos interesses econômicos e sociais da aristocracia branca.

A partir dessa condição de escravo, o negro era classificado como uma propriedade, conferida por uma "relação assimétrica, no sentido de que a propriedade se sujeita ao proprietário e nunca o contrário" (Gorender, 2016, p. 90). A autor, ao referir-se a Montesquieu, afirma que "ser propriedade" significa que o escravo está completamente submetido ao seu proprietário, o seu único senhor absoluto.

No entanto, ser escravo reflete uma condição antagônica entre ser coisa e ser humano, com todos seus desejos, pulsões, repressões, ambivalências e complexidades. A forma como os negros imprimiam sua humanidade era reagindo a abordagem hostil que os equiparava a coisas, dado que "a tendência dos senhores de escravos foi a de vê-los como *animais de trabalho*, como *intrumentum vocale*, bem semovente" (Gorender, 2016, p. 93).

O autor descreve que o antagonismo entre ser coisa e ser humano foi evidenciado pela sociedade escravocrata a medida que a legislação penal reconhecia a humanidade do escravo quando admite a possibilidade de um crime executado por ele.

O primeiro ato *humano* do escravo é o *crime*, desde o atentado contra o senhor à fuga do cativeiro. Em contrapartida, ao reconhecer a responsabilidade *penal* dos escravos, a sociedade escravista os reconhecia como homens: além de incluí-los no direito das coisas, submetia-os à legislação penal. (Gorender, 2016, p. 94).

De modo geral, os escravos frequentemente transcendiam sua "condição de coisa possuída no relacionamento com o senhor e com os homens livres em geral" (Gorender, 2016, p. 94). Tendo em vista a sua "rebeldia" que poderia resultar, inclusive, no assassinato de seus feitores ou senhores, entende-se que o negro era percebido como uma mercadoria violenta e perigosa.

Muito longe dessa agressividade ser entendida como um ato de desespero e/ou sobrevivência diante das vivências quase que intoleráveis as quais os negros eram submetidos, os representantes da lei (brancos) os culpabilizavam e os puniam na tentativa de protegerem-se, e assim impunham aos negros condições desumanizadoras. Como exemplo, o autor ressalta que no ano de 1839, ocorreram vinte e dois enforcamentos de escravos que cometeram crimes, a maioria por assassinatos contra os seus senhores.

Além dos escravos serem reconhecidos como sujeitos de delitos, os quais que "sempre sofreram as penas mais pesadas e infamantes" (Gorender, 2016, p. 94), também eram legitimados como objeto de delito, cujo propósito era protetivo às suas vidas. Todavia, por mais que a legislação brasileira não autorizasse "o direito de vida e morte sobre o escravo, os senhores e feitores assassinos de escravos sequer eram incomodados no Brasil colonial" (p. 97), salvo algumas exceções já em meados do século XIX.

O tratamento destinado aos escravos estava sempre associado ao castigo pelos seus proprietários, pois o trabalho do negro na condição de escravo era obrigatório e executado sob a violência praticada e/ou ordenada por seus senhores. Sob essa associação, o escravizado era considerado como:

[...] inimigo visceral do trabalho, uma vez que neste se manifesta totalmente sua condição unilateral de coisa apropriada, de instrumento animado. A reação ao trabalho é a reação da humanidade do escravo à coisificação. O escravo exterioriza sua revolta mais embrionária e indefinida na resistência passiva ao trabalho para o senhor. O que, aos olhos deste último, aparece como vício ou indolência inata. Daí se tornarem indispensáveis a ameaça permanente do castigo e sua execução exemplar, conforme o arbítrio do senhor (Gorender, 2016, p. 99).

Tanto era substancial essa "política do açoite" que, conforme descreve o autor, possuir escravos implicava em altos gastos com sua vigilância e punição. Ao mesmo tempo que o negro escravizado resistia ao trabalho como forma de evidenciar o contragosto ao seu assujeitamento, a execução do trabalho em alto rendimento era o que traria lucro aos seus senhores. Logo, diante desse impasse de interesses, os brancos proprietários de escravos precisavam "dispor de feitores e capatazes que os vigiassem e castigassem imediatamente, no caso de negligência" (Gorender, 2016, p. 103).

Inclusive, Gorender (2016) aponta a presença da Igreja para sustentar a ligação entre o trabalho e o açoite no trato com o escravo. O autor cita o jesuíta Jorge Benci que, no início do século XVIII, orientava os senhores de escravos a tais práticas. Em um dos livros da Bíblia, Eclesiástico, está escrito que cabe ao escravo receber "pão, correção e trabalho" e que não se

pode deixá-los com as mãos livres, caso contrário, eles irão em busca da liberdade. Todavia, é aconselhado pelo livro sagrado a evitar excessos e a não praticar "nada contra a justiça". Ou seja, a "justiça" sob os preceitos bíblicos, permitia a demonização do africano e a cumplicidade dos portugueses na aplicação de castigos aos escravizados.

À vista desse pensamento, nota-se que a escravidão tendia a ser concebida como algo habitual e trivial pela sociedade da época, de forma que podiam ser recriminados apenas atos extremos praticados contra os escravos, como tortura excessiva ou assassinato. Dessa maneira, a violência física, sofrida cotidianamente pelos escravos, era naturalizada pela sociedade e legitimada pela Igreja católica no Brasil colonial.

Outro modo de trabalho destinado aos escravos foi a mineração, que coexistiu com outros tipos de atividades econômicas no Brasil escravocrata. Por quase o século XVIII inteiro, a extração de ouro e diamantes ganhou destaque no cenário brasileiro. Suas especificidades no que diz respeito às mudanças socioeconômicas são destacadas por Gorender (2016):

São por demais notórios os efeitos próprios da economia mineradora: aumento rápido da população colonial, ampliação da ocupação territorial em direção ao interior, propensão marcante à urbanização, formação de ponderável mercado interno, acentuação de divisão social do trabalho e estreitamento dos vínculos econômicos inter-regionais [...] (Gorender, 2016, p. 465)

Essa nova configuração social na região mineradora apresentou um notável fluxo de indivíduos pobres, e foi encorajada essencialmente pela Coroa portuguesa que logo tratou de "incentivar o maior número possível de mineradores, com vistas obviamente à extração de mais elevadas quantidades de metal precioso" (p. 469).

Por isso, de acordo com Gorender (2016), a extração do ouro de aluvião encontrado nos vales de rio era acessível para a maior parte da população escravista, pois poderia ser realizada a céu aberto. A extração de minérios a partir do desvio do curso dos rios ou por escavações ficaram restritas à exploração dos escravistas ricos, uma vez que tais práticas exigiam mais recursos.

A mineração se caracterizava pela presença de muitas empresas de pequeno porte, além de permitir aos homens livres oportunidade para se inserirem nesse ofício. Estes eram caracterizados como os "mais pobres, aqueles situados somente pouco acima do limiar de indigência" (Gorender, 2016, p. 474). Muitas vezes esse trabalho era realizado sem nenhum grande recurso, apenas com o esforço do "pequeno faiscador".

Mesmo com os poucos recursos de grande parte da população que foi atraída para as regiões mineradoras, essa nova espécie econômica oportunizou uma maior mobilidade social em relação à

realidade açucareira, estruturada por poucos e grandes latifúndios. Ao citar Celso Furtado, o autor aponta inclusive que se um faiscador obtivesse um tanto de sorte, poderia até alcançar a categoria de empresário.

Também haviam os garimpeiros, categoria muito próxima aos faiscadores, conforme descrito pelo autor:

Irmãos gêmeos dos faiscadores eram os *garimpeiros*. Homens livres ou escravos fugidos dedicavam-se individualmente e em bando à extração clandestina de diamantes, que vendiam a contrabandistas. Enquanto estes enriqueciam e gozavam de respeitabilidade, os garimpeiros levavam a vida aventureira dos fora da lei, perseguidos pelos intendentess do Distrito Diamantino e, regra geral, encerrando a carreira com uma bala no corpo ou prisão (Gorender, 2016, p. 475).

Para os escravizados, em especial, as mudanças consistiram em uma maior flexibilidade tanto na forma de trabalhar, quanto na possibilidade da conquista da alforria. Institucionalizada em 1734, a compra pela liberdade era possível se o escravo “descobrisse diamante de 20 quilates para cima, sendo o dono indenizado pela Intendência com a quantia de 400\$000” (Gorender, 2016, p.478).

Outra maneira de se conquistar a alforria surgiu a partir de um acordo circunstancial entre os escravos e a Coroa portuguesa, como meio de fiscalizar o comércio ilegal de diamantes. Desse modo, era concedida alforria e até oferecida uma parte das posses confiscadas ao “escravo que delatasse o tráfico de diamantes pelo amo” (Gorender, 2016, 479).

Assim, o conflito existente entre os escravizados e seus proprietários, demarcado nitidamente pela estrutura escravagista foi, em certa medida, institucionalizado e intensificado pelo poder da metrópole portuguesa que acabou por apoiar ocasionalmente a insubordinação dos escravos aos seus senhores.

Portanto, um simples meio de controle sobre os metais valiosos, instituído no Distrito Diamantino, contribuiu para que uma parcela de escravos, mesmo que pequena, saísse da condição perversa de assujeitamento e de maus tratos que lhes foi imposta. Logo, nota-se que o apoio recebido pelo escravo a favor de sua liberdade nada tinha que ver com uma real ajuda ou compadecimento de sua condição vil, mas tratava-se de um mero interesse econômico da Coroa portuguesa em não perder minérios preciosos por decorrência do contrabando colonial.

O maior número de alforrias conquistadas se deu no período de decadência da extração do minério por falta de recursos financeiros de seus donos para mantê-los enquanto cativos. Ou seja, também por questões circunstanciais e não humanitárias que a partir da segunda metade do século XVIII as alforrias foram concedidas, conforme descreve o Gorender (2016):

(...) no período de auge da mineração, os negros e pardos forros constituíam ínfima porcentagem, só avultando seu número, e aí exatamente, quando a economia mineradora entrou em decadência. A queda vertical da extração do ouro reduziu de tal maneira a produtividade que muitos senhores não tiveram outra alternativa que a de libertar os escravos invendáveis - crianças, mulheres e adultos de pouco vigor (Gorender, 2016, p. 479).

No que diz respeito às condições de trabalho na mineração, o autor afirma que, por mais que a atividade tenha permitido um pouco mais de mobilidade aos escravos em relação ao trabalho nos canaviais, "foi indiscutivelmente pior" (Gorender, 2016, p.480). A comida distribuída aos escravos possuía um baixo teor nutritivo, tanto que boa parte das trocas dos metais furtados por eles, era para obtenção de comida e bebida. A ausência de cuidados era visível, com recorrência os escravos eram "afetados por doenças graves e tratados com negligência" (Gorender, 2016, p. 481).

Outra evidência acerca da exposição sub-humana na qual os escravos eram submetidos, foi o alto índice de mortalidade devido ao exercício de atividades mineradoras dentro d'água, por exemplo. Os escravos eram obrigados a suportar "horas a fio de temperaturas baixas" (Gorender, 2016, p. 480) em época de seca, período adequado para a construção de barragens a partir dos desvios de rios e arroios.

Além disso, outros acidentes fatais na extração de minérios ocorriam por afogamentos, soterramentos e asfixias "pelos gases das galerias subterrâneas" (Gorender, 2016, p. 482). Como reação as tamanhas opressões, o autor aponta que:

Sucediam-se os assassinatos de brancos, as fugas e a formação de quilombos. Reunidos em bandos, os escravos fugitivos assolavam as estradas e incursionavam pelas povoações, roubando e depredando. A população branca vivia em permanente inquietação, assaltada, em momentos de pânico, pelo temor de uma sublevação de escravos (Gorender, 2016, p. 482).

Nesse caso, evidencia-se o medo que afligia os brancos de serem violentados pelos negros escravizados, violência essa que era cotidianamente destinada aos negros pela população branca. Portanto, a agressão que era destinada aos negros, de algum modo, era sentida como ameaça pelos brancos, fosse pela violência concretizada por algum negro que porventura se rebelasse, fosse apenas pelo medo da possibilidade de serem agredidos tal como o faziam.

Passado o auge da mineração aurífera, a economia da região de minas se diversificou, ganhando destaque "a abundância de terras cultiváveis e o sistema tributário, que taxava pesadamente as mercadorias de primeira necessidade entradas na região" (Gorender, 2016, p. 486).

Assim, formaram-se muitas fazendas mistas, que consistiam no cultivo agropecuário concomitante com as lavras de ouro, até o declínio completo desta última.

Principalmente com o crescimento e o desenvolvimento do Rio de Janeiro após a vinda da Corte portuguesa em 1808, Minas Gerais se tornou um referencial para o abastecimento deste importante mercado urbano. Conforme descreve Gorender (2016):

Minas Gerais se converteu na principal fonte de abastecimento de gêneros alimentícios deste mercado urbano de alto nível de renda, nas condições brasileiras daquela época. Ao mesmo tempo, as plantagens cafeeiras, em expansão nas zonas fluminenses e paulista do Vale do Paraíba, encontraram sua indispensável retaguarda pecuária na zona sul de Minas Gerais (Gorender, 2016, p. 487).

A prática agropecuária formada nas regiões das minas surgiu juntamente com uma diversificação da economia brasileira que começou por volta da segunda metade do século XVIII e ganhou força no século seguinte, principalmente com a autorização de abertura de estradas que facilitava o intercâmbio comercial interno.

Dentre essa diversificação e também ampliação da economia nacional, destacam-se a lavoura de produtos alimentícios, em especial as plantagens cafeeiras na Zona da Mata, as quais ganharam lastro na segunda metade do século XIX. Além da prosperidade situada nos "cultivos do algodão, tabaco e cana-de-açúcar" (Gorender, 2016, p. 487).

Ainda no século XIX, a economia brasileira recebeu indústrias, as quais com exceção das fábricas têxteis, se valiam dos negros escravizados como força de trabalho. Sobre a utilização de escravos nesse processo de transformação de uma sociedade economicamente escravista para uma configuração capitalista, Gorender (2016) destaca:

Se é verdade que o capitalismo pode nascer no seio de uma formação social escravista - o que se deu no Brasil -, a existência de escravos constitui um estorvo à expansão adequada daquele mercado. Recrutar certa proporção de escravos para as fábricas impõe-se, então, como recurso inevitável, porém também como obstáculo a ser removido. Enquanto as fazendas de café continuavam a atrair escravos ainda no começo da década de 1880, a indústria urbana se livrava deles, o que representou um dos prenúncios da Abolição no Brasil (Gorender, 2016, p. 504-505).

Além das plantações açucareiras, presentes desde o início da colonização do Brasil, e da extração de minérios preciosos, a pecuária funcionou como um apêndice econômico durante todo o período colonial, servindo "como *retaguarda pecuária* das plantagens escravistas exportadoras" (Gorender, 2016, p. 451).

Esse setor se destacou após o declínio da mineração e surgiu concomitante aos canaviais ainda no início da colonização portuguesa às terras brasileiras. A atividade pecuarista não tinha como necessidade muita mão-de-obra, uma vez que de acordo com Gorender (2016), havia entre 15 a 20 homens trabalhando em uma fazenda considerada grande.

O autor aponta que a economia pecuária serviu como uma espécie de “refúgio” para "colonos de recursos modestos" (Gorender, 2016, p. 450). Todavia a concentração dessa atividade estava nas mãos de grandes proprietários, principalmente na região nordestina e gaúcha. Sobre as especificidades desta economia, sobretudo acerca da relevância pecuarista no que diz respeito a integração do país e do desenvolvimento de seu mercado interno, Gorender (2016) afirma:

(...) a pecuária no Brasil se distinguiu por tomar o caráter de uma espécie de tecido cartilaginoso do sistema econômico escravista e de se tornar, em consequência, uma propulsora da integração do mercado interno. Enquanto as regiões plantacionistas mantinham laços frouxos entre si, pois se orientavam de modo primordial para o comércio externo, a pecuária resultava de uma divisão social do trabalho de natureza interna que obrigava a manter vínculos consistentes com as diversas regiões plantacionistas e com os núcleos urbanos (Gorender, 2016, p. 452).

Conforme descreve Gorender (2016), o trabalho escravo presente na atividade pecuarista foi negado por muitos historiadores como, por exemplo, Nelson Werneck Sodré, o qual não dispunha de muitos esclarecimentos sobre a incompatibilidade afirmada entre a pecuária e a escravidão. A defesa de Gorender (2016) aponta para a coexistência entre o trabalho livre e o trabalho escravo, visto que ambas alternativas eram "viáveis mais ou menos por igual, associando-se com frequência" (Gorender, 2016, p. 456).

Essa paridade lucrativa entre o escravo e o assalariado se justificava pelo fato da rentabilidade pecuarista, em especial a nordestina, ser baixa, o que tornava o preço do escravo muito alto. Desse modo, o autor afirma que é incontestável a existência da mão-de-obra escrava no setor pecuário.

A respeito do escravismo urbano, Gorender (2016) afirma que uma categoria existente eram os chamados de “negros de ganho” ou escravos “rendeiros”. O trabalho ocorria dentro do perímetro urbano, não exigia um alto grau de instrução e correspondia a todo tipo de "serviços urbanos, sobretudo do transporte de mercadorias e passageiros" (Gorender, 2016, p. 497), ocupações habitualmente destinadas aos homens.

O autor aponta a percepção de Ewbank sobre a condição de trabalho dos negros de ganho responsáveis pelo transporte urbano e salienta que "as cargas seriam extenuantes até mesmo para cavalos e burros e que muitos negros de ganho apresentavam horríveis aleijões dos membros

inferiores" (Gorender, 2016, p. 499). Essa condição às quais os negros eram submetidos chocava muitos estrangeiros que estiveram de passagem pelo país, pois segundo o autor, o transporte de mercadorias e de pessoas poderiam ser realizados por animais e dispositivos mecânicos, meios já utilizados por muitas cidades europeias.

Às "mulheres ganhadeiras" eram designados os "serviços de cozinheira, costureiras e lavadeiras. Era muito comum vê-las nas ruas a comerciar com gêneros alimentícios ou vendendo comidas preparadas" (Gorender, 2016, p. 500). Além desses ofícios, as escravas de ganho frequentemente eram obrigadas a produzir renda por meio da prostituição.

Outro ofício que também se enquadra nessa categoria de ganho foi a suplica por caridade nas ruas, executada por "escravos velhos e estropiados que os senhores obrigavam à mendicância e a entregar-lhes uma quantia das esmolas recebidas" (ibidem, p. 500). Com referência a Perdigo Malheiro, Gorender (2016) alude que haviam senhores que compravam tais perfis de escravos exclusivamente para essa atividade.

Este último ofício mencionado e a prática da prostituição, sem desconsiderar os açoites e maus tratos que atravessam todo o contexto escravocrata, explicitam a ausência de limites dos brancos colonos para que o corpo negro fosse útil até que este padecesse por completo. Presume-se inclusive, segundo Gorender (2016) citando Boxer, que, dentro da própria cultura de origem desses colonos, era considerada abusiva a prática da prostituição, haja vista que a Coroa portuguesa durante o século XVIII, tentou impedir o aluguel das mulheres negras para tal finalidade.

Apesar das adversidades enfrentadas nesses ofícios infames, os escravos urbanos tendiam a manter um relacionamento cordial com seus senhores, aos quais "entregavam uma renda fixa por dia ou semana e conservavam o restante para o próprio sustento" (Gorender, 2016, p. 106). Como consequência desse tipo de relação um pouco mais complacente, o escravo poderia adquirir permissão para se deslocar autonomamente dentro de um perímetro determinado e de possuir propriedade individual. Quanto a essa última, de acordo com o autor, o escravo não possuía nenhuma garantia sobre a posse de economias ou lotes de terras, cabendo exclusivamente ao seu senhor sustentar "tais regalias".

