

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
ÁREA DO CONHECIMENTO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
MESTRADO ACADÊMICO EM EDUCAÇÃO**

MARIA ZILDA DE OLIVEIRA VALIM

**A DIMENSÃO FORMATIVA DO RACISMO BRASILEIRO CONTEMPORÂNEO A
PARTIR DA TEORIA CRÍTICA**

CAXIAS DO SUL

2024

MARIA ZILDA DE OLIVEIRA VALIM

**A DIMENSÃO FORMATIVA DO RACISMO BRASILEIRO CONTEMPORÂNEO A
PARTIR DA TEORIA CRÍTICA**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Caxias do Sul, como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em Educação. Linha de Pesquisa: História e Filosofia da Educação.

Orientador: Prof. Dr. Vanderlei Carbonara

CAXIAS DO SUL

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

V172d Valim, Maria Zilda de Oliveira

A dimensão formativa do racismo brasileiro contemporâneo a partir da teoria crítica [recurso eletrônico] / Maria Zilda de Oliveira Valim. – 2024.
Dados eletrônicos.

Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2024.

Orientação: Vanderlei Carbonara.

Modo de acesso: World Wide Web

Disponível em: <https://repositorio.ucs.br>

1. Racismo. 2. Civilização. 3. Educação - Filosofia. 4. Discriminação racial. 5. Negros - Identidade racial. I. Carbonara, Vanderlei, orient. II. Título.

CDU 2. ed.: 323.14

Catalogação na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)
Márcia Servi Gonçalves - CRB 10/1500

“A Dimensão Formativa do Racismo Brasileiro Contemporâneo a partir da Teoria Crítica”

Maria Zilda de Oliveira Valim

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Educação. Linha de Pesquisa: História e Filosofia da Educação.

Caxias do Sul, 11 de dezembro de 2024.

Dr. Vanderlei Carbonara (presidente - UCS)

Dr. Geraldo Antônio da Rosa (UCS)

Participação por videoconferência
Dr. Alex Sander da Silva (UNESC)

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao orientador prof. Dr. Vanderlei Carbonara, por todo o apoio e abertura nesta caminhada; à CAPES, pelo financiamento da pesquisa; ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Caxias do Sul, por acolher minha pesquisa e à banca de qualificação, composta pelos professores Alex Sander da Silva e Geraldo da Rosa. Agradeço também aos meus familiares, pela compreensão e suporte emocional. Especialmente, agradeço à minha prima Paola, à minha mãe Gabriela e ao meu marido Éverton, pelas longas conversas e reflexões que fizeram a diferença para esta pesquisa. Ao Éverton ainda agradeço a leitura atenta da dissertação e as sugestões durante todo o período de mestrado. Agradeço também aos gigantes que me antecederam e me deram as bases intelectuais para o desenvolvimento desta pesquisa. Por fim, agradeço a todas as pessoas que, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização da presente investigação.

*O cidadão de bem dá um tiro do bem
Com sua arma do bem no suspeito do
mal
Que não matou ninguém e não
roubou ninguém
Mas adivinha: Quem é o vilão do
jornal?
Racismo é o câncer estrutural
Esse fato não depende da sua opinião
Ou você coopera com essa estrutura
Ou você ajuda na demolição
Alguém avisa para o falso cristão,
que todo jovem preto um dia foi um
feto
não venha me dizer que é a favor da
vida
se quando nos assassinam você fica
quieto.*

César MC, Dai a César o que é de César

RESUMO

Com o objetivo de compreender como a sociedade brasileira, estruturada sobre a discriminação racial, perpetua o racismo e forma sujeitos racistas, a investigação tem como tema central o racismo brasileiro. Partindo de uma revisão do conceito de formação e buscando entender a construção do sujeito racista a partir das influências do contexto social em que se desenvolve, esta pesquisa é relevante na medida em que busca lançar luzes aos mecanismos de produção e reprodução de uma das maiores mazelas da sociedade brasileira. Dessa forma, busca responder quais são os elementos que possibilitam compreender o racismo como um fenômeno formativo. A dissertação, ao colocar em diálogo autores de diferentes matrizes teóricas, como a Teoria Crítica e os estudos críticos sobre a raça, e adotar uma abordagem interdisciplinar, analisa a história do Brasil para observar a constituição histórica do racismo nessa sociedade, além de seus processos de atualização e naturalização no corpo social. Os resultados evidenciam que os lugares sociais naturalizados, assim como a produção e reprodução de estereótipos, têm um impacto profundo na formação das subjetividades, contribuindo para a assimilação de perspectivas racistas. A pesquisa também enfatiza que, no Brasil, existe uma forma particularmente insidiosa de racismo: um racismo discreto, que penetra nas subjetividades e estabelece um imaginário social negativo sobre pessoas não brancas. Como contribuição autoral, cunha-se o conceito de racismo civilizado, que objetiva designar uma forma específica violência, afirmando a civilidade como um valor do colonizador.

Palavras-chave: formação; racismo; civilização; barbárie.

ABSTRACT

Intending to understand how Brazilian society, structured around racial discrimination, perpetuates racism and shapes racist subjects, the investigation's central theme is Brazilian racism. This investigation begins with a review of the concept of formation, seeking to understand how the racist subject is constructed based on the influences of the social context in which they develop. This research is relevant insofar as it seeks to shed light on the mechanisms of production and reproduction of one of the greatest ills of Brazilian society. In this way, it seeks to answer which elements make it possible to understand racism as a formative phenomenon. The dissertation, by bringing authors from different theoretical frameworks into dialogue—such as Critical Theory and critical race studies—and adopting an interdisciplinary approach, analyzes the history of Brazil to observe the historical constitution of racism within this society, as well as the processes by which it is updated and naturalized within the social body. It concludes that naturalized social positions, as well as the production and reproduction of stereotypes, have a profound impact on subjectivities, contributing to the formation of racist perspectives. The research also reveals that, in Brazil, there is a particularly insidious form of racism: a subtle racism, which penetrates subjectivities and establishes a negative social imaginary about non-white people. As an authorial contribution, the concept of civilized racism was coined, which objectively designates a specific form of violence, affirming that civility is a value of the colonizer.

Keywords: formation; racism; civilization; barbarism.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 FORMAÇÃO: AS PERSPECTIVAS MODERNAS E O PENSAMENTO FILOSÓFICO CONTEMPORÂNEO	15
2.1 A modernidade europeia.....	15
2.2 Os limites da modernidade europeia a partir da crítica à teoria tradicional.....	21
2.3 Entre civilização e barbárie.....	27
2.4 Revisão do conceito de formação.....	31
3 A DIMENSÃO FORMATIVA DO RACISMO BRASILEIRO CONTEMPORÂNEO ..	36
3.1 <i>Raça</i> e Esclarecimento: um desabrochar da razão instrumental.....	37
3.1.1 O discurso racial científico.....	42
3.2 Colonização e colonialidade: o imaginário sobre o negro brasileiro.....	48
3.3 O pacto da branquitude.....	53
4 O RACISMO CIVILIZADO	64
4.1 O mito da democracia racial	65
4.2 A questão neoliberal.....	68
4.3 O “racismo civilizado”.....	71
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	78
6 REFERÊNCIAS	81

1. Introdução

O presente trabalho de pesquisa tem como objeto o racismo brasileiro contemporâneo. A escolha do tema se deu em função da presença acentuada do racismo em nossa sociedade, por vezes de forma explícita, por vezes de forma insidiosa. Considerando que o racismo brasileiro se apresenta de diferentes maneiras, a esta pesquisa interessa o seu caráter discreto, que o naturaliza e o torna formativo, na medida em que interfere e produz subjetividade. Tendo como pressuposto que a história brasileira, que inicia com a escravização dos povos originários e, logo em seguida, passa à escravização dos povos africanos trazidos ao Brasil, é marcada pelo racismo e apresenta uma espécie de racismo estrutural, que se atrela a um pacto narcísico da branquitude, a pesquisa orienta-se a partir do seguinte problema: a partir da teoria crítica e, levando em consideração uma revisão do conceito de formação, quais elementos possibilitam compreender o racismo como um fenômeno formativo? Assim, através de pesquisa bibliográfica, objetiva-se compreender a dimensão formativa do racismo brasileiro contemporâneo, enquanto processo de educação informal, a partir da teoria crítica e das noções de racismo estrutural e pacto da branquitude.