Outras categorias de escravos urbanos, eram os chamados artesãos e aqueles que prestavam serviços domésticos. Os primeiros eram destinados a diversos ofícios, como "nas profissões de alfaiate, carpinteiro, pedreiro e britador" (Gorender, 2016, p. 495). De acordo com o autor, os escravos eram instruídos a desempenhar uma determinada função para posteriormente se tornarem mais lucrativos, o que por certo compensava o tempo gasto para o seu aperfeiçoamento.

No que diz respeito aos escravos domésticos, as tarefas exercidas consistiam em "serviços manuais grosseiros e sórdidos até os escravos de luxo que, ricamente vestidos, formavam o cortejo

ostentatório do senhor nos seus trajetos fora de casa" (Gorender, 2016, p. 108). Dentro desse espectro destacavam as denominadas "amas de leite", que eventualmente criavam e se afeiçoavam aos filhos brancos de seus senhores. Por esse motivo, muitas delas com idade avançada chegavam a ganhar alforria concedida pelos seus "filhos de criação". Contudo, conforme Gorender (2016), essas mulheres negras estavam sujeitas a vivenciarem uma das faces mais cruéis que a escravidão imprimia:

(...) a crueldade do senhor que obrigava a escrava a abandonar o próprio filho na "roda dos expostos" a fim de aproveitá-la como ama de leite do filho dele, senhor, ou alugá-la para lhe render 500 ou 600\$000 apenas num ano, à altura de 1871. E também lembraríamos o comércio de amas de leite, tão normalmente aceito pela sociedade que expunha às câncaras nos anúncios de jornal. Depois de extinto o tráfico africano, os mercadores de escravos traziam amas de leite do norte para venda ou aluguel no sul (Gorender, 2016, p.507).

Deduz-se então que o ato de amamentar não era bem quisto na sociedade escravocrata brasileira, visto que, segundo o relato, parecer ser costumeiro as mulheres brancas delegarem essa função às negras "amas de leite". Assim, percebe-se que algumas atividades nem sempre braçais, como a maternagem, foram sendo desvalorizadas.

Destaca-se também que o espaço urbano por possibilitar um maior convívio entre a população branca que de modo geral possuía algum capital, promoveu olhares admirados para aqueles que possuíam escravos. Infere-se que, além do prestígio social na exposição da posse do escravo, também era notado aquele que não precisasse executar trabalhos braçais, considerados árduos e indignos.

O autor aponta que os criados e criadas de Portugal que vieram para o Brasil, recusaram-se a continuar executando serviços domésticos, pois esse tipo de atividade era função de negros e mulatos. Outro exemplo do "caráter vergonhoso" que algumas atividades braçais adquiriram, como evidencia Gorender (2016), foi o transporte de instrumentos úteis às atividades dos artesões:

O artesão livre envergonha-se de carregar na rua os próprios instrumentos da profissão e precisava contratar um escravo para fazê-lo. Imitava-o o artesão escravo, que também alugava outros escravos como carregadores. Os viajantes estrangeiros se exasperavam diante do desleixo e da irresponsabilidade dos artífices (Gorender, 2016, p. 496-497).

Portanto, os trabalhos manuais e mais pesados, os quais exigiam força física, ganharam um significado desprezível para aqueles que os executavam. Logo, a população negra escravizada que já era vista como uma mercadoria cuja utilidade era produzir dividendos, foi entendida como adequada para efetuar atividades classificadas como humilhantes e aviltantes no Brasil colonial.

2.3 As insurgências dos africanos e descendentes escravizados e a abolição da escravidão no Brasil

Desde a captura dos africanos na África, como já foi mencionado, pondera-se a insatisfação e resistência deles diante da nova condição de escravo. As revoltas, motins e formação de quilombos eram recorrentes durante a escravidão no Brasil, revelam que "as elites brasileiras e os escravistas de um modo geral tiveram de enfrentar a resistência dos cativos em cada lugar em que a escravidão floresceu" (Reis, n.d., p. 03).

Contudo, foi no século XIX que as revoltas se intensificaram, século no qual a escravidão chegou ao seu auge e também foi abolida. Reis (n.d.) afirma que, nesse período em que o Brasil se tornou uma nação independente, o país "se confunde com a história do apogeu e queda do regime escravista" (p. 02). Acerca do aumento populacional de negros escravizados e da proibição de sua comercialização que se deu no século XIX, o autor discorre:

(...), os números da demografia são eloqüentes. Foi durante o século XIX que o país mais recebeu escravos africanos, se contabilizados os quase três séculos de duração do tráfico de seres humanos. Como é sabido, apesar da proibição desde comércio em 1831, ele prosseguiu até 1850. Nessa primeira metade do século, estima-se que entraram no país cerca mais de um milhão e meio de africanos, principalmente através do porto do Rio de Janeiro, sem dúvida o maior porto escravista do Atlântico (Reis, n.d., p. 02).

Esse afluxo na comercialização de africanos, estava associado à difusão do trabalho escravo "em todo o território nacional, os diversos setores da economia, conformando praticamente todas as instituições sociais, em especial a família" (Reis, n.d., p. 02). Nesse sentido, o autor aponta que a reposição de mão-de-obra escrava era quase toda suprida pelo tráfico.

O cenário ideológico desse período foi suscitado por princípios da Revolução Francesa que fomentou "debates em torno do direito dos homens e das nações à liberdade" (Reis, n.d., p. 05). Influenciados por esse pensamento, os senhores pertencentes à classe dominante "conciliaram discursos liberais e civilizatórios com a manutenção da escravidão"(p. 03), o que já revelava uma expressão hipócrita e contraditória dentre os indivíduos bem abastados do Brasil. Tal classe fazia alusão ao sistema escravocrata para exemplificar a relação que o Brasil tinha com Portugal, os senhores dissertavam que "as Cortes portuguesas desejavam 'escravizar' os brasileiros" (Reis, n.d, p. 07) e que apenas a independência do país poderia libertá-los das "correntes lusitanas".

Esse clima progressista também acabou por influenciar a "transgressão" dos escravos no país. Reis (n.d.) aponta que na Bahia, por volta de 1814, os negros dialogavam sem cerimônia sobre a revolução do Haiti, que até então era uma colônia francesa. A respeito dessa insurgência bem-sucedida, o autor descreve:

A única revolução escrava bem-sucedida no Novo Mundo aconteceu em Saint Domingue, depois Haiti, no início da década de 1790. Naquele momento em que a França se via ela própria dividida por uma revolução, em sua colônia antilhana senhores mulatos e brancos racharam na luta pelo poder. Os escravos aproveitaram-se da situação e da retórica revolucionárias do dia para agir. A revolução haitiana destruiu uma das mais lucrativas colônias européias e criou um Estado negro das Américas, um lembrete que era possível vencer a classe senhoril (Reis, n.d., p. 05).

Reis (n.d.) aponta que em 1805, um ano após a independência do Haiti, milicianos negros do Rio de Janeiro ostentavam retratos do líder Haitiano, Jean-Jacques Dessalines. O autor também cita a Conferência do Equador ocorrida em Pernambuco, cujos soldados do "batalhão de pardos" espalharam versos exaltando Cristovão que, em 1811, foi proclamado rei Henri I da ilha antilhana.

Contudo, o autor aponta a influência de outros fatores sobre a acentuação das revoltas dos escravos no Brasil nesse período. Alguns escravos africanos tinham amplo conhecimento a respeito da guerra, principalmente os nagôs e haussás que se concentraram em grande número na região baiana, intitulados pelo marquês de Aguiar, em 1814, como "resolutos, intrépidos e capazes de qualquer empreza" (Reis, n.d., p. 05). Foram eles que promoveram revoltas na Bahia, resultando em 1835 na revolta dos malês. Quanto aos crioulos, denominação atribuída aos escravizados nascidos no Brasil, o autor afirma:

Além de fugirem e formarem quilombos, eles se fizeram mais presentes do que os africanos em movimentos concebidos por outros setores sociais, como os motins anti-lusos na Bahia, em Pernambuco, Sergipe, Rio de Janeiro, Maranhão, entre 1821 e 1831, ou as revoltas do período regencial na década de 1830. Com o declínio da população escrava africana depois do fim do tráfico, os crioulos responderiam pela formação de quilombos e promoção das revoltas, especialmente nos últimos anos da escravidão (Reis, n.d., p. 04).

Os costumes e as doutrinas africanas permaneceram entre os cativos no Brasil, mesmo dentre aqueles já nascidos aqui, os crioulos. Além de alguns grupos étnicos terem trazido o conhecimento de combate, os africanos e seus descendentes mantinham sua identidade e coletividade fortalecidas "através de rituais e arsenais simbólicos que reafirmavam os valores espirituais e étnicos do grupo" (Reis, n.d., p. 13).

Os movimentos de resistências dos cativos no Brasil "não costumavam romper com o universo senhoril sem a ajuda de seus deuses" (Reis, n.d., p. 13). Por vezes, segundo o autor, os elementos religiosos africanos eram combinados com santos do catolicismo popular e até mesmo com componentes do espiritismo. E o melhor momento para fazer suas celebrações espirituais e de se iniciar os motins era nos dias considerados santos para os seus senhores, pois tratava-se de um período de descanso e, portanto, de menos vigilância sobre eles.

Essa associação entre a religiosidade e os levantes feitos pelos negros contra sua condição escrava e seus senhores, por certo contribuiu para que as religiões de origem africana fossem depreciadas e ofendidas desde aquela época. Somado à grande influência e valorização do catolicismo trazida pelos portugueses, a opressão dirigida aos negros e aos seus elementos culturais possivelmente foram descomunais e trouxeram resquícios dessa truculência até os dias atuais.

Outro fator a se considerar e que estava, de algum, modo favorecendo a rebelião dos escravos, é a questão das divergências políticas internas no país e os conflitos externos, como a guerra do Paraguai. O autor relata que no Mato Grosso, região próxima ao território da guerra, quilombos foram formados não só por escravos, mas por "desertores do exército e homens livres em fuga do recrutamento" (Reis, n.d., p. 09). O mesmo ocorreu no Maranhão, localidade em que o combate contra os quilombos foi comprometido em decorrência do "recrutamento de guardas nacionais para o Paraguai" (Reis, n.d., p. 09).

No que diz respeito às divergências políticas e conflitos entre os homens livres no país, Reis (n.d.) afirma que possivelmente a influência sobre as insurgências dos cativos consistia na exposição da "debilidade política dos senhores, afrouxava sua vigilância individual e coletiva, e diminuía sua capacidade de retaliação militar" (Reis, n.d., p. 08). Alguns movimentos como a Balaiada, no Maranhão, e a Farroupilha, no Rio Grande do Sul, não tinham caráter abolicionistas, mas cada qual com suas particularidades contribuíram para fortalecer ideários contra a escravidão, pois existia "entre seus segmentos mais humildes uma certa identidade racial" (Reis, n.d., p. 09).

A Balaiada, mais especificamente, tomou uma dimensão abolicionista com seu líder, Cosme Bento de Chagas, um ano antes do movimento acabar, medida que levou os "rebeldes bem-te-vis a debandarem para o lado da legalidade" (Reis, n.d., p. 09). Mesmo que em nenhum momento a Farroupilha tenha apresentado um ideário propriamente abolicionista, prometeu alforria aos escravos de adversários que estiveram no fronte de batalha pelos seus "bons serviços" prestados.

Tais constatações mais uma vez evidenciam que o apoio dado aos escravos pelas classes abastadas, ou até mesmo por aqueles que não tinham muitas posses, eram dados basicamente por razões circunstanciais. Os homens livres que viviam na região do Mato grosso se uniram aos escravos porque se encontravam quase que nas mesmas condições que eles, sendo obrigados a

guerrear no Paraguai. E os líderes da Farroupilha viram nos escravos um contingente para adensar a causa separatista.

Esse cenário se relativizou um pouco no final da escravidão, momento em que praticamente toda a população se atentou às questões abolicionistas, conforme descreve Reis (n.d.):

A diferença é que nos últimos anos de escravidão, a população livre, anteriormente dividida em torno de outras questões -- os conflitos luso-brasileiros, regionalistas, federalistas, republicanos --, agora estava dividida em torno da questão específica da escravidão. Com isso cresceram as alianças entre escravos e setores livres abolicionistas, inclusive membros da elite branca, alianças que antes eram ocasionais ou envolvendo interesses individuais restritos, como foram as relações entre quilombos e taverneiros e lavradores, aos quais forneciam produtos por eles cultivados ou roubados e mão-de-obra. Na conjuntura abolicionista o campo político da atuação escrava se ampliaria, potencializando o movimento escravo, emprestando-lhe novas estratégias, embora não imprimindo um sentido absolutamente novo (Reis, n.d, p. 12).

O processo que levou a sociedade brasileira à abolição da escravatura foi lento e gradual , pois, como afirma Menezes (2009), ele foi "estruturado em articulação com o Estado, e justificado ideológica e religiosamente" (p. 87). Dessa forma, não resta dúvidas que a abolição só foi efetivada porque os grandes interessados em impedi-la não viam perspectivas de reverter o panorama político que sofria pressões internas e externas para que ela fosse concretizada.

Menezes (2009) aponta que a pressão externa sofrida em favor da abolição, vinda primordialmente da Inglaterra, acontecia desde a vinda da família real para o Brasil em 1808, época em que o Brasil ainda era colônia de Portugal. Nesse período, o príncipe D. João estabeleceu com o país britânico onze atos contra o comércio marítimo de escravos, mas somente em 1831 foi promulgada a lei que combatia o tráfico externo, na qual declarava livres, ao menos perante a letra da lei, os africanos que adentrassem em terras brasileiras após a referida data.

Como já se pode imaginar, a importação de africanos para o trabalho escravo continuou ocorrendo de modo ilegal, ocasionando inclusive, embates com as forças marítimas inglesas que invadiram portos brasileiros na tentativa de fazer valer a acordada contra o tráfico negreiro. Sua proibição concreta foi efetivada a partir de 1850 com a "Lei Eusébio de Queiroz, para o combate ao tráfico clandestino" (Menezes, 2009, p. 88).

A pressão, que começou com a interdição do tráfico marítimo, teve participação de um movimento popular abolicionista britânico que "incorporou o combate à escravidão às diretrizes de sua política externa" (Rocha, 2009, p. 17). Mas, sobretudo, a Inglaterra se destacou a partir de suas revoluções industriais, compelindo o Brasil a abdicar o escravismo em decorrência da conjuntura

político-econômica que se anunciava. Mesmo assim, há de se considerar que o Brasil foi o último país do continente americano a abolir a escravidão.

Menezes (2009) também evidencia a importância da força manifestada pelas camadas populares internas ocorridas no Brasil e do episódio de "quase insurreição dos escravos de S. Paulo" (p. 99). Nos anos que antecederam 1888, as fugas e a formação de quilombos se intensificaram, especialmente na região de Santos, território em que a abolição parecia ter sido proclamada pelos próprios negros.

De algum modo, tais condições favoreceram que os negros, mais do que nunca, se colocassem como sujeitos ativos de suas próprias vidas. Reis (n.d.) afirma que os escravos participaram ativamente no processo de "desorganização e extinção do escravismo brasileiro" (p. 10). De acordo com o autor, quando começaram a surgir as primeiras leis abolicionistas, os escravos as interpretavam ao seu modo conforme lhes fossem conveniente, sem dúvidas, a favor de suas liberdades.

Em especial, o autor destaca que a lei do "Ventre Livre" promulgada em 1871, foi a primeira a reconhecer alguns direitos dos escravos, "como por exemplo a posse do pecúlio e a alforria por valores arbitrados em juízo" (Reis, n.d., p. 11). Essa lei possibilitou que os escravos levassem seus senhores para a justiça, situação que ocorreu com frequência até 1888, ano em que a abolição da escravatura foi finalmente decretada.

Sobre a intervenção do Estado nas relações entre senhores e seus escravos, bem como o aproveitamento destes últimos em seu benefício, Reis (n.d.) afirma:

Pela primeira vez o Estado se intrometia em profundidade nas relações escravistas, e os escravos souberam aproveitar a nova situação acionando-o com bastante frequência em seu favor. São inúmeros os estudos que os mostram levando seus senhores ao tribunal para garantir esses direitos através do instrumento legal da *ação de liberdade*. A lei, na feliz expressão do historiador Sidney Chalhoub, 'politizou o cotidiano' das relações entre senhores e escravos (Reis, n.d., p. 11).

Um pouco mais de uma década antes da abolição em definitivo da escravatura, o Estado enfim começou a reconhecer, ao menos parcialmente, *o negro enquanto indivíduo por lhes garantirem alguns direitos*. Perspectiva muito longe de proporcionar alguma igualdade entre negros e brancos, mas que não pode deixar de ser notada, uma vez que, precedentemente a esse momento histórico, os negros só eram reconhecidos enquanto indivíduos para serem punidos a rigor da lei, como mencionado anteriormente.

Mesmo após a abolição da escravatura em 1888, com o direito de não ser mais propriedade de outrem garantido, muitos negros passaram por dificuldades materiais para possuir uma boa

qualidade de vida, fato que “pode ser reforçado pela presença de fortes movimentos sociais na Bahia nas duas primeiras décadas do século XX dirigidos a uma luta contra a carestia” (Menezes, 2009, p. 100).

Logo, infere-se que não houve nenhuma contribuição significativa por parte do Estado em amparar os negros, quiçá indenizá-los pelos anos de inomináveis violências sofridas durante os séculos de escravidão no Brasil. Agora, jogados à indigência, os negros estiveram sujeitos a outras formas de violência nas quais a indiferença e a invisibilidade ganharam realce.

3. A CULTURA ESCRAVOCRATA APÓS A ABOLIÇÃO: EXPRESSÕES DE VIOLÊNCIA CONTRA O NEGRO BRASILEIRO

3.1 As relações inter-raciais na sociedade brasileira durante o século XX: as vantagens sistêmicas do branco sobre o negro

O sistema escravista brasileiro, como foi descrito no capítulo anterior, evidenciou uma organização político-econômica em que os africanos e seus descendentes eram legalmente considerados uma mercadoria. Eram equiparados a "uma peça, um objeto de trabalho que poderia ser comprado, usado e vendido de acordo com os desejos de seu proprietário" (Araujo, 2010, p. 120). Além da violência sofrida pela negação de sua humanidade, a violência contra o negro também era física. Os açoites, os estupros e tantas outras violações faziam parte de seu cotidiano.

Conforme já feito menção, o primeiro reconhecimento de humanidade do escravizado dentro do sistema escravagista aconteceu por meio do desacato às ordens de seus donos, o que poderia resultar no enquadramento do cativo nas punições penais e, portanto, na sua caracterização enquanto indivíduo criminoso. Ou seja, o escravo somente era deixado de ser enxergado como coisa-objeto para responder a crimes e ser punido de acordo com as leis penais; no entanto, não usufruía dos direitos sociais, os quais eram reservados aqueles que tinham algum poder ou influência dentro desse contexto social.