Uma revisão do conceito de formação permite observar a dinâmica das implicações formativas que advém do contexto social, no caso do Brasil, uma sociedade estruturalmente racista. A formação, assim, passa a ser entendida para além de uma perspectiva teleológica, considerando também o atravessamento da cultura, das práticas e representações nas subjetividades. Assim, parto do pressuposto de que o racismo é estrutural e que há um pacto velado da branquitude, que o faz permanecer sob a forma de um racismo discreto. Este racismo velado, por sua vez, é formativo na medida em que atravessa as subjetividades.

Nascida de um relacionamento interracial, me sinto tão filha da casa-grande quanto da senzala. Sendo mestiça, a história mostra que estou mais perto do negro do que do branco, talvez por isso, a questão racial nunca foi uma questão de neutralidade para mim. Desde muito tempo, ainda antes dos estudos teóricos sobre a temática, entendo o racismo como problema central do Brasil, do qual decorrem muitos outros. No romance *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves, Kehinde, uma menina escravizada trazida de África, diz (2024, p. 111): “talvez, se eu tivesse ficado trabalhando apenas na casa-grande¹ e morando na senzala pequena², não teria sabido realmente nada sobre escravidão e a minha vida não teria tomado o

¹ A casa-grande, no período da escravidão, era a residência dos senhores de escravos e seus familiares, a qual alguns escravizados frequentavam para realizar trabalhos domésticos, como cozinhar, cuidar da casa e etc.

² A senzala-pequena era o local onde dormiam os escravizados que trabalhavam na casa-grande, sendo uma senzala com um pouco mais de conforto do que a senzala grande, pois os encarregados de serviços domésticos

rumo que tomou”. De suas palavras, faço as minhas, com uma adequação ao contexto: se eu tivesse permanecido na neutralidade de uma família interracial bem estruturada e com privilégios de classe, eu jamais teria percebido nada sobre o racismo e minha vida não teria tomado o rumo que tomou. Se eu não sofresse o impacto das vivências e relatos de minha mãe como se fosse uma apunhalada em mim mesma, se não a amasse tanto, talvez eu não tivesse percebido as nuances entre o mundo branco e o mundo negro. Mesmo que gritantes, eu poderia ter perecido na neutralidade, porque, como diz ainda Kehinde:

Mesmo para uma criança de dez anos, ou talvez, principalmente para um criança de dez anos, era enorme a diferença entre os dois mundos, como se um não soubesse da existência do outro. Um outro mundo dentro do mesmo, sendo que o de fora, a senzala grande, era muito mais feio e mais real que o de dentro, a senzala pequena. (Gonçalves, 2024, p. 111).

Fruto da relação entre um pai branco e uma mãe negra, pude vivenciar uma espécie de conflito que paira no ar, a tensão entre o negro e o branco, no contexto de um racismo discreto, que é quase invisível, se não for capturado em suas sutilezas. Cada qual com seu contexto familiar e vivencial pôde me proporcionar indiretamente perspectivas distintas e concepções variadas acerca da sociedade em que estamos inseridos, pois em uma sociedade racista, o racismo atravessa a todos que se desenvolvem nela, em maior ou menor medida. A questão interracial interessa aqui porque para mim foi a mola propulsora, sobretudo porque não necessariamente o branco que se relaciona com o negro pensa sobre sua “raça”, em termos sociológicos. Lia Vainer Schucman, em uma pesquisa sobre relacionamentos interraciais feita na cidade de São Paulo, constata exatamente isso, que “grande parte dos sujeitos entrevistados que se relacionam amorosamente com negros tinha uma percepção neutralizada de sua racialidade e, algumas vezes, exaltavam a máxima de que no Brasil somos todos iguais” (2020, p. 189-190), porque experiências, privilégios e lugares sociais influenciam a forma de ler o mundo e as relações interpessoais.

Com a família branca do meu pai, de forma geral, pude apreender desde muito cedo sobre a possibilidade velada do racismo e seu entranhamento sutil nas relações, o que me possibilitou, posteriormente, compreender a noção de branquitude com maior facilidade. O interessante é que este movimento de pesquisa veio a confirmar teoricamente aquilo que eu já verificava na prática, afinal, é no cotidiano que se materializa a ideologia racista, nas relações familiares, de trabalho, institucionais, “em cada parte da nossa sociedade que os brancos

costumavam comer os restos de seus senhores. Já a senzala grande era o local em que ficavam os escravizados encarregados das tarefas mais árduas, sendo um contexto muito precário em termos de habitação e mesmo alimentação.

adquirem privilégios e os negros são discriminados por sua cor/raça” (Schucman, 2020, p. 35).

Com a família de minha mãe, pude perceber o caráter estrutural e complexo do racismo, vivenciando a realidade de que ele pode ser reproduzido até mesmo pelas próprias vítimas, que tão saturadas de opressão, transbordam. Aqui não se trata de culpabilizar pessoas negras por reproduzirem o racismo que as martiriza, mas de evidenciar o caráter estrutural e enraizado do racismo, que, muitas vezes, faz com que as vítimas, em lugar de elaborar estas experiências, as reproduzam em seus discursos e práticas. Por este motivo, o caráter velado do racismo é tão relevante, pois ele não é sutil somente com relação àqueles que não o vivenciam, mas também com relação às vítimas que internalizam as discriminações e, em consequência, sofrem interferências na autopercepção, a partir de uma determinada produção de subjetividade através do meio em que estão inseridas.

As vivências possibilitadas pelo limbo racial, condição de quem é fruto do branco com o negro, e carrega em si a mistura indefinida, que hoje entendo como identidade racial parda, me distancia da identidade racial branca pois o simples movimento de pensar o pertencimento ou o não pertencimento a determinado grupo étnico-racial já é um sintoma de não participação na universalidade. Para o branco, sua etnia não está em questão, posto que a categorização versa sobre quem não participa da norma. Nesse contexto, a condição de mistura se reflete no cotidiano, a tal ponto que as vivências, ora em meio à branquitude, ora em meio a pessoas negras, me põs diante dos olhos o abismo invisível do racismo brasileiro.

Entre os ricos empresários e fazendeiros pertencentes ao círculo paterno, não sou capaz de me lembrar de um negro sequer. Mas quando penso em caseiros de fazenda e funcionários negros, sim, estes me vêm à mente. Das amigas e amigos de minha mãe, lembro-me de muitos negros, mas não recorro de algum ou alguma que ocupasse cargos de prestígio social, além de uma ou outra professora. E é preciso perguntar por qual motivo e de que forma as pessoas brancas naturalizaram, a tal ponto de não lhes chamar a atenção, a supremacia branca nos espaços de prestígio social e a ausência negra nesses mesmos espaços. “Naturalizaram que nossos professores, nossos médicos, nossos advogados, nossos psicólogos, nossos senadores, deputados etc. são brancos, assim como naturalizaram que os pedintes na rua, os lixeiros, os catadores, as empregadas não são brancos” (Schucman, 2020, p. 35).

Dada a urgência dessas reflexões, este trabalho debruça-se também sobre a noção de branquitude, desde o movimento de racialização do branco, descentrando-o do lugar de universalidade historicamente ocupado, até a exposição dos privilégios daí decorrentes. Mais do que isso, traz a branquitude como chave de compreensão para a permanência e

reatualização do racismo na sociedade brasileira, um racismo que é próprio à contemporaneidade.

Inserida no contexto de um Programa de Pós-Graduação em Educação, na linha de pesquisa História e Filosofia da Educação, a pesquisa toma como importante o conceito de formação, tratando-o em sua concepção histórico-filosófica e abordando-o em sua dimensão de constituição do sujeito; indo além, este trabalho contribui ao evidenciar a possibilidade deformativa da formação: um constituir-se em meio a uma sociedade corrompida, um formar-se a partir do racismo instituído estruturalmente. Neste caso, a pesquisa trata do impacto que uma sociedade estruturalmente racista tem na constituição das subjetividades. Essa contextualização nos permite falar, portanto, em uma dimensão formativa do racismo, um racismo que atravessa subjetividades e forma visões de mundo.

Como isso se relaciona com a educação? Ora, trata-se aqui de observar a formação pelo mundo da vida, pelo contexto, a formação enquanto processo de constituição do ser humano e seu desenvolvimento no seio de uma sociedade plural. Entende-se, portanto, que a noção de formação não se restringe ao campo das instituições de ensino, e que o próprio contexto social e as relações intersubjetivas também educam e, portanto, são formativas. Eis a formação como campo de forças: no âmbito dos sistemas educacionais formais sempre há uma concepção de formação orientadora, visando um ideal de humano a ser alcançado; um ser humano que seja responsável, empático e preparado para o mundo do trabalho; no âmbito extrapedagógico, há a formação que ocorre pelo contexto, pela realidade violenta, desigual e hierárquica.

Considerando que o primeiro capítulo é esta introdução, a dissertação inicia no segundo capítulo, o qual, em seu momento inicial, busca situar o leitor acerca da concepção europeia moderna de formação, contexto que será responsável por propiciar e propagar os ideais do iluminismo. Importa conhecer este momento histórico para que, posteriormente, seja possível compreender o deslocamento das concepções modernas para as concepções contemporâneas sobre formação humana, adentrando ao pensamento de Adorno e Horkheimer e à crítica que fazem à ideia de esclarecimento enquanto fenômeno dialético. Nesse sentido, posicionar a modernidade, o iluminismo e a noção de esclarecimento será importante para abordar os seus limites e suas consequências.

Ao final do segundo capítulo, será apresentada a noção de formação que guiará o percurso argumentativo da pesquisa, distanciando-se de uma concepção idealizada. Assim, ao falar em dimensão formativa do racismo, falo da educação pelo contexto. A ideia de formação enquanto “campo de forças”, apresentada por Adorno em *Teoria da Semiformação*, ou ainda

as ideias trazidas na *Dialética do Esclarecimento*, *Estudos sobre a personalidade autoritária* e em *Educação Após Auschwitz*, serão importantes com relação ao objetivo deste trabalho. Afinal, o contexto que é formativo não se dá de forma harmônica e num sentido meramente construtivo, basta perceber que as estruturas objetivas da sociedade, que são também formativas, são constituídas através de processos históricos e culturais que podem descambar em barbárie. Olhando para o Brasil, um país fundado na escravidão e na discriminação racial, tem-se um país estruturalmente racista, no qual o racismo é naturalizado. Nesse sentido, formar-se em uma sociedade estruturalmente racista implica em ser atravessado pelo racismo, o que significa que, em maior ou menor medida, ele interfere em nossas subjetividades, passando a integrar a forma como vemos o mundo e a forma como agimos a partir dessas concepções.

No terceiro capítulo, retomando as problemáticas e limites do esclarecimento, o texto inicia falando acerca da construção da noção de “raça”³ e a forma como esta é produto do esclarecimento, de um projeto de sociedade centrado na racionalidade, na hierarquização e no progresso. Nessa linha, o texto avança demonstrando como a colonização portuguesa no Brasil, para além daquele período histórico, constituiu um imaginário social sobre o lugar do negro. Trata-se da colonialidade: a colonização do pensamento que transcende as barreiras temporais e históricas do colonialismo, sendo uma lógica colonial que perpassa os espaços, os saberes e as relações humanas. Ainda no mesmo capítulo, a dissertação passa a versar sobre a questão da branquitude, o sistema de privilégios que beneficia pessoas brancas em sociedades de origem colonial e com hierarquias raciais bem definidas.

No último capítulo, com o objetivo de observar as dinâmicas do racismo discreto, o texto inicia com uma abordagem sobre o mito da democracia racial, avançando na análise da questão do neoliberalismo e a forma como esse atualiza o racismo. Assim, adentra-se à problemática dos discursos meritocráticos, que buscam justificar os lugares de privilégio e de marginalização. E, por fim, o último movimento da dissertação é o de apresentar uma ideia autoral que busca pôr em diálogo os principais autores estudados — Adorno, Horkheimer, Cida Bento e Schucman — para a conceituação de um novo termo que pretende designar algumas particularidades do racismo discreto: trata-se do “racismo civilizado”, uma forma de violência que se camufla sob a aparência da cordialidade.

³ A palavra raça está entre aspas pois, sendo fruto das teorias raciais, não se trata de uma categoria biológica, mas sim de uma construção social racista. Assim, destaco que o uso da categoria raça, neste trabalho, seguirá uma abordagem sociológica.

Diante disso, olhando para o racismo brasileiro enquanto fenômeno complexo, trabalha-se com a ideia de que, através de todos esses elementos formativos, o racismo é fortalecido em seu caráter insidioso e discreto. Dessa forma, a noção de vício trazida por Christoph Turcke, a dialética do esclarecimento apresentada por Adorno e Horkheimer, o pacto da branquitude desvendado por Cida Bento e as reflexões de Lia Vainer Schucman sobre a identidade racial branca, entre diversos outros autores que colaboram com esta pesquisa, contribuem para revelar o racismo como um fenômeno duro, em sua origem, mas que, para permanecer, precisa se diluir no tecido social e se tornar discreto, como um fenômeno que se atualiza e se adequa ao contexto, no sentido da autopreservação.