Sem possibilidades de mudanças políticas que pudessem retirar o africano e seus descendentes da condição de aviltamento, a formação dos muitos quilombos durante o período escravocrata revelam sua revolta e resistência diante da condição de escravo. Mais do que isso, esses agrupamentos formaram "sociedades que passaram a funcionar à margem do sistema colonialista e escravista vigente até o século XIX" (Amorim, 2010, p. 106). Para a Associação Brasileira de Antropologia, os quilombos representaram uma via alternativa ao regime escravista, "um tipo de organização própria e diferenciada, regida por outro modo de produção, sociedades formadas predominantemente mas não exclusivamente por negros" (Amorim, 2010, p. 110), agregando muitas vezes, mestiços, indígenas e brancos pobres.

Todavia, mesmo que essas comunidades representassem uma forma de organização particular ao sistema escravista, Schmitt (et al 2002) sinaliza que, em muitos casos, os quilombos estabeleciam uma relação comercial com as colônias e províncias do Império. Existia "uma rede de informações que ia desde as senzalas até muitos comerciantes locais" (Schmitt et al, 2002, p. 03) para a comercialização de gêneros agrícolas.

Após a abolição, estes espaços foram mantidos como suporte da negritude pela forte coesão e identidade étnica. A respeito da formação dessas comunidades negras, Amorim (2010) descreve que o território ocupado pelos negros:

(...) identifica-se com sua história de busca pela liberdade e autonomia, e o acesso à terra e aos recursos básicos atém-se às relações sociais, de parentesco (não necessariamente consanguíneo) e do grupo. (...) A articulação de atores e grupos sociais de diferentes origens em um território, formando sociedades que passaram a funcionar à margem do sistema colonialista e escravista vigente até o século XIX, denota um tipo de organização que teve por fundamento principal a questão étnica (Amorim, 2010, p. 106).

As comunidades negras que se formaram em oposição ao sistema escravocrata após a abolição passaram a ser denominadas de “remanescentes de quilombos” e se tornaram espaços de reivindicação e de reconhecimento dentro da esfera política. Durante a escravidão, a formação dessas comunidades se deu por todo o país de diversas formas, por meio de "fugas, heranças, doações e até compra de terras em pleno vigor do sistema escravista" (Amorim, 2010, p. 106) e também pela busca dos negros por sua autonomia. Após a abolição, a autora aponta para a constituição de outros tipos de comunidades negras, povoados e bairros rurais que se estabeleceram em regiões abandonadas, em áreas desconhecidas ou conquistadas por ex-escravizados.

Costa (2015) descreve sobre as comunidades quilombolas formadas por remanescentes que viveram por muitos anos nas fazendas em que eram escravos, como é o caso da Fundação Palmares na região do Vale do Paraíba. Muitos negros permaneceram nessas fazendas depois de suas alforrias porque os proprietários dessas terras tentaram estabelecer uma relação cordial com eles "no intuito de organizar um verdadeiro 'exército' de trabalhadores negros" (Costa, 2015, p. 106).

Os negros que ocupavam essas áreas rurais durante o século XX possivelmente viveram em um clima de apreensão e preocupação por terem seus territórios e identidades constantemente ameaçados pelos brancos. Mediante a um sistema de valores que atribuía poder aos brancos e, em contrapartida, oprimia os negros, manter e preservar terras que demarcavam uma identidade racial considerada subalterna socialmente representou um movimento de resistência e luta das comunidades negras.

Tanto que muitos remanescentes de quilombos vivem atualmente em um território muito menor quando comparado ao original, em decorrência da expropriação e a "expansão da frente econômica para o interior do país, à construção de usinas hidroelétricas, à emancipação de município e outros fatores" (Amorim, 2010, p. 109). Geralmente, essas terras são objeto "de interesse de membros da sociedade envolvente, em geral, grandes proprietários e grileiros, cuja característica essencial é tratar a terra como mercadoria" (Schmitt et al, 2002, p. 05-06).

Portanto, muitas terras quilombolas foram palcos de disputa para atender uma demanda de mercado para a expansão de grandes negócios em áreas rurais. A serviço dessa disputa comercial, muitos negros camponeses foram vítimas do "aparato judicial e violência física direta, que agiram

no sentido de negar-lhes o direito de obter o registro legal de suas posses" (Schimitt et al, 2002, p. 06).

Segundo Schimitt (et al 2002), estes espaços de remanescentes de quilombos na contemporaneidade continuam com um senso de coletividade delineado pelo "compartilhamento de um território e de uma identidade" (p. 03), que trazem aos integrantes da comunidade uma referência simbólica junto a um sentimento de pertença. São territórios que mantêm uma carga de reclamação e exigência da identidade negra que advém desde o período escravocrata. Conforme descreve as autoras:

E é a partir dessa posição historicamente desfavorável no que diz respeito às relações de poder, que comunidades quilombolas vêm lutando pelo direito de serem agentes de sua própria história. Em tal situação de desigualdade, os grupos minoritários passam a valorar positivamente seus traços culturais diacríticos e suas relações coletivas como forma de ajustar-se às pressões sofridas, e é nesse contexto social que constroem sua relação com a terra, tornando-a um território impregnado de significações relacionadas à resistência cultural. Não é qualquer terra, mas a terra na qual mantiveram alguma autonomia cultural, social e, conseqüentemente, a auto-estima (Schimitt, et al 2002, p. 05).

Nessas relações coletivas, no que concerne especificamente no trato com a terra, os camponeses estabelecem informalmente códigos locais que devem ser respeitados por todos aqueles que adentrarem nesses espaços. De acordo com as informações do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária¹⁴ (2017), essas terras são divididas e utilizadas de modo privado pelas famílias que ali vivem, sendo que o ingresso desses espaços "por outros membros do grupo ou por estranhos deve se dar com a exclusiva anuência da família, anuência essa solicitada com respeito a certas regras locais" (Incra, 2017, p. 08).

As atividades econômicas desenvolvidas por quase todas as comunidades quilombolas são dedicadas ao "plantio de alimentos, a pecuária de grandes e pequenos animais, a pesca, o extrativismo, e várias outras atividades que são consideradas agrícolas" (Incra, 2017, p. 10). Essas atividades, além de servirem para prover as comunidades, geram produtos que também são vendidos no comércio local.

Em um comparativo com o território nacional segundo os dados do Incra (2017), as terras que já foram tituladas às comunidades quilombolas correspondem a 0,0886%. Isso significa que de 8.515.767 Km² do território brasileiro, apenas 7.548 Km² estão sob o direito legal dessas

14 O Instituto Nacional de Colonização e reforma Agrária (INCRA), "é uma autarquia federal cuja missão prioritária é executar a reforma agrária e realizar o ordenamento fundiário nacional" (INCRA, 2017). No que diz respeito a política quilombola, essa instituição em conjunto com os Estados e Municípios, é responsável pelo acesso à terra.

comunidades. Tais titulações só foram adquiridas pelos remanescentes a partir da constituição de 1988, possivelmente tão tardiamente devido ao reflexo decorrente da desvalorização e omissão dessas comunidades por parte do governo que massivamente é representado por brancos.

Ainda assim, mesmo após a constituição cidadã, Amorim (2010) explica que muitas dessas populações enfrentam dificuldades no que tange à legalização de suas terras, além de outros problemas, como legitimar a autenticidade de suas origens quilombolas. Essa dificuldade na legalização das terras quilombolas tencionou para a efetivação de uma disparidade significativa entre o número de comunidades quilombolas registradas e o número de titulações concedidas. Neiva et al (2008) a partir do levantamento realizado por Anjos e Cypriano (2006) aponta que:

(...) foram registrados 2842 territórios quilombolas no Brasil até o ano de 2006. No entanto, esse número pode ser bem maior, uma vez que existem ainda muitas comunidades quilombolas não mapeadas, que não se reconhecem como quilombolas ou mantêm-se isoladas. E apesar do que garante a constituição, até hoje apenas 82 territórios quilombolas encontram-se titulados no Brasil (Anjos e Cypriano, 2006 citado por Neiva et al, 2008, p. 01).

Os dados indicam, portanto, que o número de registros dos territórios quilombolas no Brasil é significativamente inferior ao número real de comunidades de remanescentes de quilombos. Isso revela que mesmo a constituição de 1988 assegurando a garantia desses espaços aos negros camponeses, na prática eles continuam sem respaldo efetivo que garanta a posse de suas terras, os mantendo, portanto, a mercê de interesses econômicos de grandes proprietários.

Nesse cenário, em que os primeiros negros quilombolas conseguiram o direito oficial de suas terras a exatamente um século posterior a abolição da escravatura, já se faz possível conjecturar que, por mais que o sistema político e econômico estivesse com outra configuração, os negros continuaram sem voz e, muitas vezes, sem garantias acerca do reconhecimento social de seus direitos enquanto cidadãos.

Além da continuidade dos quilombos, houve um considerável fluxo migratório dos negros no Brasil após a abolição. Costa (2015) aponta que muitos negros que trabalhavam em localidades rurais migravam de fazendas em fazendas sem se fixarem em nenhuma região. Em busca de trabalho, esses indivíduos foram "marcados pela violência, instabilidade, pobreza e falta de laços parentais extensos" (p. 107).

Houve também as migrações em direção aos centros urbanos, especialmente por volta de 1920. O autor aponta que o Rio de Janeiro recebeu muitos migrantes negros nesse período em decorrência da desvalorização do café e, por conseguinte, desemprego na região do Vale do

Paraíba. A cidade possuía "522.621 em 1890, chegando, no ano de 1920, a 1.1157.873 habitantes" (Costa, 2015, p. 106).

Costa (2015) também elenca outros fatores que possivelmente influenciaram um alto número de migrações negras no interior do país após a abolição em 1888. O autor enfatiza que "nada deve ter incentivado mais a migração do que o desejo de muitos ex-escravos de reunir famílias separadas havia muito tempo pelo flagelo da época da escravidão" (p. 107). A migração também ter foi incentivada pela busca a um melhor acesso à educação e pelo medo da violência gerada pelo racismo¹⁵.

A respeito dos ataques sofridos pelos negros, o autor aponta que "no interior de São Paulo ocorreram casos de assassinatos muito semelhantes aos existentes no sul dos Estados Unidos, no mesmo período" (ibidem, p. 108). No entanto, diferentemente dos Estados Unidos, tais atos de violência não tiveram uma alegação concretamente incitada pela questão racial, o que apresenta indícios que o racismo brasileiro pode ser considerado tão intenso e assustador quanto o norte-americano, porém de um modo velado, não declarado.

Os indivíduos linchados pela população branca cometeram algum crime e se indispueram com as autoridades locais, porém, como descreve Monsma (2016), esse tipo de violência ocorreu nos anos que se seguiram após a abolição e somente contra os negros:

Foi somente nos primeiros anos depois da abolição que o medo de libertos era forte o suficiente para unificar as elites e os trabalhadores brancos, e para unificar os brancos brasileiros e imigrantes europeus de diversas origens. Mesmo nesse período, somente negros acusados de crimes graves, sobretudo violência sexual contra mulheres brancas, evocavam repulsa o suficiente para reunir grandes ajuntamentos de pessoas com o propósito de assassiná-los (Monsma, 2016, p. 150).

A violência contra os negros se manteve no decorrer do século XX a partir de outras "justificativas" e "conveniências" que serão abordadas no último tópico desse capítulo. No caso dos crimes dignos de repúdio citados acima, eles parecem ganhar grande rejeição social somente quando o autor da violação é negro. Mas por que então, quando o mesmo ato criminoso é cometido por um branco, a revolta da população em geral, parece ser abrandada na maioria dos casos? Pode-se pensar que a hostilidade projetada pela população, no caso dos negros, não se direciona apenas à

15 O *racismo* pode ser compreendido como "qualquer fenômeno que justifique as diferenças, preferências, privilégios, dominação, hierarquias e desigualdades materiais e simbólicas entre seres humanos, baseado na ideia de raça. Pois, mesmo que essa ideia não tenha nenhuma realidade biológica, o ato de atribuir, legitimar e perpetuar as desigualdades sociais, culturais, psíquicas e políticas à "raça" significa legitimar diferenças sociais a partir da naturalização e essencialização da ideia falaciosa de diferenças biológicas que, dentro da lógica brasileira, se manifesta pelo fenótipo e aparência dos indivíduos de diferentes grupos sociais" (Schucman, 2010, p. 44).

atitude criminosa cometida. É “colado” ao delito sua cor, mas não qualquer cor, a negra, por excelência. E por sua fictícia “obscuridade”, nela parece caber tudo: o sujo, o pobre, o violento, o criminoso, o hostil, o evitável, o desprezível.

A dinâmica entre raça e crime pode servir para que a hostilidade existente em razão de raça seja encoberta de forma silenciosa. Abre-se margem, nessas circunstâncias, para que somente a ação criminosa tivesse sido apontada como objeto de fúria, tornando-se esquecida o ser da cor negra como potencializador de hostilidade.

Essa situação oferece indícios para se pensar que o racismo brasileiro foi construído “sem responsáveis” na trama social hostil em que a população negra foi sendo cercada, estigmatizada e subjugada após o período escravocrata. Em muitas circunstâncias, a raça parece ter sido total ou parcialmente ocultada enquanto motivo de discriminação. Como consequência, possivelmente era escamoteada para os brancos, a probabilidade de que grande parte dos delitos cometidos por negros após a abolição, poderiam ser reações a hostilidades sofridas por eles sob as péssimas condições de vida impostas por uma sociedade racialmente administrada.

Nos Estados Unidos, o racismo parece ganhar outra configuração à medida que a hostilidade advinda do branco agressor é bem demarcada e assumida por ele. Monsma (2016) descreve que linchamentos poderiam ocorrer pelo simples fato de um negro cometer "atitudes impertinentes ou conversar com moças brancas" (Monsma, 2016, p. 145), ações que sabidamente um branco poderia praticar sem que houvesse grandes repercussões.

Sobre essas diferenças das relações raciais estabelecidas entre o Brasil e os Estados Unidos, Nascimento (1978) cita Nelson Rodrigues para descrevê-las:

Não caçamos prêtos, no meio da rua, a pauladas, como nos Estados Unidos. Mas fazemos o que talvez seja pior. Nós o tratamos com uma cordialidade que é o disfarce pusilânime de um desprezo que fermenta em nós, dia e noite” (Rodrigues citado por Nascimento, 1978, p. 76-77).

Com exceção aos primeiros anos após a escravidão, portanto, o racismo brasileiro se mantém com um caráter de covardia, nem sempre explícito. Nesse sentido, uma das hipóteses para que o racismo brasileiro não tenha incitado a perpetuação dos linchamentos com essa configuração específica por muito tempo, é a de que já existiam muitas divisões étnicas dentre os brancos no país, o que limitava a sua unificação para se voltarem contra os negros. Os brancos eram, por vezes, estranhos entre si, não compartilhavam dos mesmos costumes e, portanto, a centralização de hostilidade contra o negro era enfraquecida, escondendo as violências mais cruéis que continuavam acontecendo.

No entanto, as divisões étnicas entre os brancos, as quais poderiam gerir estranhamentos e até hostilidades logo quando chegaram no Brasil, foram atenuadas à medida que havia uma valorização do branco independentemente de sua origem e diferenças culturais. Praticamente toda a classificação entre os indivíduos se restringiu a diferenciação entre as raças (brancos e negros), o que resultou em um "solvente"¹⁶ que diluiu as etnias no meio dos brancos brasileiros.

Outro fator a ser pontuado é que, após a abolição, os negros não apresentavam ameaças consistentes capazes de intensificar o racismo das elites brancas. Estas, segundo Monsma (2016), possuíam forte influência no governo do país:

Na Primeira República, seu poder político era garantido pelo coronelismo, em que as autoridades estaduais nomeavam autoridades locais indicadas pelo grupo da elite local predominante no município, e as autoridades locais usavam clientelismo, fraude e intimidação para garantir resultados eleitorais favoráveis ao partido que controlava o governo estadual (Monsma, 2016, p. 145).

Assim, por mais que a presença do negro, não mais escravizado, causasse incômodo e até despertasse um certo medo no branco, ela não correspondia à possibilidade de abalar a estrutura da hierarquia racializada no país. A tensão entre negros e brancos se mantinha, com os últimos ditando as regras sociais, diminuindo e difamando os negros. Mesmo assim, principalmente em decorrência da revolução do Haiti, que culminou em um Estado governado por negros no continente americano (Reis, n.d.), havia um medo branco de que o Brasil fosse "haitinizado". Isto é, que os negros tomassem o poder no país.

Por isso, outros dispositivos para assegurar a supremacia branca foram engendrados, sobretudo, após o fim da escravidão. Para garantir a estrutura de poder junto aos brancos, pode-se pensar na emergência e influência do movimento higienista, dos hospícios e das instituições totais na sociedade brasileira como forma de atenuar esse medo de perder o controle que tanto preocupava os brancos. Foram depositados nessas prisões muitos daqueles que representavam algum tipo de ameaça para a "sociedade branca higienizada".

Além disso, Souza (2013) defende que o "medo branco" foi responsável por não permitir que os negros tivessem acesso à escola, pois a elite do país acreditava que a educação pudesse fomentar rebeliões dada a sua função emancipatória. Decisões foram tomadas a partir de hipóteses, sem dados de realidade, houve uma "suspeita colocada de antemão sobre uma escola que não havia sido instituída e sobre uma população que não havia sido escolarizada" (Souza, 2013, p. 74).

16 Pode-se pensar que esse solvente étnico posto sobre os europeus que chegavam ao Brasil, já há muito estava presente dentro do sistema escravocrata. Pouco importava as particularidades sócio culturais dos africanos sequestrados, eram todos 'mercadorias'.

Sob o impacto dessa imagem ameaçadora colada aos negros, Monsma (2016) descreve sobre as relações entre brancos e negros nas regiões de São Paulo e Minas Gerais logo após a abolição da escravidão, além de fazer apontamentos acerca da visão dos delegados sobre os negros, a qual certamente não era distinta do restante da população branca:

Era difícil enxergar libertos sem ver escravos fugidos e atrevidos, que se recusavam a reconhecer a autoridade de seus superiores. Para os delegados, a presença de grande número de ex-escravos, sem senhores e com liberdade para ir e vir como queriam, em si mesmo constituíam um "perigo" e uma ameaça constante à ordem pública (Monsma, 2016, p. 132).

Essa ideia de perigo e ameaça que permanecia atribuída aos negros libertos, também foi descrita por Nascimento (1978). Sem considerar a humanidade dos negros e a possibilidade de ajudá-los, o *único* "problema" que os brancos se preocuparam em resolver, era em não correr nenhum tipo de risco com a liberdade negra:

O "problema" criado pelas classes dominantes brancas com a "libertação" da população escrava, não foi como devia ser, a providência econômica de assegurar a esta nova parcela do povo brasileiro sua própria subsistência. Nem foi o aspecto político do "problema", isto é, como e de que maneira o negro, cidadão recém-proclamado, participaria nos negócios da nação que ele fundara com o seu trabalho. E muito menos significativa, o "problema", a procura de instrumentos válidos e capazes de integrar e promover a colaboração, em nível criativo, do novo grupo humano, à cultura nacional. Autoridades governamentais e sociedade dominante, se mostraram perfeitamente satisfeitos com o ato de condenar os africanos "livres", e seus descendentes, a um novo estado econômico, político e cultural de escravidão-em-liberdade. Nutrido no ventre do racismo, o "problema" só podia ser, como de fato era, cruamente *racial*: como salvar a raça branca da ameaça do sangue negro, considerado explícita ou implicitamente como "inferior" (Nascimento, 1978, p. 66 e 67).