2. Formação: as perspectivas modernas e o pensamento filosófico contemporâneo

Este capítulo de abertura inicia com um percurso pelo pensamento moderno europeu sobre a formação humana, demonstrando a perspectiva teleológica que guiou as reflexões educacionais ao longo do século XVIII e XIX. Com isso, explora-se, num primeiro momento, as promessas modernas de emancipação e autonomia, atreladas a um ideal de progresso civilizatório traçado pela fé na razão. Num segundo momento, adentra-se aos limites desse pensamento a partir de uma chave de leitura específica: a crítica à teoria tradicional concebida por Max Horkheimer, que questiona o senso de objetividade e a pretensa imparcialidade da ciência moderna. Essa chave de leitura, posta em diálogo com a obra *Dialética do Esclarecimento*, possibilita um aprofundamento nas promessas da modernidade e o porquê de não terem sido concretizadas. Esse caminho, rumando a uma virada crítica, chega às contradições do esclarecimento e à reflexão acerca da dinâmica entre civilização e barbárie. Tudo isso, posto em diálogo, nos leva, ao final do capítulo, a uma revisão do conceito de formação, que deixa de ser compreendido enquanto movimento de plena ascensão e passa a ser considerado no seio das contradições sociais.

2.1 A modernidade europeia

Querendo compreender a sociedade brasileira contemporânea, a partir do racismo, na forma como se estrutura, bem como buscando um afastamento das ideias que corroboraram com a escravização e a hierarquização de pessoas a partir de suas características étnico-raciais, importa abordar a constituição da modernidade europeia como forma de compreender, de forma geral, seu pensamento e sua influência. E isso importa, sobretudo, porque olhando para o Brasil, não se pode desconsiderar o processo de colonização que sofreu por parte de um país europeu, bem como os reflexos que perduram, e outros traços que se atualizam. Não se fala aqui de uma modernidade em geral, mas de um recorte que olha justamente para a Europa, que não representa o todo. Por vezes, quando se fala em modernidade europeia, fala-se apenas em período moderno, sem designar o recorte espacial a que se está observando, como se estivesse referindo a universalidade. Mas não, a Europa não é universal, por isso é preciso recortar. Enquanto a modernidade europeia é marcada pelo iluminismo e pela racionalidade, em outras partes do mundo a modernidade é marcada pela violência e expropriação, pelo abate da cultura e da vida.

O pensamento moderno europeu marcado pelo humanismo, um movimento filosófico antropocêntrico, será, em consequência, marcado pelo racionalismo, o movimento que coloca a razão como centro do processo de aquisição do conhecimento, partindo do sujeito e sua capacidade de conhecer. A supervalorização da razão justifica-se na distinção do ser humano com relação aos demais animais pelo pensamento racional, possibilitador da elaboração dos conteúdos da consciência. É desse contexto que surgirá o pensamento filosófico de René Descartes, reconhecido pela máxima: “penso, logo sou” (2012, p. 32), em que a existência do sujeito é marcada pela consciência de si: o primeiro princípio verdadeiro para o método cartesiano. A filosofia moderna, assim, se expressa pelo rompimento com as perspectivas metafísicas do período medieval, constituindo-se agora como metafísica da consciência.

Nesse movimento de recém transição do medievo à modernidade, o pensamento de Descartes anuncia o paradigma que permeará os séculos seguintes: “a ideia que tenho do espírito humano, enquanto é uma coisa pensante não extensa em comprimento, largura e profundidade, e que em nada participa do que pertence ao corpo, é incomparavelmente mais distinta que a ideia de qualquer coisa corpórea” (Descartes, 2012, p. 105). Trata-se do paradigma da consciência, em que a formação do sujeito vincula-se à subjetividade, que, por sua vez, fundamentaria o conhecimento e, portanto, a verdade. Aqui, a experiência do sujeito não é relevante, trata-se de um objetivismo científico marcado pela imparcialidade, em que pretende-se observar as coisas como elas são, a verdade que sustenta-se através da razão. Nesse caso, quando Descartes chega à conclusão de que seu pensamento é fundamento para sua existência, ele passa por um processo reflexivo tal que, nas mesmas condições, qualquer outro cientista chegaria a mesma conclusão.

A noção de humano que se revela na modernidade, assim, caracteriza-se pela busca da verdade, através da consciência e da racionalidade, estando vinculado a uma perspectiva de progresso civilizatório. Em função do edifício apolíneo que veio se desenvolvendo desde a antiguidade clássica, o Ocidente recebe uma perspectiva harmônica das dimensões formativas e educacionais. A educação, tratada enquanto teleologia fixa, realiza-se na ideia de que há um percurso sereno capaz de levar ao *télos* objetivado. Dessa forma, a concepção de educação assumida na modernidade europeia encontra fundamento na crença de que é possível estabelecer um objetivo final a ser alcançado por meio dos processos de ensino-aprendizagem, centrando-se no sujeito que deve se desenvolver a partir desse projeto formativo, na medida em que integra um projeto civilizatório.

Os sistemas educacionais adotam em sua base uma concepção de formação a partir da qual devem orientar-se. Nos anos iniciais da modernidade, com o renascimento, o humanismo

e o racionalismo cartesiano, temos a base que guiará os séculos seguintes. A concepção de racionalidade enquanto algo propriamente humano constitui-se no deslocamento do teocentrismo ao antropocentrismo. Há aqui um olhar voltado ao humano em um movimento de afastamento da educação como preparação ao reino dos céus, há uma emancipação quanto à perspectiva religiosa. De acordo com Carlota Boto, (2019, p. 257), considerando o projeto de refinamento humano, no contexto da modernidade “o indivíduo vale pelo seu prestígio, pela honra e reputação adquiridos - mas também pela sua capacidade de previsão a médio prazo; pelo cálculo, pelo autocontrole; pela habilidade de frear impulsos e emoções”. Esses impulsos e emoções denotavam mais uma instintividade do que uma racionalidade, atrelando à ideia de civilidade o autodomínio, num sentido de governar a si mesmo que, posteriormente, no iluminismo, será tratado nos termos da autonomia.

Enquanto Descartes estabelece a racionalidade como elemento central da condição humana, Rousseau (2017) amplia essa discussão ao considerar a liberdade e a perfectibilidade como duas dimensões fundamentais do ser humano. Tais dimensões são, segundo ele, aquilo que é propriamente humano, ainda antes da racionalidade. Isso porque a liberdade está ligada à capacidade de ser um agente livre, ou seja, um ser capaz de escolha. A noção de perfectibilidade está no centro da teoria educacional de Rousseau, e é entendida como uma faculdade humana relativa ao aperfeiçoamento, referindo a possibilidade de fazer pequenos progressos, que levam ao desenvolvimento de potencialidades, como é o caso do entendimento. Nesse sentido, o entendimento não é tido como imediato, mas como uma potencialidade a ser desenvolvida, a ser alcançada através do aprimoramento.

A perfectibilidade atrelada à liberdade, nesse contexto de pensamento, revela o potencial humano à educabilidade, pois se o ser humano tem a possibilidade de aperfeiçoar-se ao mesmo tempo que é um agente livre, a sua formação é possível pois vai além do que os instintos determinam, do que estabelece a regra da natureza. Diferentemente de outros animais, Rousseau (2017) dirá que o humano tem a capacidade de escapar à regra pois pode escolher. Nesse sentido, o potencial de escolha e de aperfeiçoamento complementam-se no sentido de deslocar a humanidade do estado de natureza em direção à sociedade civil. As capacidades de escolher e se aperfeiçoar, por outro lado, demonstram a condição humana de abertura e indeterminabilidade, revelando uma ambiguidade: tanto a possibilidade de traçar um caminho construtivo, quanto a possibilidade de afundar-se na dimensão destrutiva que advém dos vícios da sociedade civil. Essa noção de liberdade atrelada à perfectibilidade traz, portanto, o indeterminado como ponto chave para a formação, significando que “enquanto o animal age determinado pela sua carga instintiva, o ser humano escolhe e rejeita por

liberdade; enquanto o animal não consegue romper com sua determinação instintiva, sendo impossibilitado, por exemplo de desviar-se da regra, o ser humano pode fazê-lo” (Dalbosco, 2016, p. 114).