Nesta "nova" sociedade, cuja "abolição exonerou de responsabilidades os senhores, o estado e a Igreja" (Nascimento, 1978, p. 65), infere-se que havia uma dificuldade do branco em enxergar o negro como um indivíduo comum, sem associá-lo à inferioridade, à servidão e à criminalidade. Em decorrência de séculos de escravidão, a submissão do negro ao cativo foi naturalizada socialmente, ocasionando possivelmente uma associação de sua imagem a alguém que, mesmo liberto, deveria estar impelido a trabalhar a mando de um senhor branco, sem nenhum direito a mais que não fosse para a sua subsistência.

Assim, se a representação do negro para a população branca significava uma ameaça, a forma de amenizar tal "risco", sem dúvidas, seria encontrar dispositivos sociais para o seu controle. Então, a ideia de um "bom preto" passou a ser representada por aquele que "teria emprego, moradia e nomes fixos, seria dependente de algum branco respeitável, exibiria deferência aos brancos e só se

relacionaria com negras" (Monsma, 2016, p. 136). Suas atitudes se enquadrariam dentro de um padrão a ser seguido e, portanto, os brancos não seriam surpreendidos por condutas indesejáveis que poderiam lhes tirar da posição de opressor.

O negro que não se enquadrasse nos requisitos citados, automaticamente era visto como vadio, uma vez que sua cor correspondia à ideia do cativo que deveria servir a um branco. A evidência desse fato é que "se imigrantes, caboclos e indígenas eram vistos, juntamente com libertos, como desordeiros, estes últimos quase sempre eram os principais acusados de vadiagem" (Monsma, 2016, p. 135) nos anos próximos que se seguiram à abolição.

Supõe-se, inclusive, que os negros eram tratados como se fossem culpados por não serem mais objetos de serventia para os brancos, eram responsabilizados e punidos por não serem mais cativos. A presteza dos fazendeiros em agredir os negros, por mínima que fosse sua afronta, "sugere certa inconformidade com o fim da escravidão e o desejo de vingança" (Monsma, 2016, p. 159). Dessa forma, o sentimento de aversão dos brancos pelos negros evocava uma necessidade de dominá-los, disposição muito semelhante à prática escravista. Seja advertindo, controlando ou punindo, a relação que se estabelece é sempre de assimetria, na qual o negro sempre devia reverência e sujeição ao branco.

Sobre a violência, direcionada aos negros, decorrente do desejo do branco de repreendê-los de algum modo, Monsma (2016) afirma:

Depois de 13 de Maio, eles olhavam os libertos com uma mistura de suspeita, medo e ódio. Muitos acreditavam que a repressão rigorosa seria a única maneira de controlar os ex-cativos e reinfundir nelas a deferência e o respeito pelos ex-senhores e outras elites locais. Outros queriam vingança pelos insultos e desafores que haviam sofrido dos escravos rebeldes. Facilmente, essas atitudes geravam a violência contra os libertos (Monsma, 2016, p. 126).

A concepção de que os negros eram indisciplinados e rebeldes possivelmente ganhou reforço quando as fugas dos negros cativos tomaram dimensão em massa um pouco antes da escravidão acabar, por volta de 1880. Evidentemente, esse ponto de vista não mudou após a Lei Áurea, pelo contrário, apenas os negros que cometiam algum delito eram valorizados e evidenciados pela população branca, principalmente depois que os jornais locais perceberam "que publicar histórias chocantes e bizarras era bom para vender jornais, especialmente quando as histórias eram coerentes com os preconceitos dos leitores" (Monsma, 2016, p. 158).

Isto posto, estabeleceu-se socialmente uma espécie de "percepção seletiva" em relação aos negros, na qual tendia a ser invisibilizada toda e qualquer atitude honesta e respeitosa praticada por

eles. O negro, desse modo, passou a ser identificado somente a partir de representações negativas, conforme descreve Monsma (2016):

(...) a percepção seletiva da população branca reforçava os estereótipos. Os negros desempregados e bêbados eram visíveis nas ruas das cidades, e os negros acusados de furtos eram visíveis na Justiça e nas reportagens sobre a atuação da polícia, ao passo que os negros honestos e trabalhadores eram menos visíveis, apesar de consistir, provavelmente, a grande maioria (Monsma, 2016, p. 159).

Assim, independente da forma como os negros agiam socialmente, se correspondiam ou não ao estereótipo de “vadio” ou “ladrão”, estas pareciam ser as únicas reputações possíveis que cabiam a eles. Monsma (2016) aponta, inclusive, que a cultura escravocrata era tão disseminada que não era necessário entrar em contato ou refletir sobre o racismo científico produzido na época para que a população branca como um todo "presumisse que os negros eram naturalmente inferiores, nascidos para servir, permanentemente dependentes e infantis" (p. 189).

Tratando-se mais especificamente sobre o racismo dos imigrantes europeus (brancos) que vieram para o país, é preciso considerar que muitos deles substituíram o trabalho que anteriormente era executado por negros escravos nas fazendas. Monsma (2016) discorre que o principal objetivo era suprir uma demanda de mercado posterior a abolição:

O objetivo principal da imigração subvencionada era baratear a mão de obra e reduzir a necessidade de os fazendeiros negociarem com os libertos. Os fazendeiros esperavam usar a instituição anônima do mercado de trabalho para controlar seus trabalhadores, mas com intervenção sistemática do Estado para aumentar a oferta e enviesar o mercado a favor deles (Monsma, 2016, p. 185).

Dessa maneira, ao considerar que os colonos representavam apenas mão-de-obra barata para substituir o trabalho escravo, os latifundiários, senhores de grandes propriedades de terra, tratavam seus empregados de modo semelhante ao dirigido aos negros no período da escravidão: com hostilidade e violência, deixando-os muitas vezes a mercê de condições degradantes de trabalho.

Tal era a proximidade no que diz respeito a violência sofrida e as condições precárias de trabalho, que "a disciplina nas fazendas era severa, e a prepotência de fazendeiros e administradores resultou em muitos espancamentos de colonos e alguns casos de assassinatos ou estupros" (Monsma, 2016, p. 186). Devido a esse tipo de relação tensionada, a aversão dos imigrantes brancos sobre os negros foi potencializada, conforme descreve o autor:

O sofrimento dos imigrantes contribuiu para fomentar a hostilidade aos negros e uma cultura racista entre os imigrantes. Apesar de algumas vantagens, como preferências no mercado de trabalho, muitos imigrantes pobres se sentiam tratados "como negros" pelos fazendeiros e pela polícia. Portanto, tentavam se distinguir dos negros (Monsma, 2016, p. 177).

Nessas circunstâncias, umas das hipóteses levantadas que contribuíram para que os colonos, que eram os imigrantes brancos, se intitulassem como superiores foi uma estratégia psicossocial por eles assumida para que se sentissem diferenciados dos negros e assim não mais temessem ser "estigmatizados e tratados de maneira igual, porque sua situação era somente um pouco melhor" (Monsma, 2016, p. 240). Assim, os colonos se valeram dessa alegação para que não caíssem no memsodesprestígio que era atribuído aos trabalhadores negros pelos patrões.

Esse posicionamento dos brancos trabalhadores brasileiros parece assemelhar-se com as conclusões que Du Bois obteve ao analisar a classe trabalhadora branca dos Estados Unidos do século XIX. Colocar-se como superior, mesmo pertencendo a mesma classe trabalhadora que os negros, foi "uma forma de o trabalhador branco buscar posições de *status* que não conseguiria caso reconhecesse todos os trabalhadores como iguais" (Schucman, 2014, p. 48). A adesão da classe trabalhadora branca ao racismo, portanto, acarretou uma série de benefícios materiais e simbólicos para eles, os quais Du Bois chamou de salário público e psicológico, os quais eram vetados aos negros (Schucman, 2014).

Para fortalecer essa concepção de que eles se distinguiam de um modo elevado em relação aos negros, "as elites imigrantes incentivavam os colonos a pensarem como superiores aos negros e resistir os maus-tratos" (Monsma, 2016, p. 187). Inclusive, para essa finalidade, surgiram jornais especificamente para os colonos, aos quais até mesmo iletrados tinham acesso, uma vez que, segundo o autor, seus textos e suas ideias de supremacia branca eram habitualmente lidos em voz alta em pontos de encontros, como vendas e botequins.

No entanto, essas concepções racistas "refletiam mais as opiniões da elite italiana que as dos colonos, que conviviam com os negros na vida cotidiana e os conheciam como indivíduos, e muitas vezes amigos" (Monsma, 2016, p. 187). Principalmente nos primeiros anos que se passaram após a abolição, quando os hábitos racistas ainda não estavam muito bem internalizados entre os imigrantes, a relação entre eles e os negros era ambivalente: havia, com muita frequência, vínculos de amizade e solidariedade paralelamente a muitas confusões e brigas que acabavam constantemente em autos penais. Sobre estes conflitos que surgiam em meio a relações afetuosas entre brancos imigrantes e negros brasileiros, Monsma (2016) descreve:

Imigrantes e negros moravam nos mesmos bairros, trabalhavam juntos, bebiam, jogavam e dançavam juntos, namoravam e formavam casais inter-raciais [...]. Por outro lado, a situação claramente não era de "democracia racial". Uma tensão velada ameaçava as interações, à primeira vista calmas, de imigrantes e afro-brasileiros (Monsma, 2016, p. 242).

A cultura racista entre os imigrantes no Brasil levou um tempo para se consolidar, pois, em seus países de origem possivelmente não havia uma representação negativa dos negros porque não tiveram contato com eles, ainda que "representações negativas de negros certamente circulassem na Itália e em outros países europeus" (Monsma, 2016, p. 239).

Posto isso, o racismo entre os imigrantes brancos foi construído paulatinamente no Brasil à medida em que eles internalizavam a associação do negro às representações malignas nas quais não queriam, evidentemente, serem encaixados. A ideologia do branqueamento, formada a partir das teorias racistas importadas da Europa, tornou os imigrantes privilegiados em relação aos negros que foram historicamente violentados no Brasil. Dessa forma, os conflitos entre esses dois grupos foram se tornando recorrentes, além de cada vez mais serem distintas as posições simbólicas por eles ocupadas.

A vida cotidiana nesse período retratava bem tais conflitos raciais, uma vez que para os "imigrantes, deixar passar a falta de deferência de negros significava aceitar publicamente sua igualdade" (Monsma, 2016, p.243). Em contrapartida, quando os negros se mostravam coniventes com as humilhações em público, eles acabavam por expressar uma espécie de aprovação diante de sua subordinação.

Assim, as relações raciais pós-abolição no país foram tecidas a partir de imigrantes brancos, que exigiam uma superioridade racial, enquanto os negros "reivindicavam a igualdade básica com outros trabalhadores, como maneira de afirmar sua humanidade e superar as feridas simbólicas da escravidão" (Monsma, 2014, p. 240). Diante desse contexto de divergências e enfrentamentos, os negros continuaram a ser constrangidos e coagidos, conforme descreve o autor:

(...) havia muito mais incidentes de violência contra os negros na vida cotidiana pós-abolição, perpetrados especialmente por imigrantes. Além das tragédias específicas de vidas encurtadas, dor, deficiências permanentes e o sofrimento dos sobreviventes, esta violência contribuiu para instalar um ambiente de intimidação generalizada contra os negros, que em muitos casos restringia sua mobilidade, autonomia e ousadia, e reforçava sua dependência de protetores brancos (Monsma, 2016, p. 244).

Além desse clima de hostilidade entre brancos e negros, não por acaso, as gerações de brancos imigrantes e negros que se seguiram tiveram a desigualdade econômica atravessada por suas vidas no decorrer do século XX. Diferente do branco, que, em geral, possui uma condição

financeira melhor que a do negro, este passou a caracterizar a pobreza e as mazelas sociais da contemporaneidade, uma vez que o racismo serviu como uma barreira para a mobilidade social.

Sobre o desenvolvimento dessa desigualdade econômica após a abolição, agora nos grandes centros urbanos (símbolo do capitalismo), que conduziu os negros, muitos deles ex-escravos, para os piores trabalhos e péssimas condições de vida, Costa (2015) afirma:

A explicação mais generalizada e usualmente reproduzida sobre a trajetória de ex-escravos no período pós-abolição baseou-se em notícias alarmantes de jornais e na lógica liberal de modernização do país. A teoria da liberação de mão de obra do campo para as cidades, isto é, a expulsão — para a construção de um exército de reserva, que levaria à futura industrialização do Brasil e as consequências sociais calamitosas desse fato, como a segregação e a favelização —, foi uma das mais utilizadas no mundo inteiro, e por aqui não foi diferente (Costa, 2015, p. 105).

O fluxo de negros que chegaram nas cidades no início do século XX, conforme afirma Coimbra (2006), foi recebido como uma ameaça pela elite brasileira, principalmente pela classe médica e jurídica. No Rio de Janeiro, os ex-escravos operários e assalariados que estavam povoando o centro da cidade representavam a miséria humana: anti-higiênica, insalubre, imoral. Desse modo, para que tais áreas fossem “higienizadas” e transformadas “com a construção de largas avenidas e novos elegantes prédios” (Coimbra, 2006, p. 07), foi necessário deslocar os pobres, provavelmente de maioria negra, “para as zonas suburbanas e encostas dos morros” (p. 07).

A partir dessa nova política de exclusão e segregação, as ruas e seus cruzamentos tornaram-se “apenas espaços de circulação, de passagem e não mais lugares de encontros” (Coimbra, 2006, p. 07). Os lugares privados, os lares burgueses, se tornaram ambientes privilegiados para a classe alta (branca) residir e “preservar-se”. Em contrapartida, as regiões periféricas, os morros, se tornaram áreas para as quais os denominados “miseráveis” foram realocados, levando consigo os “maus hábitos” que “sujavam” a imagem da cidade.

Já na cidade de São Paulo, essa divisão espacial como expressão da divisão social foi predominante a partir da década de 40, também devido a preocupações referentes à saúde e higiene. Anterior a essa data, o tipo de moradia era a principal diferenciação entre as classes, as construções precárias abrigavam a classe baixa, enquanto as mansões e casas próprias pertenciam às classes média e alta (Caldeira, 2000).

Como o intuito dessa divisão espacial era apenas promover “a dispersão, o isolamento, a abertura e a limpeza como soluções para o meio urbano caótico e suas tensões sociais” (Caldeira, 2000, p. 215), a população realocada para a periferia da cidade de São Paulo continuou morando em construções precárias, sem “nenhum tipo de financiamento para construir suas casas” (p. 221).

A autora aponta que as zonas suburbanas e rurais quase não tinham regulamentação e, por isso, ficavam a mercê das mais diversas formas de exploração imobiliária. Dessa forma, a compra de terrenos pela população pobre geralmente era perpassada por alguma ilegalidade promovida por imobiliários. Ou ainda, quando as aquisições desses lotes eram legalizados perante a lei, “os trabalhadores normalmente construía suas casas sem aprovar a planta na prefeitura, já que geralmente não podiam arcar com o custo que isso envolvia” (Caldeira, 2000, p. 220).

Além disso, não havia nenhum tipo de infraestrutura em tais localidades, “estavam ‘no meio do mato’: em bairros sem asfalto, eletricidade, água, esgoto, telefone, escolas ou hospitais e ligados à cidade por um sistema deficiente de ônibus” (Caldeira, 2000, p. 221). As poucas melhorias de infraestrutura realizada nesses locais, só se iniciou na década de 50, financiada por políticos em troca de votos.

Sobreposto a essa segregação espacial, bem demarcada em meados do século XX, a cidade de São Paulo ganhou uma nova configuração na década de 80, justificada pelo medo da violência. Sobre isso, Caldeira (2000) descreve acerca de uma maior aproximação espacial entre as classes, separadas agora pela construção de “enclaves fortificados” na tentativa de amenizar a ameaça que os pobres representavam aos ricos da cidade:

Em geral, grupos que se sentem ameaçados com a ordem social que toma corpo nessas cidades constroem enclaves fortificados para sua residência, trabalho, lazer e consumo. Os discursos sobre o medo que simultaneamente legitimam essa retirada e ajudam a reproduzir o medo encontram diferentes referências. Com frequência, dizem respeito ao crime, especialmente ao crime violento. Mas eles também incorporam preocupações raciais e étnicas, preconceitos de classe e referências negativas aos pobres e marginalizados (Caldeira, 2000, p. 09).

A presença da violência nas cidades, em menor ou maior grau durante todo o século XX no Brasil, é inquestionável. Entretanto, independente de quem a promove ou da conjuntura social na qual ela foi produzida, a responsabilização recai quase sempre sobre o negro, reforçando ainda mais os estereótipos de bandido, ladrão e perigoso associados à cor da pele.

As explicações para o aumento da violência, as quais geralmente culpabilizam somente o autor do delito particularmente quando ele é negro, estão relacionadas à falência “das instituições de ordem (polícia e judiciário) e de tentativas de consolidar um estado de direito” (Caldeira, 2000, p. 101). Inclusive, de acordo com a autora, essas instituições são alvos de desconfiança pela população brasileira devido à sua ineficiência quando requisitadas.

Em uma pesquisa realizada pelo IBGE entre os anos de 1887 a 1988 na cidade de São Paulo, foi apurado que 61,72% das pessoas que sofreram furto, roubo ou agressão física, não prestaram

queixa à polícia. Segundo a autora, o colapso dessas instituições se vincula especialmente à aplicação de dois pesos e duas medidas para o veredito da “justiça”, o qual despende maior força no controle dos pobres e negros do país.

Caldeira (2010) analisa essa debilidade presente nas instituições de ordem e caracteriza a forma como a organização policial é segmentada no país. A autora destaca que a corrupção e a tortura são práticas ilegais interdependentes e correspondem ao método de trabalho da polícia civil. No que diz respeito à corrupção, a modalidade mais comum dentro da instituição é um acordo mediante um “acerto” financeiro para que não seja instaurado um inquérito sobre o suspeito. Logo, aqueles que possuem uma boa situação financeira, estão em larga “vantagem” diante daqueles que não podem pagar por sua absolvição.

Como a finalidade dessas práticas é o dinheiro, na utilização da tortura para investigação policial não é diferente “quem apanha é pobre; *colarinho branco* não apanha, faz acerto” (Minguardi, 1992: 57, citado por Caldeira, 2000, p. 107). Assim, conforme a autora aponta, a disparidade com que a polícia responde aos indivíduos que pertencem às classes sociais distintas, fornece elementos suficientes para que a classe trabalhadora desconfie e evite tais autoridades.

Essa distinção da polícia civil no tratamento entre ricos e pobres, é também diferenciada por Caldeira (2000) quando o recorte se refere explicitamente as questões raciais:

(...) embora brancos e negros cometem crimes violentos em proporção idêntica, os negros tendem a ser mais molestados pela polícia, a enfrentar grandes obstáculos em seu acesso ao sistema judiciário e a ter mais dificuldades para garantir seus direitos a uma defesa adequada. Como resultado, os negros são mais propensos a ser considerados culpados do que os réus brancos (Caldeira, 2000, p. 109).

Uma outra questão que não pode deixar de ser mencionada sobre o abuso desses aparatos de Estado é o chamado “genocídio negro”, que consiste no homicídio de jovens negros de periferias. Novamente para controlar e segregar a população considerada “perigosa”, essa prática é realizada pela polícia com a justificativa de estar a serviço de uma “segurança pública” contra as drogas¹⁷ (Pessôa, 2017). No entanto, de modo geral, essa segurança é direcionada somente aos ricos (brancos), enquanto os pobres (negros) têm seu extermínio legitimado.

A autora toma como exemplo as UPPs (Unidades de Polícia Pacificadora), que estão na cidade do Rio de Janeiro, para apontar a militarização que violentamente “se volta contra a

17 A política adotada contra as drogas (Guerras as Drogas), “deslançou uma onda de violência sem precedentes nas áreas pobres das grandes cidades, voltada para o varejo da distribuição das drogas que recruta a maioria de seus agentes entre as populações mais carentes, justamente aquelas em que a concentração da população negra é maior pelas razões históricas já mencionadas” (Pessôa, 2017, p. 07).

população pobre, que reedita a limpeza étnica extra-oficial na forma de uma política institucionalizada”¹⁸ (Pessôa, 2017, p. 08). Essa “limpeza racial” ocasionada por homicídios é expressado por alguns dados estatísticos da OMS (Organização Mundial da Saúde):

Conforme dados da Organização Mundial de Saúde compilados no Mapa da Violência publicado pelo CEBELA (Centro de Estudos Latino-Americanos), no Brasil, entre 2003 a 2012, o número de pessoas brancas mortas por arma de fogo caiu 23% enquanto aumentou em 14,1% o número de pessoas negras vítimas de homicídio no mesmo período. Um novo relatório, também por ele publicado em 2013, registra um aumento de 326% dos homicídios de jovens entre 14 e 25 anos no período de 1980 a 2011, desses mais de 56% eram negros (Pessôa, 2017, p. 01-02).

Os dados apresentados por Pessôa (2017) comprovam que, nos últimos anos, o número de negros mortos violentamente vem aumentando em contraposição ao número de brancos mortos nas mesmas circunstâncias, evidenciando a truculência de uma política ofensiva de repressão do Estado contra a população negra e pobre que, voltados à “limpeza racial”, tornam-nos inimigos a se combater. Diante de um sistema que oprime, o controle social se torna um dos mecanismos necessários para se conter os “perigosos” e manter a “ordem” das desigualdades abruptas presentes no país. Além de, quem sabe, o extermínio de negros provocar uma espécie de “alívio” para as classes abastadas ante o medo de serem vítimas de crimes violentos.

Nesse cenário, as relações de poder continuaram existindo entre os indivíduos explicitamente. Além da representação de “perigoso” atribuída aos negros, Araujo (2010) salienta outras representações que "o fazem ser vistos com um indivíduo servil, submisso, apto ao trabalho braçal, sem condições intelectuais para exercer funções de prestígio ou de ser considerado igual ao branco" (p. 121).

Assim, o negro que de alguma forma conseguiu se colocar no mercado de trabalho foi restringido a exercer, em sua maioria, funções desvalorizadas e/ou que exigiam força bruta. Essa nova configuração social que continuou a ser comandada pelos brancos não oportunizou aos negros "o apoio necessário à conscientização e ação para mudança concreta entre o sistema escravista e a sociedade livre" (Araujo, 2010, p, 123). A autora faz menção a Delcele Queiroz (2004) e avalia sobre a desigualdade social e econômica que é delineada pela intersecção da cor da pele até os dias de hoje no Brasil:

18 A limpeza étnica, isto é, o extermínio de negros, é tratada como uma *reedição* pela autora porque após a abolição da escravidão o Brasil adotou uma ‘política de branqueamento’, que tinha por objetivo tornar a população brasileira totalmente branca e, portanto, sem negros.

(...) há no Brasil um esquema tradicional de hierarquização social, fundado na dicotomia "branco/preto", que sempre "serviu para demarcar a distância entre privilégios e direitos, deveres e privações" (QUEIROZ, 2004, p. 138), sendo que os dois últimos se referem à população negra e a ela são impostos, causando sérias dificuldades estruturais para que ela tenha acesso aos bens sociais que deveriam ser direitos de todos os cidadãos (Queiroz, 2004, citado por Araujo, 2010, p. 123).

As consequências dessa desigualdade racial são evidenciadas em âmbitos estruturais da sociedade brasileira contemporânea, especialmente no campo do trabalho. As diferenças passaram, majoritariamente, a determinar o modo de vida precário da população negra. Isso se comprova ao se observar a relação da desigualdade econômica com a demografia do país no que diz respeito à composição étnica: se o número populacional de brancos e negros no país, segundo os dados da PNAD levantados pelo IBGE¹⁹, é equivalente, conclui-se que a desigualdade socioeconômica entre brancos e negros haveria de ser muito próxima estatisticamente para que a sociedade brasileira fosse considerada racialmente igualitária. No entanto, muitas pesquisas demonstram, como também a própria realidade brasileira visível aos olhos, que os índices de pobreza e miséria do país atingem determinadamente muito mais a vida da população negra.

Os dados publicados pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) em 2011 demonstram isso ao identificar que “os negros apresentam, em média, 55% da renda percebida pelos brancos em 2009”(Ipea, 2011, p. 35). No mesmo ano, ao se analisar a desigualdade de raça com a de gênero, a porcentagem de homens brancos que possuem carteira assinada é de 43%, enquanto esse índice é de 25% dentre as mulheres negras.

Além disso, por mais que, gradualmente, o país tenha avançado em relação a uma suposta “equiparação educacional” entre negros e brancos, ainda assim "observa-se a manutenção das desigualdades que têm, historicamente, limitado o acesso, a progressão e as oportunidades, principalmente, da população negra" (Ipea, 2011, p. 20-21) brasileira.

Na região do nordeste, em 2009, foi contabilizado que 20,5% da população negra era analfabeta, contra 14,2% de analfabetismo entre a população branca. Em relação à média dos anos de estudos da população a partir dos 15 anos de idade, verifica-se que, em 2009, "os/as negros/as tinham 6,7 anos de estudos, contra 8,4 anos da população branca" (Ipea, 2011, p. 21).

Também, a distorção idade/série dentre os alunos que estão no ensino médio, "atinge 41,0% dos jovens negros, contra 26,9% dos jovens brancos. No entanto, atinge 38,2% das jovens negras,

19 Segundo os dados da PNAD (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio) de 2014, realizado pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), 45% da população brasileira se declaram branca contra 54,1% da população negra (45,5% parda e 8,6% preta). Ressalta-se que no decorrer dos últimos anos, a porcentagem estatística de negros vem aumentando, o que não se justifica por um aumento na taxa de fecundidade dessa população, mas sim “pela mudança na forma como as pessoas se veem”. (Ipea, 2011, p. 17).

contra 24,1% das mulheres brancas" (Ipea, 2011, p. 21). No ensino superior, os dados não são diferentes conforme indicam os dados do Ipea:

Em 1995, a taxa de escolarização líquida no ensino superior – que mede a proporção de pessoas matriculadas no nível de ensino adequado para sua idade – era de 5,8%, chegando, em 2009, a 14,4%. Neste mesmo ano, esta taxa era de 21,3% entre a população branca, contra apenas 8,3% entre a população negra, chegando a apenas 6,9% entre os homens negros. Em 2009, a taxa de escolarização das mulheres no ensino superior era de 16,6%, enquanto a dos homens, de 12,2%. A taxa de escolarização de mulheres brancas no ensino superior é de 23,8%, enquanto, entre as mulheres negras, esta taxa é de apenas 9,9% (Ipea, 2011, p. 21).

No concerne à saúde, no ano de 2008, 97,3% da população branca foi atendida pelo sistema de saúde (público e/ou privado), contra 95,0% da população negra. Mesmo que, nesse caso, a diferença racial não seja muito significativa, 67% da população negra foi atendida pelo SUS (Sistema Único de Saúde), enquanto apenas 42,2% da população branca foi atendida pelo mesmo sistema (Ipea, 2011, p.23).

Inversamente ao sistema de saúde público, no mesmo ano, 34,9% da população branca tinham plano de saúde contra apenas 17,2% da população negra. Esses dados evidenciam uma significativa desigualdade de renda entre brancos e negros, no entanto não expressa necessariamente que o atendimento do sistema privado seja melhor que o encontrado no público. O único diferencial do sistema de saúde privado que pode ser pontuado é que em alguns segmentos da saúde existem "opções de cuidados mais rápidos, que são determinantes na recuperação e na qualidade de vida" (Ipea, 2011, p. 23).

Os dados obtidos pelo Ipea (2011) demonstram as novas expressões de violência sobre o negro na contemporaneidade, as quais decorrem da omissão e indiferença do Estado e da classe dominante (branca). Mesmo passado um pouco mais de um século após a abolição da escravidão, a população negra de modo geral possui menos qualidade de vida em relação à população branca. Araujo (2010) aponta que, ao se analisar os dados obtidos pelo Ipea, os negros encontram-se em desvantagem até mesmo dentre a população pobre e indigente. Ou seja, grande parte dos negros brasileiros estão vivendo em uma condição econômica muito restrita, o que acarreta, muitas vezes, o difícil acesso a elementos básicos, como moradia, saúde e educação.

O acesso negado a uma vida digna e satisfatória se associa à ausência de oportunidades²⁰

²⁰ Apenas recentemente, no ano de 2001, o Brasil adotou políticas legais de ações afirmativas em favor do negro. Essas ações foram implantadas com vistas a "restituição de uma igualdade que foi rompida ou que nunca existiu" (Moehlecke, 2002, p. 200). Elas referem-se a reserva de uma porcentagem de vagas destinadas obrigatoriamente aos negros em universidades, cargos públicos e até privados. Essas ações também são denominadas de "sistema de cotas" e atendem a "necessidade de representação desse setor em diversas esferas da sociedade" (ibidem, p. 209). Nesse sentido,

que manteve a população negra em uma situação de vulnerabilidade social e pode ser traduzida pela "falta de políticas compensatórias voltadas para os ex-escravos e suas famílias, distribuição de terras, alfabetização maciça dos adultos" (Araujo, 2010, p. 123), além da falta de incentivos para a inserção em cargos públicos ou a iniciativas para o empreendedorismo.

Nessas condições, os negros não alcançaram uma mobilidade social significativa como a dos brancos, os quais muitos foram beneficiados nos centros urbanos ou ganharam terras nas zonas rurais, adquiriram "propriedades agrícolas, lojas ou oficinas, ou completaram o ensino secundário ou superior" (Monsma, 2016, p. 303). Monsma (2016) aponta hipóteses na tentativa de explicar a formação desta assimetria econômica entre descendentes de imigrantes europeus e negros.

A primeira delas consiste em uma espécie de rede de favorecimentos entre os descendentes de imigrantes, principalmente beneficiada por uma "elite imigrante" que se consolidou no Brasil. Assim, muitas ofertas de emprego nas cidades eram destinadas aos brancos que tinham algum tipo de identificação cultural com os patrões e empresários de raízes europeias.

Outra hipótese apontada por esse autor, que se soma à primeira, diz respeito à barreira que os negros encontraram pela imposição do racismo propriamente dito, dificultando não só uma ascensão econômica, mas também simbólica e educacional. Acerca desses obstáculos que impediram a população negra, de modo geral, ocuparem espaços socialmente privilegiados, Monsma (2016) destaca:

Empresários imigrantes controlavam muitas oportunidades de emprego nas cidades, favoreciam seus compatriotas e discriminavam os negros. O racismo também contribuiu para a criação de um ambiente de intimidação racial, ameaçando os negros que ousavam ingressar em ambientes econômicos, escolares ou sociais dominados por brancos (Monsma, 2016, p. 303).

Hasenbalg (1979) faz uma análise ampla sobre o estabelecimento desse favorecimento dos brancos no sistema capitalista e aponta que, muito além de se considerar que o racismo é decorrente do escravismo, ele ganha tonalidades e intensidades a partir das experiências históricas específicas de cada sociedade que possui suas próprias tradições, religiosidade e etnias. No caso das sociedades do continente americano, de modo geral, o "jogo" de benefícios e restrições que envolvem a raça corresponde à "desvantagem inicial condicionada pelo escravismo acrescida da contínua operação

a importância dessas ações afirmativas mostra-se sensível as desigualdades raciais e refere-se a promoção e a inclusão da população negra "em posições nas quais, historicamente, ela encontrou fortes barreiras para se inserir, a exemplo de profissões privilegiadas e cargos políticos com poder e destaque. Essas políticas podem proporcionar o resgate da autenticidade mediante uma nova valorização "da estética, da cultura e contribuição negra para a história da humanidade e brasileira" (Bernardino, 2004, p. 35 citado por Araujo, 2010, p. 133-134).

do processo de competição desvantajosa” (Hasenbalg, 1979, p. 116) dentro da estrutura de classes regida pelo Capital.

Sobre esse “privilégio branco”, Hasenbalg (1979) aponta que “nascer branco numa sociedade multi-racial constitui uma espécie de posse” (p. 116), e menciona, como um exemplo explícito dessa posse adquirida ou destituída ao nascer, o sistema de *apartheid*²¹ da África do Sul. Além disso, o autor descreve os tipos de vantagens dos brancos sendo estes capitalistas ou pertencentes a classe assalariada:

[...] a opressão racial beneficia capitalistas brancos e brancos não-capitalistas, mas por razões diferentes. Em termos simples, os capitalistas brancos beneficiam-se diretamente da (super) exploração dos negros, ao passo que os outros brancos obtêm benefícios mais indiretos. A maioria dos brancos aproveita-se do racismo e da opressão racial, porque lhe dá uma vantagem competitiva, vis-à-vis a população negra, no preenchimento das posições da estrutura de classes que comportam as recompensas materiais e simbólicas mais desejadas. Formulado mais amplamente, os brancos aproveitaram-se e continuam a se aproveitar de melhores possibilidades de mobilidade social e de acesso diferencial a posições mais elevadas nas várias dimensões da estratificação social. Essas dimensões podem ser consideradas como incluindo elementos simbólicos, mas não menos concretos, tais como honra social, tratamento decente e equitativo, dignidade e o direito de autodeterminação (Hasenbalg, 1979, p. 115-116).

Posto que, nesse cenário, o racismo está inserido nas relações interpessoais, os negros não mudaram de posição social, eles continuaram “escravos”, mas agora assalariados. Eles permaneceram sendo vistos como mão de obra, só que, agora, sob a influência da ideologia que forja o discurso que o trabalho dignifica o homem. Ou seja, esses indivíduos agora só estariam inseridos dentro dessa nova ordem econômica, o capitalismo, caso permitissem a sua exploração.

Destarte, o fim do período escravocrata (1888) e o político (1889) não mudou a formação social do Brasil, a qual continuou vertical e assegurou as estruturas de poder nas mãos de uma elite branca. A mudança consistiu em uma nova forma de governar o país e de estabelecer relações econômicas com o desenvolvimento do capitalismo, mas não implicou em uma modificação que permitisse uma mobilidade econômica e simbólica entre a população negra.

3.2 O racismo de um Brasil “democrático” e capitalista: os impactos ideológicos que sugestionam os indivíduos a uma regressão egoica e os predispõe a apresentarem uma estrutura autoritária de personalidade.

21

Como visto, a população negra no decorrer do século XX, manteve-se como uma das mais vulneráveis na sociedade brasileira, explorada e violentada pelo sistema econômico capitalista que, cada vez mais, classifica, verticaliza e segrega os indivíduos. Sobre isso, Hasenbalg (1979) acrescenta dizendo que “a exploração de classe e a opressão racial coexistem nas sociedades capitalistas multi-raciais” (Hasenbalg, 1979, p. 111).

A forma como os negros viveram após a abolição da escravatura, incluindo suas ações migratórias, foram de algum modo determinadas pela nova política liberal regida pela era do capital, o qual necessitava de mão de obra barata, quando não de mãos desempregadas que evidenciavam a exclusão inerente a esse modelo econômico. Além disso, foi imposto uma desvantagem colonial, mantida pelo escravismo e que, somada ao processo de competição desvantajosa entre brancos e negros, tencionou para o “auto recrutamento dos negros nos setores subordinados das estruturas de classes e a reprodução de desigualdades raciais” (Hasenbalg, 1979, p. 116).

Com o modelo econômico capitalista, segundo Chauí (2012), nega-se a existência de uma sociedade verdadeiramente democrática²², livre da exclusão e da reprodução das desigualdades sociais e raciais. A divisão social presente em sua constituição implica em conflitos de interesses pela *dominação de um grupo sobre o outro*. Assim, os direitos humanitários prometidos a todos indivíduos, é defrontado com "obstáculos impostos pela desigualdade econômica, social, cultural e política e pela privatização da informação pelos oligopólios que dominam os meios de comunicação"(p. 154).

Até mesmo os direitos dos indivíduos participarem da política é tolhido pela "*ideologia da competência técnico-científica*" (Chauí, 2012, p. 154), que consiste em atribuir poder natural àqueles que detêm o conhecimento técnico-científico. No caso, as classes sociais se tornam divididas entre aqueles que são “competentes”, que dirigem "a política segundo seus interesses e não de acordo com a universalidade dos direitos" (p. 154); e pelos “incompetentes”, que apenas sabem se subordinar e estão submissos a uma “verdade” técnica que é afirmada cotidianamente pelos meios de comunicação.

Do mesmo modo, como descreve Caniato (2008), aqueles que representam um desvio, uma resistência ou transgressão às normas provenientes desse sistema regido pelo grande capital, são culpabilizados a partir de um conjunto de concepções depreciativas que recai sobre esses indivíduos, especialmente sobre a população negra. Esse conjunto de concepções depreciativas é

²² A definição liberal de democracia, segundo Chauí (2012), consiste como "*um regime da lei e da ordem para a garantia das liberdades individuais*"(p. 149). Entretanto, o conceito de liberdade que visaria os direitos civis para atender as demandas dos indivíduos, restringiu-se à "competição econômica chamada de 'livre iniciativa' e à competição política entre partidos que disputam as eleições" (p. 149).

construído socialmente em forma de preconceito – que se caracteriza como uma "atribuição social de malignidade a determinados indivíduos ou grupos, correspondente a uma categorização de classe social que, muitas vezes, veicula uma atitude política e étnica aversiva" (Carone, 2005, citado por Caniato, 2008, p. 22).

Essa atribuição de malignidade, segundo Crochík (1996), corresponde a uma relação entre os estereótipos do preconceito com os objetos a quem estes são destinados. Destaca-se, conforme o autor, que "o objeto não é totalmente independente do estereótipo apropriado pelo preconceito que lhe diz respeito" (p. 48).

Desse modo, não há como pensar sobre o preconceito sem considerar a sua relação com o termo estereótipo. Para o autor, o preconceito se caracteriza justamente por um estereótipo que é direcionado a um objeto "e por um determinado tipo de reação frente a ele, em geral, de estranhamento ou hostilidade" (ibidem, p. 49). Ou seja, o estereótipo é um conteúdo específico que é fixado no indivíduo ou grupo ao qual o preconceito é destinado.

Além disso, o estereótipo é composto por vários conteúdos fixados ao objeto, um deles será o principal e irá derivar os demais. Um estereótipo pode ser formado a partir "de distinções estabelecidas pela cultura entre sexos, ocupações, doenças, raças, povos, religiões, idade, etc." (Crochík, 1996, p. 49). Dentro de uma sociedade que preserva a cultura escravocrata, por exemplo, se a raça negra for o predicado principal, seus derivados podem ser a insolência, a incapacidade, a vadiagem, etc.

Dessa forma, os estereótipos são socialmente condicionados, mas considerados como se fossem inerentes aos objetos, no caso, aos indivíduos ou grupos alvos do preconceito. Conforme afirma o autor, "algo é percebido no objeto que não pertence a ele, mas às circunstâncias que o levam a agir de determinada forma" (Crochík, 1996, p. 48). A imagem de rebeldia e transgressão colada no negro, por exemplo, origins-se a partir de circunstâncias históricas geralmente ignoradas: decorrem de fugas dos escravizados, as quais foram motivadas por um tratamento de crueldade baseado em açoites e torturas durante o período escravocrata. Nesse contexto escravocrata, estar de acordo com as normas instituídas significaria subordinar-se a uma condição de vida violenta, opressora e humilhante.