Assim, a noção de perfectibilidade possibilita uma maior compreensão acerca do processo de saída do humano de seu estado de natureza em direção à sociedade civil. O selvagem, no pensamento de Rousseau, vive em uma situação anterior a todas as artificialidades da civilização, o sujeito do estado de natureza precede a sociedade civil e, através da sua capacidade de aperfeiçoamento, consegue elevar-se ao patamar de uma sociedade civilizada. Nesse movimento em direção à sociedade civil, o ser humano desenvolve uma espécie de amor-próprio, que tem um caráter ambíguo. Enquanto no estado de natureza há o amor de si, caracterizado pela autoconservação e entrelaçado com a piedade, no estado social, há o amor-próprio, que apresenta duas faces: uma destrutiva, outra construtiva. A dimensão destrutiva está vinculada à sociedade civilizada e seus inúmeros vícios, como o egoísmo, a ambição e a hierarquia. Nesse sentido, Rousseau olha para a educação como possibilidade de uma educação do amor-próprio, vislumbrando a chance de um amor por si que se estende ao outro, uma chance de o sujeito se blindar das interferências destrutivas do contexto em que está inserido, tornando-se incorruptível, fazendo aflorar a dimensão construtiva do amor-próprio.

Influenciado por Rousseau, Kant passa a pensar a formação humana, sem tematizá-la diretamente. No texto *Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?* ele dirá que o “esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado” (2012, p. 63), perseguindo uma ideia de elevação pelo uso do próprio entendimento, sem que o sujeito esteja sob a égide de mandamentos e instruções alheias. Elevar-se ao esclarecimento é servir-se da própria razão. Nesse sentido, traz também a noção de maioridade, caracterizada pelo *uso público*⁴ da razão em todos os domínios, vislumbrando o progresso civilizatório e tomando a humanidade em seu conjunto. De acordo com Kant, “se for feita então a pergunta: “vivemos em uma época esclarecida [aufgeklarten]?”, a resposta será: “não, vivemos em uma época de esclarecimento (Aufklärung)” (2012, p. 69). Afinal, com a perspectiva formativa da educação humana enquanto possibilidade de alcançar a autonomia por meio do entendimento, o movimento civilizatório passa a ser contemplado. Essa autonomia, para além de distanciar o sujeito da menoridade, se orienta em direção a algo maior:

⁴ Por uso público da razão, Kant entende “aquele que qualquer homem, enquanto sábio, faz dela diante do público do mundo letrado” (2012, p. 66), e que somente através desse uso público da razão pode realizar-se o esclarecimento.

Toda cultura começa com o homem privado e, daí, amplia-se. Apenas mediante o esforço das pessoas de inclinações estendidas, interessadas em promover o bem universal e capazes de idealizar um estado futuro melhor, é possível que a natureza humana se aproxime gradualmente do seu propósito.” (Kant, 2021, p. 20).

Assim, o projeto formativo moderno se estende para além do sujeito e da sua subjetividade, considerando o progresso civilizatório. Não é suficiente que o indivíduo seja esclarecido, é preciso, pois, que o esclarecimento seja generalizado. Além disso, ao mencionar que ainda não vivemos em uma época esclarecida, pois “falta ainda muito para que os homens, nas condições atuais, tomados em conjunto, estejam já em uma situação, ou possam ser colocados nela, na qual em matéria religiosa sejam capazes de fazer uso seguro e bom de seu próprio entendimento sem serem dirigidos por outrem” (Kant, 2012, p. 69), Kant refere-se ao dever dos governos de libertar seus súditos e os incitar a pensar por si próprios. É obstáculo para o esclarecimento a menoridade imposta pelo governo que, em matéria religiosa, obriga seu povo a mandamentos externos, vetando que façam uso público da própria razão. Para Kant, esta é a pior das menoridades, pois a “liberdade de pensamento não se submete a qualquer outra lei senão àquela que dá a si própria”, bem como “se opõe a toda coação à consciência moral” (Kant, 2012, p. 59).

Nesse sentido, temos o clássico pensamento moral kantiano e seus imperativos categóricos, que evidenciam um ideal de conduta, em que máximas deveriam servir de bússola para o agir humano. Afinal, o bom uso da razão leva à autonomia e a tomadas de decisões certas. Na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant, já no prefácio, começa declarando seu objetivo: “A presente fundamentação nada mais é, porém, do que a busca e fixação do princípio supremo da moralidade, o que constitui só por si no seu propósito uma tarefa completa” (2009, p. 19). Percebe-se que, nesse contexto de pensamento, há a perspectiva de que o absoluto está posto e deve ser alcançado, não pela decisão de outrem, mas pela do próprio sujeito. Evidentemente, aqui tem-se um pensamento que confronta as perspectivas medievais, deslocando a moral de uma vontade divina, realocando o conceito e estabelecendo a razão como fonte suprema. Assim, Kant demonstra a tomada pela razão do poder unificador que antes pertencia à religião, pois já não é mais preciso tratar as ações como meio para um fim desejado. “A salvação é pela graça” e o agir moral é fim em si mesmo.

O esclarecimento, aos modos de Rousseau, se traduz em perfectibilidade; aos modos de Kant, se reflete na educabilidade enquanto saída da menoridade, num movimento de ascensão em direção à autonomia. Assim, também o esclarecimento se atrela ao humanismo, à

pretensão de elevação do ser humano ao mais alto nível através da educação, culminando no ápice do projeto formativo da modernidade: a *Bildung*. Este projeto formativo que carrega a noção de elevação da humanidade, liga-se diretamente “ao conceito de cultura e designa, antes de tudo, a maneira especificamente humana de aperfeiçoar suas aptidões e faculdades” (Gadamer, 2008, p. 45). Ainda que Kant não empregue o uso do termo “formação”, ele se dedica ao percurso para a autonomia via educabilidade, seguindo os caminhos de Rousseau, quando este fala em aperfeiçoamento e, portanto, em um processo formativo.

Com Humboldt, a formação já se distingue de cultura, assume, indo além dela, um caráter de elevação. Ele diz que, em alemão, o uso do termo “formação” refere-se “a algo mais elevado e mais íntimo, ou seja, o modo de perceber que vem do conhecimento e do sentimento do conjunto do empenho espiritual e moral, e que se expande harmoniosamente na sensibilidade e no caráter” (Humboldt apud Gadamer, 2008, p. 45-46), inclinando-se ao desenvolvimento e aprimoramento das aptidões humanas e dos talentos. Nesse sentido, formação tem a ver com devir, mas também com permanência, pois esse vir a ser em direção à perfeição só alcança seu objetivo na medida em que é constituído por aquilo que desenvolve e aperfeiçoa:

na formação [...] é possível apropriar-se totalmente daquilo em que e através do que alguém é instruído. Nesse sentido, tudo que ele assimila integra-se nele. Mas na formação aquilo que foi assimilado não é como um meio que perdeu sua função. Na formação adquirida nada desaparece, tudo é preservado. A formação é um conceito genuinamente histórico, e é justamente o caráter histórico da “conservação” o que importa para a compreensão das ciências do espírito. (Gadamer, 2008, p. 47).

A formação, nesse sentido, participa da ideia de universalidade enquanto medida para as particularidades, como um horizonte de sentido. Assim, a subjetividade é também central, pois é essa dimensão que possibilita uma “apropriação individual da substância objetiva da cultura” (Hermann, 2010, p. 111), a qual constitui a formação enquanto “trabalho de si mesmo, numa abertura dialética entre a experiência no mundo e um projeto de mundo” (Hermann, 2010, p. 112).

Com isso, o conceito de *Bildung* marca a forte inclinação educacional ao desenvolvimento não só do sujeito, mas também da civilização. O ideal civilizatório e a teleologia fixa no âmbito da formação e dos fundamentos universais para a conduta e educação humana refletem no “pressuposto da natural fragilidade e dependência próprias da natureza humana e da conseqüente necessidade do homem de se conduzir e ser conduzido no processo de sua realização e integração social” (Goergen, 2019, p. 19). Assim, visando

sempre um bem conduzir-se por meio do uso da razão e do próprio entendimento, que o afasta da sua dimensão animal e instintiva, e superando suas tendências mais naturais, o sujeito caminha em direção a um aperfeiçoamento que possa vir a servir a si mesmo e ao meio social do qual é integrante. Nesse sentido, “o homem educado busca a si mesmo, participando de um ideal de humanidade, o que configura um programa de transformação social (uma teleologia ou finalidade), por intermédio da formação individual” (Hermann, 2010, p. 113). Com a mesma avidez que o sujeito busca o esclarecimento, a civilização busca o progresso.

O referido progresso é ele próprio produto do esclarecimento, afinal, é por meio do uso da racionalidade e da sua instrumentalização que é possível avançar no domínio da natureza e da criação de novas tecnologias. O progresso que advém do esclarecimento significa um distanciamento do mundo, a fim de melhor observá-lo e melhor entendê-lo, na mesma medida em que significa colocá-lo sob o domínio da razão humana. Assim, em termos civilizatórios, o progresso é o avançar na construção da civilização, em direção ao aumento da produtividade, do lucro e do domínio da razão sobre as diversas dimensões da vida. Já no âmbito do sujeito, o progresso expressa-se como educação em sentido ascendente, um devir já previamente estabelecido, com seu ponto de chegada já de antemão determinado. Mais ainda, significa um distanciamento da dimensão selvagem do humano, a fim de elevá-lo a um suposto maior refinamento. Ao mesmo tempo, o esclarecimento que leva ao progresso é distanciamento do mundo e do outro. A abstração, que é objeto do esclarecimento, leva à universalidade em termos conceituais, produzindo a uniformização, quando não hierarquização, de tudo aquilo que distingue das categorias elencadas como absolutas, orientadoras do ser e agir humano.

2.2 Os limites da modernidade europeia a partir da crítica à teoria tradicional

Em um movimento de ruptura com as perspectivas formativas da modernidade, o texto a seguir dedica-se à crítica dos fundamentos modernos, explorando seus limites a partir da crítica à teoria tradicional, elaborada por Horkheimer, em seu ensaio *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. A análise busca extrair daí um modo crítico de observação dos fenômenos sócio-históricos, articulando a crítica à teoria tradicional com a crítica às promessas do esclarecimento. Com isso, explora-se as noções de civilização e barbárie, desde sua acepção histórica até a interpretação crítica de Adorno e Horkheimer na obra *Dialética do Esclarecimento*, e a interpretação decolonial de Aimé Césaire, na obra *Discurso sobre o Colonialismo*.

A crítica à teoria tradicional, elaborada por Horkheimer (1980), toma como foco o objetivismo descritivo e sua inclinação à justificação do *status quo*. Enquanto a modernidade via na formação humana um movimento teleológico de plena ascensão e aperfeiçoamento das capacidades humanas, com a crítica à Teoria Tradicional, aliada à dialética do esclarecimento, é possível observar que a promessa de um desenvolvimento contínuo através da razão não se concretiza, pois os objetivos de liberdade e autonomia humana vertem-se, em função do excesso de racionalidade, em dominação.

Articulando esse movimento de crítica à Teoria Tradicional à crítica que fazem Adorno e Horkheimer ao projeto moderno de esclarecimento, é possível perceber um deslocamento que se dá como interpretação crítica, seguindo os passos de Marx e desafiando abordagens filosóficas tradicionais, tanto no que concerne à crítica à Teoria Tradicional, quanto no que diz respeito à observação das contradições sociais. O que chamo de interpretação crítica, assim, engloba uma compreensão material do mundo, abarcando uma nova concepção sobre a dinâmica entre civilização e barbárie. Nessa esteira, se outrora civilização e barbárie eram compreendidas a partir de sua oposição, com Adorno e Horkheimer (1985) é possível analisá-las pelo viés da vinculação, em que civilização e barbárie apresentam-se profundamente relacionadas, demonstrando a contradição da tentativa de desvinculá-las.

Ampliando ainda essa concepção e avançando para uma interpretação decolonial, entendo que a barbárie não só é inerente à civilização no momento em que a racionalidade verte-se em instrumento no capitalismo tardio, mas tal fusão já estava presente desde os empreendimentos coloniais, como demonstra Césaire (2020) ao considerar que a civilidade pretendida na colonização carrega uma barbárie inerente. É este o percurso que farei a seguir.

Horkheimer (1980, p. 117) conceitua a Teoria Tradicional como sendo “o saber acumulado de tal forma que permita ser este utilizado na caracterização dos fatos tão minuciosamente quanto possível”. Esta forma de teoria fundamenta-se em generalizações e tenta englobar o maior número de objetos possível, trabalhando com aquisição e catalogação de conhecimentos. Segundo Horkheimer, as teorias, de forma geral, passam a considerar o modo de operar da Teoria Tradicional como referência, o qual se mostra como um sistema universal de ciência, eliminando a separação entre áreas distintas, de tal forma que “o mesmo aparato conceptual (*begrifflicher Apparat*) empregado na determinação da natureza inerte serve também para classificar a natureza viva, podendo ser utilizado a qualquer momento por toda pessoa que tenha aprendido o seu manejo” (Horkheimer, 1980, p. 117). Portanto, o que Horkheimer chama de Teoria Tradicional identifica-se com um objetivismo científico, próprio às ciências da natureza, que se pretende imparcial e desvinculado da história.

O modo de ser da Teoria Tradicional, portanto, se dá como leitura sistemática e objetiva dos fenômenos naturais, econômicos e sociais. Essa abordagem se alinha aos avanços técnicos da modernidade, pois ali, na indústria da época burguesa, encontra legitimação e segurança de si (Horkheimer, 1980). Em outras palavras, a abordagem tradicional se alinha aos avanços técnicos na medida em que designa um conhecimento seguro e objetivo, como as descobertas empíricas, que podem ser testadas e examinadas. Nesse contexto, o conhecimento se desloca da esfera da subjetividade para uma dimensão autônoma e independente, transformando-se em uma categoria coisificada e a-histórica.

Em seu texto intitulado *Observações sobre ciência e crise*, Horkheimer (2015) entende que a ciência, na medida em que coopera com o sistema industrial moderno, é também ela um meio de produção, uma força produtiva, e que “a sociedade, na sua forma hodierna, mostra-se incapaz de fazer uso real das forças que se desenvolvem dentro dela” (2015, p. 8). Mesmo com o exacerbado número de bens, matérias-primas, máquinas, força de trabalho adestrada e métodos de produção mais eficazes, não há um retorno significativo em termos de benefícios reais para a humanidade, sendo a racionalidade relegada à sua utilidade no âmbito da vida cotidiana.