Ao considerar que algumas características socialmente estabelecidas são compreendidas como intrínsecas ao objeto, constata-se que há uma leitura equivocada sobre os indivíduos ou grupos alvos do preconceito. A percepção sobre eles pode não ter nenhuma relação com a realidade visto que não há "necessidade de contato com o objeto do preconceito" (Crochík, 1996, p. 49) para que ele exista. E, mesmo que exista o contato com os dados de realidade, eles podem ser simplesmente desconsiderados a partir da ótica do preconceito. Situação última que contrariaria a

concepção de que a experiência é a baliza para atestar conteúdos pré-formulados, uma vez que ela serviria “para reformular o conceito previamente formado” (Crochík, 1996, p. 49).

Assim, quando essa reformulação não acontece a partir da experiência é porque existem conflitos psíquicos que possuem ganhos com essa distorção inflexível da realidade externa, não sendo possível que os estereótipos sobre o objeto se alterem. A realidade, então, passa a ser negada mediante a submissão do indivíduo a uma heteronomia determinada pela cultura por meio de estereótipos que, a nível psíquico, possuem a função de aliviar seu sofrimento (Crochík, 1996). O caráter violento do preconceito sobre o indivíduo que o internaliza promove a destruição de suas “capacidades discriminadoras, questionadoras e de julgamento da consciência psíquica” (Caniato, 2008, p. 28), o que o conduz em direção a uma regressão egoica.

Essa regressão egoica calcada na heteronomia remete a um psiquismo coletivo, a um movimento de massa no qual a capacidade intelectual de seus integrantes é bem inferior em relação a quem não está incluso nela, chegando ao ponto das ideias opostas poderem "coexistir e suportar umas às outras, sem que resulte um conflito de sua contradição lógica" (Freud, 1921/2011, p. 28).

Desse modo, a construção de uma ideia pautada em dados da realidade se torna dispensável, de modo que não é mais necessário o uso de uma coerência lógica para a consolidação de convicções e princípios que regem o ideário de populações inteiras, pois elas são doutrinadas a “refletir” a partir de seus medos, necessidades, desejos, culpas e repressões. Freud (1921/2011) contribui na compreensão desse processo de formação e dominação das massas:

Para julgar corretamente a moralidade das massas, deve-se levar em consideração que, ao se reunirem os indivíduos numa massa, todas as inibições individuais caem por terra e todos os instintos cruéis, brutais, destrutivos, que dormitam no ser humano, como vestígios dos primórdios do tempo, são despertados para a livre satisfação instintiva (FREUD, 1921/2011, p. 27).

O funcionamento dessas massas constituídas por indivíduos, segundo Freud (1921/2011), é facilmente encontrado em regimes totalitários, e partem de um discurso que “vai dirigir-se não ao ‘consciente’ daqueles que o escutam, mas diretamente ao seu ‘inconsciente’” (Enriquez, 2015, p. 26). Daí a explicação pela aceitação de um discurso ilógico, pois o inconsciente não discrimina a negação e, muito menos, a contradição, “ele se coloca além da qualquer temporalidade e de qualquer espaço e que, para ele, a diferença dos sexos e de gerações não existe, ou seja, tudo é possível” (ibidem, p. 26-27).

Para Enriquez (2015) a potência desses discursos está na possibilidade de os indivíduos satisfazerem a sua pulsão de morte, constitutiva do inconsciente, a qual fora recalcada mediante o

complexo de Édipo que interdita o desejo universal “de matar o pai e de apropriar-se da mãe” (ibidem, p. 22). Compreender essa proibição, dentro do seio familiar, na amplitude da estrutura social, significa aceitar o estabelecimento de instituições, leis e convenções para a possibilidade da vida em comunidade.

Assim, com a afrouxamento dessas regras sociais, o lado megalômano desses indivíduos, que antes se encontravam em um estado de desamparo, é inflado a partir de um “discurso do impossível” dito por uma figura de liderança e direcionado a uma massa, que libera suas repressões e pulsões agressivas e os faz acreditar serem:

[...] grandes, que têm razão, que podem tornar-se um dia os mestres do mundo, que são totalmente amados pelo “mestre”, que, se são limitados, é por causa de um grupo maléfico (os judeus, os bolcheviques, os comunistas, os capitalistas, enfim, todos os estrangeiros ou aqueles que se opõem às suas ideias) [...] Eles, que se sentiam em estado de abandono, veem-se reconhecidos, amados, estimados, admiráveis. Eles, que não acreditavam em mais nada, estão cheios de esperança (Enriquez, 2015, p. 27).

Esses indivíduos que aderem a tais discursos são, quase sempre, seduzidos por uma promessa que supera suas expectativas individuais. Suas frustrações provenientes de uma realidade penosa são reparadas, como se fossem “indenizadas” por uma fantasia de onipotência, alimentada pela pulsão de morte que fora mobilizada. Assim, a civilização que era mais ou menos harmoniosa passa a ser ameaçada, haja vista que o ódio, antes reprimido, agora é direcionado aos outros, “os quais se tornam os vermes a serem exterminados” (Enriquez, 2015, p. 27). Exemplo clássico e extremado dessa manipulação em massa, foi o discurso proferido por Hitler no início do século XX, na Alemanha nazista, que culminou no extermínio de milhares de judeus.

A agressividade lançada aos judeus dentro de um regime totalitário parece ser a mesma agressividade direcionada àqueles que são alvos de preconceito dentro do regime democrático na contemporaneidade, visto que, em ambos os regimes, existem grupos que representam um desvio diante das normas sociais, sendo objeto de ódio e/ou de indiferença.

Uma distinção entre os dois regimes, segundo Enriquez (2015), consiste no engajamento exigido sobre a população. Enquanto nos regimes autoritários e totalitários os indivíduos devem exprimir “um engajamento total, de todo seu ser, a serviço da causa e do chefe” (Enriquez, 2015, p. 27), nos regimes democráticos é demandado “pouco engajamento de seus cidadãos” (Ibidem, p. 29), cujo único compromisso é que se vote de tempos em tempos.

Nesse último caso, o pouco engajamento requerido da população assegura que os indivíduos se dediquem às suas questões privadas. Assim, a democracia moderna é construída a partir da “soberania da agregação do conjunto de indivíduos” (Enriquez, 2015, p. 29), e não mais pautada em

leis elaboradas por um conjunto de cidadãos, pelo coletivo, como ocorria na democracia antiga ateniense. Sobre essa valorização acerca dos assuntos privados dos indivíduos inseridos em uma democracia moderna, o autor destaca:

[...] a democracia moderna é baseada nas instituições estáveis que demandam pouco engajamento, a fim de que os indivíduos possam dedicar-se aos seus afazeres privados. Constant acrescenta, ainda, que o cidadão só aceita as instituições que lhe permitem, ou que pelo menos não o impedem, de cuidar de seus assuntos privados (Enriquez, 2015, p. 29).

Além do destaque dado pelo autor acerca da relevância dos assuntos privados presente na sociedade contemporânea, existem as inúmeras desigualdades intrínsecas ao modelo econômico capitalista, conforme já apontado por Chauí (2012). Dentro dessas conjecturas sociais, políticas e econômicas, quais seriam então os impactos que recaem sob o indivíduo em suas relações interpessoais? Enriquez (2015) levanta a questão e sinaliza que a democracia moderna é:

[...] uma democracia individualista e representativa. Tal regime demanda uma indiferença polida uns em relação aos outros, que devem também ter a liberdade de fazer o que quiserem [...] O que se pede, então, é uma indiferença morna, não cruel, próxima do “neutro” de Barthes e um calor igualmente morno nas amizades ou na vida conjugal (Enriquez, 2015, p. 29-30).

[...] somos levados a assistir a uma competição generalizada (cada um deve ser um ganhador) que compromete as relações humanas e dissolve os coletivos; em consequência, a camaradagem, a amizade e o amor enfraquecem. Assim, de um universo de trabalho forçado, em que o indivíduo deve afirmar-se flexível e eficaz, chega-se a um mundo sem amor pelo outros e, se necessário, à morte dos outros. A indiferença torna-se cada vez mais cruel e a apatia como “repouso das paixões” (Sade) tende a predominar apesar da resistência de alguns (Enriquez, 2015, p.33).

Somado a esse processo de indiferença moral, polida e morna descrita pelo autor, o indivíduo em estado de regressão egoica parece rememorar a indiferença experienciada na tenra infância no início de sua vida psíquica. Nessa fase, referente ao narcisismo primário, a criança não consegue fazer uma distinção de si com o ambiente externo, visto que ela não possui consciência de seus limites corporais. Assim, toda a apreensão da criança é de satisfação e passa a corresponder ao Eu-sujeito, enquanto que o restante, lhe é indiferente (Freud, 1915/1996).

Essa indiferença com o mundo externo se expressa quando a criança contata tão-somente a satisfação, pois “quando o mundo exterior, com seu lado desagradável, penetra no psiquismo do sujeito, este pode rejeitá-lo violentamente, apenas porque é contrário às suas pulsões auto eróticas” (Enriquez, 2015, p. 23). Nessas condições, a criança somente consegue experienciar a satisfação e não o ódio. Por isso, Freud (1915) assinala que a indiferença é “uma forma especial e primitiva do ódio” (Enriquez, 2015).

Todavia, essa dinâmica psíquica não se mantém por muito tempo, os estímulos internos do próprio ego passam a desorganizar a satisfação autoerótica, o que resulta em uma interação forçada com a realidade externa. Nesse momento, o “Ego-prazer”, por até então ter sido regido apenas pelo princípio do prazer, dissocia-se entre prazer/desprazer: o ego introjeta elementos prazerosos da realidade externa, ao mesmo tempo que projeta para essa mesma realidade, elementos desagradáveis, fonte de despreazer, que estavam no psiquismo. Nas palavras de Freud (1915/1996):

Para o ego do prazer, o mundo externo está dividido numa parte que é agradável, que ele incorporou a si mesmo, e num remanescente que lhe é estranho. Isolou uma parte de seu próprio eu, que projeta no mundo externo e sente como hostil. Após esse arranjo, as duas polaridades coincidem mais uma vez: o sujeito do ego coincide com o prazer, e o mundo externo com o despreazer (com o que anteriormente era indiferente) (Freud, 1915/1996, p. 141).

Sobre essa dissociação egoica da criança, Klein (1986) cunha o termo “seio bom” (objeto de amor) e o “seio mau” (objeto de ódio), e aponta que, à medida que ocorre o desenvolvimento psíquico da criança (o reconhecimento de si e do outro; a internalização das interdições que limitam a manifestação das pulsões), ela vai percebendo que “não lhe é possível experimentar somente satisfações porque ‘alguém’ o impede e ela começará a detestar tudo o que limite seu desejo de ‘onipotência’” (Enriquez, 2015, p. 24). Assim, a experiência do ódio é anterior a experiência do amor, pois antes da criança perceber seus cuidadores como uma referência, como objeto de identificação e que a ajudam no seu crescimento, eles são vistos como “portadores de uma limitação ou mesmo de uma destrutividade que é preciso odiar” (ibidem, p. 25).

De modo semelhante a esse funcionamento próprio da primeira infância, o indivíduo que está regredido, pode identificar no outro a mesma destrutividade que um dia reconheceu em seu cuidador, como se ele fosse responsável por limitá-lo, autor de sua infelicidade (Enriquez, 2015). O jogo projetivo de introjetar todos os objetos bons e projetar todos os objetos hostis, próprios do desenvolvimento psíquico da criança, é reeditado na fase adulta. Logo, qualquer justificativa baseada em preconceitos se tornam válidas para satisfazer as pulsões de morte daqueles que estão sendo conduzidos, via inconsciente, à expressarem seu ódio contra um grupo socialmente categorizado como maléfico.

Nessas condições, o ódio mobilizado nos regimes autoritários e a indiferença polida requerida nas sociedades democráticas, parecem se mesclar independente do regime político em que se está inserido, dada a proximidade desses dois sentimentos. Na Alemanha nazista, por exemplo, a indiferença estava presente nos denominados “criminosos de escritório”, que eram “pessoas normais e racionais que estipulavam regras que conduziram muitos à morte” (Enriquez, 2015, p.

31). Ao passo que o ódio presente na contemporaneidade do Brasil (democrático), é evidenciado quando milhares de indivíduos apreciam políticos como Bolsonaro, que demonstram abertamente a sua admiração por torturadores, assassinos.

Além de que, tanto dentro dos regimes autoritários, quanto dentro dos regimes democráticos, a prosperidade econômica é pautada por meio da exaltação do trabalho e da organização burocrática (Enriquez, 2015). Sobre esses pilares presentes em ambos os regimes, o autor destaca:

[...] tanto os regimes autoritários quanto os regimes democráticos enfatizam ambos a acumulação de capital e a mobilização de homens no trabalho, fazendo do trabalho a figura exemplar do indivíduo, “quem não trabalha, não come”. A sociedade é então, baseada no trabalho de todos. Eles decidiram que a melhor maneira para que as pessoas trabalhassem e vivessem juntas sem muitos confrontos e em condições de construir uma sociedade relativamente estável era por meio da implantação de uma sociedade burocrática (Enriquez, 2015, p. 30).

A burocracia, então, consolidou-se como uma forma de controle sobre a população em nome de uma estabilidade social. A rejeição às paixões e a exigência do cumprimento de regras dentro das instituições instituíram um modelo de sociedade racional e legal, onde “cada um deve possuir uma competência reconhecida, uma competência limitada ao bom funcionamento de seu posto, o que significa que ninguém deve invadir o território dos outros” (Enriquez, 2015, p. 30-31).

Se ninguém deve invadir o território dos outros, o slogan “a liberdade de uns acaba quando começa a liberdade de outros” (Enriquez, 2015, p. 30), é aceito e reproduzido de imediato. A liberdade pode ser assimilada enquanto uma possibilidade individual porque supostamente não se pode adentrar no espaço alheio. Além do mais, o indivíduo deve ter a liberdade de fazer o que quiser e assumir para si a sobreposição dos interesses privados em detrimento da partilha e do encontro com o outro.

Dentro desses contextos sociais, os indivíduos são estimulados cada vez mais a serem reservados, distantes e desinteressados uns pelos outros, cuja indiferença enquanto uma invariante psíquica – em que “atuam o desprezo pelo outro, a crueldade, até mesmo a pulsão de morte mais ou menos disfarçada” (Enriquez, 2015, p. 21) –, é acentuada nas relações interpessoais. Por conseguinte, a pulsão de vida que deveria predominar “pelo menos temporariamente, sobre a pulsão de autoconservação” (ibidem, p. 25) para que exista laços genuinamente afetivos em direção ao outro, passa a ser desencorajada mediante as configurações político-econômicas estabelecidas.

Elucidando melhor a relação entre as pulsões (de vida e de morte) para que se prospere uma vida compartilhada, elas precisam estar intrincadas para o desenvolvimento mais ou menos harmonioso do processo civilizatório. Isso quer dizer que não se pode “amar em excesso, nem odiar

em excesso” (Enriquez, 2015, p. 26), é necessário manter uma repressão instintual, que resulta em uma espécie de neutralidade/tolerância/indiferença com o outro para que a vida em sociedade seja amistosa.

No entanto, essa repressão instintual necessária para a formação civilizatória, passa a ser utilizada como uma forma de controle e domínio da população. Assim, a indiferença antes tida como um ‘fator protetivo’ para o progresso civilizatório pacífico, com a finalidade de manter a harmonia entre os indivíduos, agora é utilizada para que atrocidades a determinados grupos sejam cometidas sem que haja comoções que poderiam desestabilizar a “ordem” estabelecida. Como consequência, ao contrário da dinâmica social contemporânea apresentar-se em benefício dos indivíduos, ela corresponde as conveniências do Capital, cabendo aos indivíduos apenas seguir regras e instruções, cujo “pensamento é treinado para adaptar-se à realidade tal como se apresenta e não para refleti-la a partir daquilo que a determina” (Crochík, 1996, p. 60).

As demandas legítimas, portanto, de se vincular com o outro (humano) – único capaz de corresponder a investimentos libidinais necessários para os processos identificatórios de alteridade, individuação e autonomia –, não são supridas satisfatoriamente. O outro, antes fonte de amparo e acolhimento, se torna estranho, pois não há um reconhecimento de si naquele que é diferente, naquele que não é incorporado na homogeneização que conduz a pseudo-individuação²³ produzida por ideologias.

Sobre essa contravenção social, em que as demandas reais dos indivíduos não estão sendo mais supridas a contento, Crochík (1996) expõe:

Como a racionalidade da produção capitalista é voltada para o lucro e não para as necessidades humanas, e como com as transformações sociais ocorridas neste século a racionalidade do mundo do trabalho se propaga às outras esferas da vida, o objetivo da realidade torna-se o de ser um mundo perfeitamente administrado, ou seja como a racionalidade virou o fim do próprio sistema racional, mas não mais um meio para que todos possam ter uma vida digna, a sociedade tornou-se irracional (Crochík, 1996, p. 59).

Como o investimento libidinal no outro-semelhante não é vantajoso para o Capital, as ideologias que estão de acordo com a racionalidade produtiva correspondem às falsas ideias de

²³ A pseudo-individuação é um “o processo que implica uma suposta diferenciação do indivíduo, tendo por base a eleição, pretensamente livre, de estilos de consumo, já previamente estandardizados e articulados pela lógica do mercado, o qual se serve fundamentalmente da lógica do desejo para promover uma identificação idealizada com seus objetos. A promessa implícita é a de conferir individualidade e diferenciação social aos seus consumidores/receptores”. (SEVERIANO, 2001).

felicidade orquestradas pela Indústria Cultural²⁴, as quais fazem apologia ao consumo e mascaram “o sofrimento decorrente do esvaziamento das relações entre os indivíduos” (Caniato e Capelasso, 2016). Por meio das mídias de massa (rádio, tv, internet), essas ideologias hierarquizam os indivíduos a partir de sua classe social e subordinam o indivíduo à mercadoria (fetichismo da mercadoria-Marx). Nessa lógica, o indivíduo perde seu valor humano, é coisificado; enquanto a mercadoria é personificada, características humanas são incorporadas ao seu caráter inanimado (Adorno; Horkheimer, 1985).

Destarte, não se torna conveniente para uma sociedade administrada, que seus indivíduos tenham uma consciência reflexiva sobre sua condição subjugada e de desamparo frente a um sistema que manipula falsas ideias e não promove a satisfação de suas demandas gregárias, legitimamente humanas. A noção de coletivo se perde, se torna escassa, induzindo o indivíduo a desprezar sua condição de ser social e voltar-se para si para que seu sofrimento seja atenuado. Logo, quanto mais fragilizada uma população se encontra, como em momentos de crise econômica com altos índices de desemprego, mais facilmente ela tende a ser capturada por um discurso ideológico que se comunica diretamente com seu inconsciente.

Esse discurso ideológico, usado pelas classes detentoras de poder como instrumento de controle, foi estudado por Adorno (1985) que se valeu da dinâmica psíquica descrita por Freud (1921) para ampliar a compreensão acerca das características que predispõe os indivíduos a serem preconceituosos e fascistas. Essas características correspondem à denominada “personalidade autoritária” e são psicossociais, o que significa que elas “não são inatas ao sujeito, mas adquiridas durante o seu processo de socialização” (Carone, 2012, p. 15).