Segundo Horkheimer (1980), a abordagem teórica tradicional fundamenta-se no início da modernidade, com Descartes, representada na busca constante pela sistematização e determinação de objetos. Nesse processo, há uma intensa racionalização que leva à matematização da teoria, no sentido de uma pretendida exatidão. A dúvida metódica, de Descartes, demonstra esse primeiro movimento, já abordado anteriormente, em direção a uma verdade objetiva e absoluta. De acordo com Horkheimer, a ideologia em seu sentido rigoroso é a aparência que o idealismo tem manifestado desde Descartes: “o sujeito pensante é o ponto onde coincidem sujeito e objeto, e donde se pudesse extrair por isso um saber absoluto” (Descartes, 2012, p. 132). O pensamento crítico, por sua vez, como veremos mais adiante, manifesta-se na consideração do sujeito como “indivíduo determinado em seus relacionamentos efetivos, com outros indivíduo e grupos, em seu confronto com uma classe determinada, e, por último, mediado por este entrelaçamento, em vinculação com o todo social e com a natureza” (Horkheimer, 1980, p. 132).

Na medida em que esse método objetivo e sistemático é tomado das ciências naturais para ser aplicado às ciências humanas, a mesma firmeza e objetividade utilizada no âmbito do conhecimento científico, estende-se à análise do outro, como se este pudesse ser, assim como os conhecimentos, apreciado em sua natureza e categorizado em função desse diagnóstico. De acordo com Lilia Schwarcz (1993, p. 73), “não são poucas as interpretações de *A origem das*

espécies que desviam do perfil originalmente esboçado por Charles Darwin, utilizando as propostas e conceitos básicos da obra para análise do comportamento das sociedades humanas”, apropriando-se de conceitos da área das ciências naturais, como “seleção do mais forte”, “evolução” e “competição” para aplicá-los a diversas outras áreas, como psicologia, linguística, pedagogia, sociologia e história. Com isso, as implicações da Teoria Tradicional no campo da formação humana podem ser percebidas na tentativa de uma explicação objetiva do ser humano, seja no sentido de uma descrição que se pretende universal, seja no estabelecimento de um percurso fixo para o melhoramento humano, nos termos da evolução.

Na mesma linha de Darwin, “a antiga noção de “perfectibilidade” do século XVIII continua presente no século XIX, mas ganha uma acepção diversa. Nesse caso, implica pensar não em uma qualidade intrínseca ao homem, mas em um atributo próprio das ‘raças civilizadas’ que tendem à civilização” (Schwarcz, 1993, p. 80). Apropriando-se de forma distorcida do termo, teorias raciais passam a designar o bom selvagem de Rousseau, marcado pela inocência e pela bondade inata, como um ser inferior e estático. Isso se relaciona ao fato de que as grandes teorias da modernidade europeia, seja no âmbito do pensamento moral ou formativo, de forma implícita ou explícita, referem-se, em seu núcleo, àqueles que são considerados humanos de referência: os brancos europeus. Com isso, dada a recepção do pensamento de Rousseau, a perfectibilidade passa a ser explicitamente compreendida como possibilidade de alguns grupos, não de todos. Charles Mills (2023), pensando acerca das teorias contratualistas da modernidade, entende que o “estado de natureza” e a transição para o estado social, que indicariam a condição de todos os humanos, demarca, primordialmente, “o estado pré-político permanente, ou melhor ainda, o estado não político (dado que “pré” sugere eventual movimento interno em direção a algo) de homens não brancos” (Mills, 2023, p. 45).

Arthur de Gobineau, em seu texto *Ensaio sobre a Desigualdade das Raças Humanas* (2021) afirmava que a perfectibilidade não era inerente a toda humanidade, mas apenas ao grupo étnico dominante, o restante estaria condenado à eterna condição de selvagens. Assim, entendia que as diversas “raças” humanas estariam em estágios diferentes de desenvolvimento, e que algumas seriam mais evoluídas do que outras. Nesse intercâmbio de ideias, as teorias eugênicas abarcam a noção de perfectibilidade utilizada para pensar o melhoramento humano, sobretudo com relação ao branqueamento da população. Essas teorias demonstram como os conhecimentos de ordem objetiva, sobretudo do âmbito das ciências da natureza, passam a ser incorporados por teorias não objetivamente confirmáveis, mas que, através da manipulação e seleção de dados arbitrários, adotavam um teor universalizante. Em

algumas teorias, juízos emitidos a partir de características fenotípicas poderiam servir de base empírica, tal como o fez criminologista Cesare Lombroso (2007) em sua teoria do criminoso nato, ao afirmar que os criminosos possuíam determinadas características físicas que se vinculam à criminalidade, como a estrutura óssea da cabeça e tatuagens corporais.

O movimento de crítica à Teoria Tradicional, não se esgota em si mesmo, levando à superação dessa abordagem a partir de um novo método científico que se volta às ciências humanas. Nesse empreendimento de deslocamento, pode-se pensar Marx como um ponto de inflexão, o que significa lê-lo como um dos filósofos que abriu caminho para os novos ares da Teoria Crítica, em despedida à modernidade e seus ideais de humanidade e progresso. A partir dele, há uma virada no modo de pensar a formação humana, que passa a ser compreendida no contexto das condições materiais e econômicas da sociedade.

O seu pensamento, fundamentado na realidade material, vem a alterar radicalmente o rumo das reflexões que se desenvolviam até o momento, inserindo uma perspectiva materialista e crítica acerca da realidade social. Diante da supervalorização da razão e dos ideais humanistas que colocam o humano em perspectiva de pleno progresso e desenvolvimento racional, Marx desafiou o idealismo de sua época ao fundar o materialismo histórico-dialético: um método de análise da sociedade que contrapõe-se ao materialismo mecanicista, fundamentado na contradição das condições materiais e compreendendo a realidade como historicamente situada.

A concepção de ideologia de Marx e Engels, nesse sentido, pode ser entendida como o conjunto de “ideias falsas” sobre os seres humanos, que se baseiam em concepções idealistas e distantes da realidade social, bem como as concepções ilusórias destinadas a ocultar a realidade dos agentes sociais, as condições de suas existências e a contradições da sociedade em que estão inseridos, gerando uma “falsa consciência” (Codato, 2016). Diante dessa perspectiva, Horkheimer passa a pensar a forma da Teoria Tradicional como uma categoria ideológica, inseparável dos progressos técnicos da idade burguesa, em que o saber é enformado a partir do manejo dos mecanismos sociais. Assim, Horkheimer entende que “o cientista e sua ciência estão atrelados ao aparelho social, suas realizações constituem um momento da autopreservação e da reprodução contínua do existente, independente daquilo que imaginam a respeito disso” (1980, p. 122-123).

Na medida em que a aplicação da teoria integra um processo social real, a aplicação do conhecimento aos fatos não fundamenta-se exclusivamente em procedimentos lógicos e metodológicos, pois vincula-se à materialidade e aos processos sociais. Com isso, a Teoria Crítica assume como princípios “a *crítica imanente* como método de análise, a *orientação*

para a emancipação enquanto horizonte normativo da crítica, e o *comportamento crítico* em relação ao conhecimento produzido no interior da sociedade capitalista, sob determinadas condições estruturais” (Bueno, 2022, p. 3).