O estudo sobre a personalidade autoritária, pesquisa desenvolvida por Adorno e alguns psicólogos clínicos e sociais na década de 1930 nos Estados Unidos, foi realizado em adultos brancos, de classe média, letrados e que não eram integrantes de partidos e nem da polícia. Testes foram aplicados nessa população específica na tentativa de mensurar “*opiniões, valores e atitudes do* sujeito em relação ao objeto do preconceito: judeus e demais minorias étnicas” (Carone, 2012, p.18). Conteúdos latentes e manifestos de tendências ideológicas foram avaliados²⁵, o que

24 “O conceito de indústria cultural, cunhado por Horkheimer e Adorno (1985a), é uma trama em que necessariamente se enlaçam outros conceitos (tanto da esfera social quanto da subjetiva). Eles tecem um momento histórico em que ocorre a mercantilização da produção simbólica dos homens e, com isso, a anulação da sua humanidade, uma vez que esses (sob a imposição da mercadoria) não podem ser a multiplicidade e singularidade que os caracteriza, mas se tornam homens coisificados, cuja interioridade é de tal forma violentada que, para eles dizerem 'não', à reprodução dos ditames sociais, é um processo muito difícil de ser feito porque fragilizada suas instâncias críticas norteadoras de uma ação emancipatória”(ADORNO apud RODRIGUES & CANIATO, 2012, p.229).

25 Os conteúdos latentes, cujas tendências irracionais são mascaradas por racionalizações, foram avaliados a partir de frases afirmativas em que os indivíduos alvos do preconceito não foram mencionados explicitamente. Algumas

representou “a primeira tentativa rigorosa científica de se estudar a questão política da *ideologia* com os instrumentos da psicologia social e da psicologia clínica psicanaliticamente orientada” (ibidem, p. 20).

Os estímulos ideológicos presentes no cenário cultural de cada época, que estão de acordo com o sistema político vigente, são assimilados por indivíduos com essa estrutura de personalidade, autoritária. Assim, forma-se um pensamento hegemônico sustentado a partir da equalização de um grupo, quase sempre, privilegiado. Como resultado, verificou-se algumas disposições dessa personalidade. A primeira se refere aos traços sadomasoquistas que se manifestam na submissão ao líder e na agressividade autoritária contra grupos oprimidos. A próxima é a anti-intracção, que se revela na dificuldade dos indivíduos contatar seus sentimentos e, por conseguinte, se sensibilizar com o outro, sendo a nível manifesto, “um homem racional” perfeitamente enquadrado em uma sociedade administrada. Dessa disposição também advém "a valorização do poder e da dureza (quem é duro consigo mesmo também o é com os demais)" (Carone, 2012, p.19), pois se o indivíduo não consegue sentir suas próprias emoções, tampouco conseguirá ponderar a sua severidade consigo e com os demais.

Outra disposição latente averiguada é a projeção, mecanismo em que os anseios e desejos dos indivíduos, que não são passíveis de serem trazidos a consciência por serem imorais devido as regras sociais, são depositados no outro. Ou seja, características consideradas espúrias e indignas são negadas como pertencentes a si e projetadas (lançadas) no outro alvo de preconceito.

A disposição subsequente da personalidade autoritária, é o convencionalismo, que se caracteriza por um apego excessivo frente as convicções e preconceitos (Carone, 2012). Assim, os valores e os papéis sociais que originam os estereótipos componentes do preconceito, são preservados e valorizados com a justificativa da autoconservação. Com a função de auxiliar esse engodo, "os preconceitos serviriam para auxiliar a conservação desta ordem na medida em que tendem a fixar e naturalizar a realidade a partir da qual são criados" (Crochík, 1996, p. 50).

Nessa perspectiva, a desigualdade racial e os preconceitos passam a ser entendidos como inerentes a sociedade e impossíveis de serem questionados, ou seja, como se fosse correto o branco subjugar o negro por ser uma estrutura social já há muito estabelecida. Ou pior, sem o branco reconhecer que ele representa a opressão que recaiu durante séculos sobre os negros, ou ainda, sem perceber que os estereótipos malignos associados a essa raça, resultam de um duro processo de adaptação do homem a um sistema econômico, que intensifica esse processo e assenta no seio social

das frases utilizadas para essa avaliação, foram: "*Um insulto a nossa honra deve sempre ser punido*"; "*A natureza humana, sendo o que, sempre haverá guerra e conflito*" e "*O homem de negócios e o industrial são muito mais importantes para a sociedade do que o artista e o professor*" (Carone, 2012, p.18).

todos esses estereótipos e engodos como se fossem verdades absolutas.

Assim, com o intuito de se preservar, os indivíduos preconceituosos tendem a sustentar concepções enrijecidas de mundo, visões reproduzidas e parcializadas sobre o seu meio social. Dessa forma, os preconceitos “serviriam para auxiliar a conservação desta ordem na medida em que tendem a fixar e naturalizar a realidade a partir da qual são criados” (Crochík, 1996, p. 50).

As disposições latentes abordadas acima, portanto compõem a estrutura psíquica dos indivíduos e é resultante de um caráter etnocêntrico que sustentará possíveis atitudes discriminatórias contra o outro, alvo de preconceito. Contudo, ressalta-se que essa estrutura “sofre variações de sujeito para sujeito, dependendo de como esses traços se combinam na forma de um caleidoscópio, onde as figuras se multiplicam, mas os componentes são os mesmos” (Carone, 2012, p. 19).

A partir dessas concepções enrijecidas de mundo, observa-se que o medo que os brancos tinham no período escravagista de serem violentados pelos negros escravizados e/ou alforriados, se assemelha muito com o medo do branco contemporâneo em sofrer alguma violência advinda especialmente da população negra e pobre. Sobretudo porque a ideia de que a negro era uma ameaça para a sociedade diante da tentativa de “transgredir” a sua condição de escravo, se desdobra na ideia atualizada de que o negro teria alta propensão em ser bandido.

Assim, o estereótipo de que o negro é perigoso se mantém, o que pode induzir, inclusive, ao pensamento de que ele não merece ter a mesma relevância social de uma vida branca. Comprovação disso, é que as inúmeras vidas negras tiradas por decorrência da guerra do tráfico, não são sequer noticiadas ou, quando o são, dificilmente são transmitidas com a mesma comoção atribuída a notícia de uma vida branca assassinada.

Além disso, considerando que grande parte dos assalariados brasileiros são negros e os patrões, quase sempre, brancos, o poder do Estado nas relações empregatícias parece se assemelhar às pouquíssimas interferências do poder da Coroa Real nas relações entre escravizados e seus “donos” (Gorender, 2016). Isso porque, o sistema brasileiro dito democrático está cada vez mais com um teor neoliberal – tendo em vista a tendência aos empregos terceirizados e aos estímulos externos à reforma previdenciária –, abrindo margem para uma exploração ainda maior sobre o assalariado negro.

Isso sem mencionar que a condição de mercadoria na qual o negro era submetido diante do sistema escravista, é passível de ser comparada com a coisificação do indivíduo que perde o seu valor humano mediante as ideologias da indústria cultural que, em última análise, atende ao sistema capitalista. Logo, essa coisificação é intensificada quando se trata precisamente da vida negra, uma vez que sua humanidade já havia sido negada durante o período escravocrata, sendo vista

meramente como um objeto de troca.

Também, ainda hoje, muitos negros parecem ser enxergados socialmente como uma vida humana apenas quando cometem algum delito e se tornam um “problema” para o Estado a ser julgado, tal como ocorria no período escravocrata. Isso porque, muitos dos negros em questão, podem ter tido seus direitos básicos, como a saúde e alimentação, negligenciados por não terem o reconhecimento enquanto uma vida humana para além de um documento de identidade, que é um mero papel burocrático.

Assim, o negro da contemporaneidade, continuou sendo violentado socialmente. Agora não mais com chicotes no pelourinho como no período escravocrata, mas com outras roupagens. Os filhos dos que eram escravos se tornaram trabalhadores “livres” e continuaram tendo patrões brancos. Ou seja, exercendo trabalhos “ditos de negros”, permaneceram desempenhando funções consideradas inferiores, como por exemplo, as domésticas que cuidam dos filhos e da casa de seus patrões, as quais remetem às amas de leite, escravas de seus sinhozinhos. Mas isto quando arranjam empregos formais, pois quando não conseguem um trabalho nos moldes convencionais, a rua lhes fornece sustento, seja como integrantes das grandes facções do tráfico de drogas, nos pequenos furtos diários que lhes garantem a refeição do dia, ou qualquer outra forma que continua a humilhá-los, a desumanizá-los e a discriminá-los, ainda que de modo mais sutil e carregado de “boas intenções”.

Nesse sentido, a historicidade que demarca o lugar de poder da branquitude, pode ser interpretado enquanto um luto mal elaborado de gerações brancas por não haver mais o domínio sobre o negro que anteriormente fora escravizado. Logo, se o negro não pode mais pertencer e ser controlado pelo branco, este pode projetar toda sua hostilidade sobre eles, podendo desejar, inclusive, o seu extermínio.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao considerar as contradições inerentes a uma economia capitalista dentro de um regime democrático, as questões raciais que atravessam a história do Brasil, além das pré-disposições de indivíduos a assimilar discursos ideológicos a partir de traços de uma personalidade autoritária; nota-se que a sociedade brasileira possui potencialidade para favorecer traços de personalidade autoritária em sua população, a qual se desdobra, sobretudo, em uma manutenção de posições sociais vantajosas aos brancos ante os negros. Nesse sentido, serão realizadas algumas considerações sobre os novos dispositivos de controle que mantém as desigualdades raciais frente as transformações sociais no país.

Chauí (2013) aponta que o Brasil mantém características escravocratas desde o período colonial, portanto, ainda quando o regime escravocrata era vigente. O espaço privado, constituído pela família patriarcal, que compôs a base social da colônia brasileira, continua sendo um modelo de relações que mantém hierarquias e desigualdades. Nas palavras da autora:

Conservando as marcas da sociedade colonial escravista, a sociedade brasileira é marcada pelo predomínio do espaço privado sobre o público e, tendo o centro na hierarquia familiar, é fortemente hierarquizada em todos os seus aspectos: nela, as relações sociais e intersubjetivas são sempre realizadas como relação entre um superior, que manda, e um inferior, que obedece. As diferenças e assimetrias são sempre transformadas em desigualdades que reforçam a relação de mando e obediência. O outro jamais é reconhecido como sujeito nem como sujeito de direitos, jamais é reconhecido como subjetividade nem como alteridade. As relações, entre os que julgam iguais, são de "parentesco", isto é, de cumplicidade; e, entre os que são vistos como desiguais, o relacionamento toma a forma do favor, da clientela, da tutela ou da cooptação, e, quando a desigualdade é muito marcada, assume a forma da opressão (Chauí, 2013, p.158).

Esse contexto, em que se observam as configurações dessas relações sociais, estabelecidas já há séculos, favorecem disposições ao convencionalismo, uma vez que parece não existir muita flexibilidade a mudanças – espaço fértil para a conservação de convicções e preconceitos a partir de posicionamentos seculares respaldados por ideologias. Tratando especificamente das relações raciais assimétricas sustentadas por ideologias no Brasil, observa-se inúmeros discursos citados ao longo desse trabalho que manipularam os indivíduos em prol, essencialmente, de interesses econômicos.

O primeiro deles, foram as alegações proferidas, sobretudo pelos padres jesuítas, para que a escravização dos africanos fosse preferencial em detrimento da escravização sobre os ameríndios. Isso significa que, desde a vinda dos africanos para o Brasil, eles foram classificados como mais

resistentes a doenças, mais capazes para o trabalho, dentre outros atributos difundidos pela classe dominante portuguesa que, contraditoriamente, se tornou o padrão de ser humano, referência de humanidade. Além disso, durante séculos o discurso proferido pelos “homens sagrados” da Igreja, justificou a partir de preceitos bíblicos, a escravização dos africanos.

Um outro discurso, nascido no seio da ciência moderna para legitimar a inferioridade do africano, foi criar a noção de raça (branca, negra, amarela) que supostamente comprovou a superioridade do europeu e justificou a sua dominação sobre os outros povos, especialmente sobre o africano, a partir de noções falsas da biologia as quais foram decretadas como legítimas. Assim, o africano passou a ser denominado de negro junto a estigmas de malignidade.

Além do mais, foi a partir dessa efervescência “científica” que discursos eugênicos foram apropriados pela elite brasileira para respaldar, já no século XIX, a chamada “medicina social” que influenciou não só na saúde, mas sobretudo, no controle moral da população marginalizada, estigmatizando seus hábitos e condutas mediante justificativas para assegurar uma ordem social em defesa da vida.

Decorrente também dessas teorias racistas desenvolvidas na Europa, foi fundamentada a ideologia do branqueamento que estimulou a imigração de milhares de europeus para o Brasil, para que o país não fosse majoritariamente habitado e representado por negros considerados inferiores. Assim, passou a ser planejado o genocídio da população negra a partir da ideia de branqueá-la por meio de uniões inter-raciais que supostamente gerariam uma filiação cada vez mais branca. Além de que, esse discurso ideológico em especial, passou a ser internalizado psiquicamente como um meio de cessar esse suposto enfraquecimento populacional do branco – pelo fato de ter tido no país muito mais negros do que brancos – e consolidar uma hostilidade cada vez maior aos negros. A força desse discurso, então, imprimiu nos indivíduos a necessidade de serem cada vez mais brancos para que fossem, antes de tudo, respeitados socialmente.

Outro discurso possível de se analisar, foi a ideia de democracia racial derivada do desdobramento da ideologia do branqueamento que estimulou a miscigenação, como se a mistura de raças fosse sinônimo de cordialidade/amizade dentre as diferentes raças brasileiras. Esse discurso segundo Chauí (2013), também é uma das expressões do *mito fundador* do Brasil que reedita uma retórica utilizando elementos divinos para validar interesses da classe dominante.

Além disso, a comprovação científica de que as diferenças genéticas dos indivíduos são insuficientes para qualificá-los hierarquicamente, também pode induzir à conclusão errônea de que há uma democracia racial que nega as diferenças sociais entre brancos e negros. Assim, como consequência em se admitir o país como um Estado democraticamente racial, é impresso nos indivíduos a concepção de homogeneidade por meio da qual, todos supostamente teriam as mesmas

referências culturais, os mesmos hábitos, as mesmas condições materiais, além das mesmas representações raciais, difundidas socialmente para diluir a força da violência do preconceito racial assim abafado.

Ainda, Chaui (2013) aborda sobre o discurso “verdeamarelismo”, que é reeditado de tempos em tempos por versões ideológicas para ressaltar o patriotismo do povo brasileiro supostamente equalizado. A última manifestação expressiva dessa ideologia no país, foram as denominadas “passeatas verde amarelas” ocorridas em 2016 pela classe média branca, cuja principal reivindicação era o impeachment (considerado golpe de Estado pelo Tribunal Internacional) da ex-presidente da república Dilma Rousseff. Os discursos que, de modo geral, ecoavam nessas manifestações, evidenciavam a insatisfação dos manifestantes acerca do modo como a política institucional, deveras corrupta, vem sendo conduzida. O “detalhe” é que todos os problemas daquele governo pareciam ter sido centralizados na imagem da ex-presidente, como se a partir de um possível movimento em massa, ela pudesse representar toda a malignidade instaurada no país, a qual seria erradicada com a sua saída da presidência.

Assim, a classe média branca, possivelmente acreditando se indignar por todos em defesa do Brasil – sobretudo por aparentar desconsiderar as abissais diferenças materiais e simbólicas que possuíam da população negra e pobre –, mais pareceu ser manipulada pelas grandes mídias, que estão submetidas as grandes corporações financeiras internacionais, do que estar lutando de fato por um país melhor. Isso porque, o resultado da destituição do poder da ex-presidente Dilma, uma das principais reivindicações da referida passeata, está favorecendo a reforma da previdência (apoiada pelo presidente Michel Temer) a qual implicará em fortes prejuízos para a classe trabalhadora, cuja grande parte é negra.

Isto posto, tal como afirma tantas autoras, como Marilena Chaui, Aparecida Bento, Lilia Schwarcz e Lia Schucman, o racismo brasileiro dentro desse contexto historicamente ideológico, se expressa de uma forma velada. Esse racismo ‘à brasileira’, quase sempre não é explícito, se reverbera no processo de socialização sem que seja necessário a verbalização de discursos nitidamente depreciativos da população negra.

O caráter oculto desse racismo pode ser verificado quando, por exemplo, passa despercebido para muitos, a inexistência de negros em uma passeata de livre participação dentro de um país cuja mais da metade de sua população é negra, o que fornece indícios que uma passeata composta predominante por brancos, corresponderia a interesses especificamente dessa raça em detrimento dos negros. Assim, as desigualdades que levam brancos e negros no país a estarem não só espacialmente, mas simbolicamente em lugares distintos, como nas manifestações “verdeamarelas”, reflete o ‘*apartheid social*’ descrito por Carone (2005), o qual muitas vezes é

negado a partir de ideologias citadas acima.

Ainda, a partir da naturalização do racismo, observa-se que quase não há negros em espaços socialmente privilegiados. Porém, essa realidade tende a ser notada apenas quando um negro ascende socialmente e começa a aparecer em tais espaços, uma vez que sua presença geralmente desperta ‘estranheza’ por não ser frequente. Por decorrência, abre-se, margem para entrar em cena a ideologia que vai atribuir exclusivamente ao mérito pessoal a ascensão social de cada indivíduo. Essas ideias meritocráticas passam então, a justificar o sucesso de uns em detrimento de outros e sua movimentação livre na sociedade.

Desse modo, para desvelar a violência das sutilezas desse racismo naturalizado socialmente, se faz necessário o desenvolvimento de um pensamento crítico para reconhecê-lo, uma vez que as funções egoicas mais elaboradas precisam estar conduzindo a consciência dos indivíduos para que eles não sejam manipulados pelos discursos ideológicos disponíveis no meio social. Dentro de um senso comum, portanto, a identificação do racismo inclina-se a se restringir a casos explícitos de discriminação, como, por exemplo, as ofensas que ganharam repercussão midiática sofridas pela atriz Taís Araújo, pela jornalista Maria Júlia Coutinho e Titi (filha de Bruno Gagliasso e Giovanna Ewbank).

Assim, o racismo no Brasil é naturalizado a ponto de estar impregnado no processo de socialização sem, necessariamente, ser explicitamente verbalizado nas relações interpessoais. Isso porque, a desigualdade racial que atravessa o país tem diversas faces: é histórica, dado a escravização dos africanos já no início da sua colonização; é estrutural, dada a sua penetração em todas as instituições e espaços sociais, políticos e econômicos; é simbólica, dada a sua introjeção na realidade psíquica dos indivíduos na forma de preconceito; é cruel, porque nega direitos, constrange, agride, mata e, ainda sim, se mantém.

As ideologias que reforçam o racismo, desse modo, aparentam ser reeditadas conforme o momento sócio-político. O discurso científico que atribuía a condição biológica para ‘justificar’ o racismo, agora tende a ser explicadas a partir de hábitos e costumes de cada grupo racial para legitimar a ideia de que o negro é inferior. Do mesmo modo, a participação na política brasileira que antes concentrava nas mãos de uma aristocracia portuguesa, agora é dita democrática e controlada pela "*ideologia da competência técnico-científica*" (Chauí, 2012), na qual somente grupos socialmente privilegiados (geralmente representado por homens brancos), são admitidos nesses espaços por deterem o “conhecimento técnico científico”. Como resultado, a política e as principais decisões do Estado, continuam sendo conduzidas conforme os interesses de uma elite branca, as quais estão propensas a não atenderem as demandas da população negra, que continua sendo tratada com descaso e violência pelo poder público.

Dentro dessa ‘cultura’ racista existente no Brasil, a subjetividade do negro é atravessada, em maior ou menor grau, pela malignidade que lhe é impingida. Como já referido, se aliado com o surgimento da noção de raça, foi estabelecido que os africanos correspondiam a raça inferior, passando a serem denominados de “negros”, pode-se concluir que a identidade negra surgiu fundida a elementos que os diminuíssem, de caráter maligno. A palavra “denegrir”, que significa “ficar mais negro”, por exemplo, evidencia bem essa associação, visto que o termo utilizado em seu sentido figurado é relativo a “manchar a reputação de; difamar”. (DENEGRIR, 2017)

Nesse sentido, como no “ser-negro” foi impresso o significado de representar inferioridade/malignidade, o negro mediante a introjeção da ideologia do branqueamento, inclinou-se a buscar o “embranquecimento” como uma saída individual frente ao racismo, dado que a categorização de raça no Brasil corresponde não só a cor da pele, mas sobretudo, a marcadores como, por exemplo, a posição socioeconômica (Schwarcz, 2017). Assim, torna-se possível que o negro vislumbre a possibilidade de ser respeitado socialmente a ponto de, quem sabe, ser visto com toda representação de elementos positivos “próprios” da branquitude.

Assim, mesmo o negro tendo internalizando toda a hostilidade socialmente colada à sua cor, a possibilidade de “embranquecer” é tão perversa que possui a potência de mantê-lo passivo diante desse ataque social a ele destinado. Isso porque, é lhe dada a possibilidade socialmente valorizada, de identificar-se com a branquitude para a conquista do “respeito” e do status de ‘bom preto’. Por consequência, este negro passa a não ser mais uma ameaça à ordem social, do mesmo modo que o negro submisso ao branco no período pós abolição não era visto como uma figura ameaçadora (Monsma, 2016).

O efeito colateral dessa identificação do negro com a branquitude, portanto, corresponde a ambivalência de internalizar que a sua raça é inferior ao mesmo tempo de sentir-se diferenciado dela por compactuar com a “superioridade” da branquitude. Assim, esse caminho identificatório se torna muito mais aceito socialmente do que aquele em que o negro direciona para si a malignidade atribuída a sua cor. Nesse caso, a partir de um funcionamento sadomasoquista, a malignidade atribuída a sua raça é direcionada ao próprio ego na busca de satisfação, a qual pode induzi-lo, inclusive, a práticas criminosas.

De todo modo, independente das particularidades inerentes a cada processo identificatório, as ideologias que exprimem o racismo dentro de uma sociedade em que a indiferença parece estar cada vez mais presente nas relações interpessoas (Enriquez, 2015), sentimentos de inferioridade, incapacidade, não pertencimento e desamparo, tendem invadir a subjetividade negra. Sobretudo, quando não há um contato significativo com pessoas e/ou movimentos que possam oferecer ao negro elementos para que a sua negritude seja ressignificada positivamente.

Em contrapartida, a subjetividade do branco é constituída a partir de elementos representativos positivos (Schwarcz, 2017). Isto é, todas as suas características físicas, hábitos, crenças e afins, tendem a ser valorizadas e desejadas socialmente. Ser branco em uma sociedade racializada, significa ter vantagens sistêmicas que podem predispor essa raça a apresentar características referentes a personalidade autoritária, pois quando não são feitas reflexões críticas sobre os privilégios de sua branquitude, há uma alta probabilidade de que suas perspectivas de mundo sejam cristalizadas sob uma visão etnocêntrica, comprometida ideologicamente.

Nesse sentido, ao considerar que o Brasil está inserido dentro da lógica da competição generalizada, intrínseca ao modelo econômico vigente (Enriquez, 2015), os traços de anti-intracção o enquadraria perfeitamente dentro desse sistema à medida que o impossibilitaria de sensibilizar-se com o outro, em especial, se esse for negro. Assim, se o branco não desenvolver um pensamento suficiente que possibilite uma boa compreensão de si, dificilmente terá uma empatia com o outro negro que possui características peculiares as quais foram estigmatizadas socialmente. Desse modo, julgar, discriminar e condenar o negro, pode se tornar um hábito trivial, haja vista que ser duro com o outro, em meio a uma sociedade que estimula a indiferença, é justificado pela dureza que se tem consigo. Nas palavras de Adorno (1986, apud Caniato, 2008):

Aquele que é duro contra si mesmo adquire o direito de sê-lo contra os demais e se vinga da dor que não teve a liberdade de demonstrar, que precisou reprimir. Esse mecanismo deve ser conscientizado, da mesma forma como deve ser fomentada uma educação que não mais premie a dor e a capacidade de suportá-la. (Adorno, 1986b, apud Caniato, 2008, p. 22).

Nesse sentido, a indiferença com o outro se torna uma das formas de barbárie da contemporaneidade (Pucci, et al, 2014, p.47). O indivíduo passa a ser conduzido pela competição, apatia e discriminação com o outro que tenha alguma particularidade que o diferencie daquele que o observa e o estigmatiza.

Uma outra disposição psíquica da personalidade autoritária dentro da perspectiva etnocêntrica encontrada na branquitude, são os traços sadomasoquistas, os quais podem ser analisados quando os brancos se veem identificados enquanto um endogrupo e se submetem a um líder (ou referencial normativo da sociedade), ao mesmo tempo em que suas características negativas são projetadas nos negros, grupo de contra identificação (exogrupo). No caso, essa identificação pode se dar a partir dos ditames da indústria cultural (masoquismo) e na opressão e indiferença contra o negro (sadismo), uma vez que este pode se tornar bode expiatório diante das frustrações provocadas pela introjeção de ideologias que prometem a satisfação plena através do consumo irrestrito.

Mais especificamente, mediante as ideologias ditadas pela indústria cultural que prometem o impossível – tendo em vista que a falta e o sofrimento são inerentes a condição humana (Freud, 1926/1996) –, o negro serviria como objeto de projeção frente as aspirações frustradas do branco para que ele consiga suportar a sua condição real, sentida como fracassada a partir da cumplicidade à lógica de uma indústria hedonista que o incita a busca do prazer irrestrito e ao desenvolvimento da intolerância a qualquer espécie de sofrimento.

A título de exemplo diante das frustrações que poderia acometer o branco, em especial, de classe média, seriam os ideais egoicos e estilos de vida inalcançáveis pelo seu teor falso, como o desejo de possuir sempre um maior capital financeiro, além de um padrão de beleza irreal idealizado pelas grandes mídias. Assim, o “consolo” que o branco teria por sempre desejar o inatingível, seria ao menos ter as vantagens do *status quo* da branquitude, sendo um “alívio”, portanto, não ser negro.

Além dessas ideologias fabricadas pela indústria cultural que acabam por produzir mais violência sobre o negro diante das possíveis projeções de um fracasso branco, há também os discursos totalitários que podem produzir um movimento de ataque semelhante contra a população negra. Isso porque, esses discursos podem localizar na figura do negro pobre toda a responsabilidade do sentimento de ameaça presentes nos conflitos sociais e em uma possível marginalização criminosa do negro. Em contrapartida, diante da conjuntura atual brasileira, uma suposta solução para a resolução desses conflitos, seria a intervenção militar.

Nessa conjuntura, quando o sentimento de vulnerabilidade é tamanho a ponto de não se saber mais o que pode ser feito para cessar a violência social e a corrupção política, tal como tantos outros problemas que assolam a realidade brasileira, é idealizado no general (figura de poder) a saída para solucionar ou, ao menos diminuir, o sofrimento ocasionado por todos esses conflitos.

Assim, a partir da introjeção de um discurso ideológico, a população branca “de bem” tende a entrar em uma regressão egoica em massa, a ponto de encontrarem uma saída imaginária para a resolução de uma problemática real: a proteção das Forças Armadas contra a violência supostamente advinda de um “exogrupo”, composto predominantemente pela população negra e pobre. A intervenção militar no estado do Rio de Janeiro decretada recentemente (fevereiro de 2018), certamente estimulou a criação de um vídeo²⁶ feito pelos youtubers Spartakus Santiago, AD Junior e Edu Carvalho, sobre como a população negra pode se defender dos agentes de segurança pública que abusam do poder, uma vez que, desde o período escravocrata, são os negros os mais vulneráveis a sofrerem abuso de poder autorizado pelo Estado brasileiro (violência de Estado).

26 O vídeo citado pode ser encontrado no link: <https://www.youtube.com/watch?v=FQtNRnge8aw>

Em suma, há inúmeros discursos ideológicos que contribuem para promover a violência contra os negros e privilegiar os brancos. Esses discursos mascaram a realidade de assimetria racial e desresponsabilizam os brancos a olharem para sua branquitude enquanto um instrumento de poder que tiram vantagens sobre os negros. Assim, a indiferença diante do sofrimento do negro, desumaniza o branco, haja vista que ele não consegue olhar para outro com sensibilidade, de maneira ética. Passaram-se um pouco mais que um século depois do “fim da escravidão” e, com uma outra roupagem, o negro continua sendo violado e desrespeitado, sem um olhar humano do branco.

Nesse sentido, o racismo no Brasil é resultado de uma estrutura de poder político econômico que perdura a séculos, e encontra ressonância em uma população que adere aos discursos ideológicos fascistas, destituídos de reflexão crítica e razão lógica consistente. Desse contexto, o lugar da branquitude pode produzir traços de personalidade autoritária resultante de um Eu fragilizado, cuja consciência não consegue intervir criticamente na comunicação entre o inconsciente e as ideologias neoliberais regida pelas estruturas sociais vigentes. Assim, a posição de privilégio que o branco ocupa quase sempre não é reconhecida por ele, além de ser negada a marginalização histórica do negro na sociedade brasileira.

Por fim, destaca-se que a invisibilidade e a naturalização do racismo brasileiro são características que impedem de pensá-lo, sobretudo, como efeito de uma sociedade estratificada por classes e endossada por personalidades autoritárias. Assim, as desigualdades raciais quando ofuscada por ideologias parecem inexistentes, tendo como consequência, a impossibilidade da simbolização de estigmas sociais registrados na subjetividade negra.

Como forma de resistência a essa omissão e fragmentação da história racial no Brasil, os contrastes e desigualdades que transpõem os estereótipos precisam ser resgatados e evidenciados. O re-conhecimento da história que constitui a nação brasileira, se mostra como uma abertura que potencializa a luta pela construção da igualdade racial no país, e que denuncia um sistema político-econômico
excludente.

REFERÊNCIAS

Adorno, T. W. (1985). *Dialética do esclarecimento – fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Amorim, C.R. Territórios antigos, problemas novos: os remanescentes de quilombos. In: Costa, G.C. (Org.). *História e cultura afro-brasileira, subsídios para a prática da educação sobre relações étnico-raciais*. Maringá: Eduem, 2010. p. 105- 118

Araujo, M.C. *Observações sobre as desigualdades raciais no Brasil*. In: Costa, G.C. (Org.). *História e cultura afro-brasileira, subsídios para a prática da educação sobre relações étnico-raciais*. Maringá: Eduem, 2010. P. 119 -135

Bento, M.A.S. Branqueamento e Branquitude no Brasil. In: Bento, M.A.S.; Carone, I. (Orgs.). *Psicologia Social do Racismo - Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

Boarini, M.L. (n.d.) *Estudo sobre os movimentos higienista e eugênico enquanto construção histórica*. Recuperado em 01 de junho, 2017, de <https://www.yumpu.com/pt/document/view/14335348/ii-estudo-sobre-os-movimentos-higienista-e-eugenico-enquanto->

Caldeira, T.P.R. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Ed. 34 / Edusp, 2000.

Caniato, A.M.P. *A violência do preconceito: a desagregação dos vínculos coletivos e da subjetividade*. Arquivos Brasileiros de Psicologia, v.60, n. 2, 2008.

Caniato, A.M.P.; Capelasso, M. S; *O desamparo dos adolescentes pobres na cidade de Maringá*. Revista de Ciências HUMANAS, Florianópolis, v. 50, n. 2, p. 375-396, jul-dez 2016. Recuperado em novembro, 2017, de <https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/article/view/2178-4582.2016v50n2p375/33930>

Carone, I. *Preconceito e discriminação racial*. Texto apresentado em palestra da UFRGS, em 09 de dezembro de 2005, sem a bibliografia consultada. Direitos da publicação da referida Universidade.

Carone, I. *A personalidade autoritária - Estudos Frankfurtianos sobre o Fascismo*. Revista Sociologia em Rede, vol. II, num. 2, 2012.

Chauí, M. (2012) *Democracia e sociedade autoritária*. Recuperado em 13 de novembro, 2016, de <https://www.revistas.ufg.br/ci/article/view/24574/14151>

Chaui, M. *Brasil - mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2013.

Chaui, M. *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2013.

Coimbra, C. (2006) *Direitos humanos e criminalização da pobreza*. Recuperado em 18 de outubro, 2016, de http://www.slab.uff.br/images/Aquivos/textos_sti/Cec%C3%ADlia%20Coimbra/texto54.pdf

Costa, C.E.C. (2015) *Migrações negras no pós-abolição do sudoeste cafeeiro (1888-1940)*. Recuperado em 13 de setembro, 2016, de http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S2237-101X2015000100101&script=sci_arttext

Cohn, G. *Theodor W. Adorno*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

Crochik, J. L. (1996) *Preconceito, indivíduo e sociedade*. Recuperado em 22 de julho, 2016, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-389X1996000300004

Denegrir. Dicionário online do dicio.com. Recuperado em maio, 2017, de <https://www.dicio.com.br/denegrir/>

Domingues, P. (2005) *Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica*. Recuperado em dezembro, 2017, de <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/viewFile/2137/2707>

Enriquez, E. *Indiferença: sua formação, seu papel nos regimes autoritários, democráticos e na burocracia empresarial* In: Naxara, N.; Marson, I; Brepohl, M. (Org) *Indiferenças: percepções políticas e percursos de um sentimento*. São Paulo: Editora intermeios, 2015

Freud, S. *Psicologia das Massas e Análise do Eu e outros trabalhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Freud, S. (1996b). *A História do Movimento Psicanalítico, Artigos sobre a Metapsicologia e outros trabalhos*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. 14. Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. *O Futuro de uma Ilusão, O Mal-estar na civilização e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

Freyre, G. *Casa-grande & Senzala*. São Paulo: global, 2016.

Hasenbalg, C. A.; *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

Gorender, J. *O escravismo colonial*. São Paulo: Expressão Popular: Perseu Abramo, 2016.

Ibge (2014) *A janela para olhar o país: educação, trabalho, rendimento, habitação, fecundidade, migração, nupcialidade*. PNAD. Recuperado em 27 de julho, 2016, de <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/imprensa/ppts/00000024052411102015241013178959.pdf>

Incra (2017) *Regularização de território quilombola*. Recuperado em 12 de maio, 2017, de <http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-perguntasrespostas-a4.pdf>

Ipea (2011) *Retrato das Desigualdades de Gênero e raça*. 4º Edição. Recuperado em 10 de janeiro, 2017, de <http://www.ipea.gov.br/retrato/pdf/revista.pdf>

Klein, M.(1986a). Algumas conclusões teóricas sobre a vida emocional do bebê. In: *Os progressos da psicanálise* (4a. ed.). Rio de Janeiro: Zahar.

Laplanche, J.; Pontalis, J. B. *Vocabulário de Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Menezes, J.M.F. (2009) *Abolição no Brasil: a construção da liberdade*. Recuperado em 22 de setembro, 2016, de http://www.histedbr.fe.unicamp.br/revista/edicoes/36/art07_36.pdf

M' Bokolo, E.; tradução de Alfredo Margarido; revisão acadêmica da tradução para a edição brasileira Vladimir Zamparoni; assistentes: Bruno Pessoti e Mônica Santos. *ÁFRICA NEGRA -história e civilizações - Tomo I (até o século XVIII)*. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2008.

Moehlecke, S. (2002) *Ação afirmativa: história e debates no Brasil*. Recuperado em 24 de fevereiro, 2017, de <http://www.scielo.br/pdf/cp/n117/15559.pdf>

Monsma, M.K. *A reprodução do racismo. Fazendeiros, negros e imigrantes no oeste paulista, 1880-1914*. São Carlos: EdUFSCar, 2016.

Nascimento, A. *O genocídio do negro brasileiro. Processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra S/A, 1978.

Negritude. Dicionário online do toupie.org. Recuperado em abril, 2017, de <http://www.toupie.org/Dictionnaire/Negritude.htm>

Neiva, A.C.G.R.; Sereno, J.R.B.; Sandra, A.S.; Fioravanti, M.C.S.; (2008) *Caracterização socioeconômica e cultural da comunidade quilombola Kalunga de Cavalcante, Goiás, Brasil: dados preliminares*. Recuperado em 17 de setembro, 2016, de http://imopesco.jpg.odonto.ufg.br/up/133/o/Congresso_Carcaterizacao_Kalunga.pdf

Nozoe, N. (2005) *Sesmarias e apossamento de terras no Brasil colônia*. Recuperado em 13 de setembro, 2016, de <http://www.anpec.org.br/encontro2005/artigos/A05A024.pdf>

Pessôa, W.L.R. (2017) *Violência, racismo e genocídio da juventude negra no Brasil*. Recuperado em 08 de julho, 2017, de <http://periodicos.ufes.br/EINPS/article/view/16527/11384>

Reis, J. J. (n.d.) "*Nos achamos em campo o tratar da liberdade*": a resistência escrava no Brasil oitocentista. Recuperado em 11 de setembro, 2016, de http://www.erudito.fea.usp.br/PortalFEA/Repositorio/1181/Documentos/leitura_1_1_1.pdf

Rocha, A.P. *Abolicionistas Brasileiros e Ingleses. A coligação entre Joaquim Nabuco e a British and Foreign Anti-Slavery Society (1880-1902)*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

Rodrigues, S. M.; Caniato, A.M.P. (2012) *Subjetividade e indústria cultural: uma leitura psicanalítica da cumplicidade dos indivíduos com a lógica da mercadoria*. Recuperado em 01 de novembro, 2011, de file:///D:/Downloads/Subjetividade%20e%20Ind%C3%BAstria%20Cultural_Samara%20M%20Rodrigues%20e%20Angela%20M%20P%20Caniato-3.pdf

Ruckstadter, V.C.M. *Presença jesuítica na vila de Paranaguá*. Maringá: Eduem, 2011.

Schmitt, A.; Turatti, M.C.M.; Carvalho, M.C.P. (2002) *A atualização do conceito de quilombo: identidade e territórios nas definições teóricas*. Recuperado em 03 de outubro, 2016, de <http://www.scielo.br/pdf/asoc/n10/16889.pdf>

Schucman, L.V. *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo - branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*. São Paulo: Annablume, 2014.

Schucman, L.V. (2010) *Racismo e Antirracismo: a categoria raça em questão*. Recuperado em 05 de maio, 2017, de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rpp/v10n19/v10n19a05.pdf>

Schwarcz, L.M. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociedade brasileira*. São Paulo: Enigma, 2012.

Schwarcz, L.M. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

Severiano, M. F. V. (2001) *Narcisismo e Publicidade: uma análise psicossocial dos ideais do consumo na contemporaneidade*. São Paulo: Annablume.

Souza, M. C. C. C. (2013) *O MEDO DE QUE OS NEGROS ENTREM NA ESCOLA: A RECUSA DO DIREITO À EDUCAÇÃO NO BRASIL*. Recuperado em novembro, 2017, de <http://www.abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/177>