Quando observamos a noção de formação na modernidade europeia, há, assim como na Teoria Tradicional, uma pretensão de objetividade, essencial à universalização. As noções de racionalidade e progresso aparecem no discurso filosófico da modernidade sob a aparência da neutralidade, embora os processos de construção de conhecimento e de narrativas se dêem no conflituoso tecido social, historicamente constituído.

Os homens não são apenas um resultado da história em sua indumentária e apresentação, em sua figura e seu modo de sentir, mas também a maneira como vêem e ouvem é inseparável do processo de vida social tal como este se desenvolveu através dos séculos. Os fatos que os sentidos nos fornecem são pré-formados de modo duplo: pelo caráter histórico do objeto percebido e pelo caráter histórico do órgão perceptivo (Horkheimer, 1980, p. 125)

Assim, um sentido universal não é algo que possui valor em si mesmo, mas uma perspectiva atribuída a partir de determinado lugar social, cultural e geográfico e, portanto, não neutro.

Quando Horkheimer afirma que “a totalidade do mundo, tal como existe para o membro da sociedade burguesa e tal como é interpretado em sua reciprocidade com ela, dentro da concepção tradicional do mundo, é para o seu sujeito uma sinopse de facticidade” (Horkheimer, 1980, p. 125), está denunciando uma passividade diante da realidade dada, por parte da sociedade burguesa, na justa medida em que essa realidade beneficia o grupo dominante que a aceita como forma de reforço dos próprios interesses, no sentido de que “esse mundo existe e deve ser aceito” (Horkheimer, 1980, p. 125).

Nesse contexto de crítica, cabe perguntar: “quem pode falar em nome do universal? De que se trata esse universalismo? E por que alguns discursos valem como universais, enquanto outros, apenas como particulares?” (Campello, 2022, p. 79). Nesse mesmo sentido, Grada Kilomba (2021, p. 50) coloca questões importantes: “qual conhecimento está sendo reconhecido como tal? [...] quem está no centro? E quem permanece fora, nas margens?”.

Com relação aos acontecimentos históricos, a perspectiva tradicional, compreende-os a partir de um arcabouço lógico, considerando possível a explicação histórica nos termos de proposições condicionais, em que “pressupondo-se as circunstâncias a, b, c, d, deve se esperar a ocorrência q; desaparecendo p, espera-se a ocorrência r, advindo g, então espera-se a ocorrências e assim por diante” (Horkheimer, 1980, p. 121).

2.3 Entre civilização e barbárie

A conotação inicial atribuída pelos gregos às noções de civilização e barbárie não chegou a carregar um sentido de inferioridade étnica. Essas noções iniciam propriamente como uma questão de linguagem. Os bárbaros, aqui, são os “barbarófonos”, aqueles que expressam-se com dificuldade, de forma confusa, quase como que rosnando e num tom áspero. Porém, não há aqui uma contraposição à suavidade da língua grega. Para os gregos, “a “barbárie” da língua não provém de sua inferioridade em relação à língua dos gregos, e portanto a sua alteridade étnica, e sim à dificuldade de articulação dos cários, homens rudes e grosseiros, que pronunciam mal sua própria língua” (Mattéi, 2002, p. 77). Nesse sentido, o termo bárbaro carrega uma designação pejorativa, mas ainda não designa uma perspectiva helenocêntrica, voltando-se mais à dicotomia entre uma linguagem clara e uma linguagem confusa, que se assemelhava a um balbuciar.

Pouco a pouco, a percepção sobre a rudeza da língua se estende a uma interpretação da rudeza cultural, elegendo a civilização grega como parâmetro de civilidade. Com isso, tem-se que “aquele que domina a palavra e as forças caóticas que se agitam sob a linguagem dos homens é civilizado, tanto na guerra quanto na paz; aquele que fala de modo confuso e desarticulado, deixando transbordar sua violência interior, é bárbaro, tanto na paz quanto na guerra” (Mattéi, 2002, p. 80), trazendo um entendimento de que a rudeza da língua se estende à rudeza da cultura.

Heródoto, considerado o pai da história, entende que a Grécia se desenvolve em constante relação com os bárbaros, a exemplo do Egito. “Os nomes dos deuses, as festas religiosas, os sacrifícios, adivinhação, os costumes, e até mesmo essa urbanidade que leva os jovens a se retraírem perante os mais velhos e a se levantarem à entrada deles, vêm do egito, o país do mundo que mais maravilhas possui” (Mattéi, 2002, p. 87). Porém, considera que todas essas contribuições se tornarão mais distintas na cultura grega que, fazendo uso do lógos, torna-se capaz de elevar à universalidade aquilo que era somente particular. Há aqui, portanto, uma perspectiva de evolução, não de oposição, pois sem colocar os bárbaros e os gregos em polos opostos, a hipótese que assumiram era a do atraso histórico das civilizações consideradas bárbaras. Assim, pensava-se a civilidade mais como um movimento de saída da barbárie de outrora, no sentido de uma evolução rumo a uma civilização mais refinada, do que a afirmação via negação do outro.

Nesse sentido, a clássica dicotomia entre civilização e barbárie que permeia os discursos da modernidade e perpassa a história europeia, tem sua matriz nos romanos. De acordo com

Mattéi (2002), é com os romanos que pela primeira vez a utilização do termo “bárbaro”, tal como tomam dos gregos, foi utilizada para o estabelecimento de uma barreira entre dois mundos, de contraste entre civilizações. “É portanto a Roma, e não à Grécia, que devemos o endurecimento da clivagem entre civilização e barbárie, que se tornará um estereótipo antropológico importante na história da Europa” (Mattéi, 2002, p. 111).

O movimento que se dá na civilização romana é o da autorreflexão sobre si e sua humanidade, a partir das pressões e ameaças exteriores. De um lado, os romanos operaram caracterizando a barbárie dos germanos sob a perspectiva da crueldade e da violência, englobando “toda uma constelação semântica de termos ligados à brutalidade sem medida: crudelis, saevus, inhumanus immanis, que poderiam ser traduzidos pela idéia de crueldade desumana ou raiva insensata” (Mattéi, 2002, p. 113). Por outro lado, a noção de barbárie também designou uma vaidade que seria própria ao pólo asiático, relativa à sensualidade, fraqueza e corrupção, numa dinâmica em que “a barbárie nórdica, masculina, é marcada pelos violentos instintos de destruição, a barbárie oriental, feminina, é reconhecida pela moleza e pela esterilidade de seus costumes” (Mattéi, 2002, p. 113). Nesse contexto, Roma se colocava como a medida entre estes extremos, a meio caminho entre a barbárie da violência e da fraqueza, opondo-se a ambas.

Com o renascimento, já na modernidade, há um resgate da cultura clássica, da Grécia e de Roma. Primeiro, com o humanismo, depois, nos séculos XVIII e XIX, com a ascensão do iluminismo, a noção de civilização e barbárie passa a ter como parâmetro de distinção a cultura e a racionalidade. Nesse contexto, os empreendimentos coloniais estão a pleno vapor, com isso, a barbárie assume a conotação de atraso intelectual e cultural, sobretudo para firmar uma ideia de colonização como salvação e justificação para exploração.

Aqui podemos pensar nos processos etnocêntricos e violentos de assimilação cultural. O padre Antônio Vieira atribuía “o comércio de escravos a um grande milagre de Nossa Senhora do Rosário porque, segundo ele, tirados da barbárie e do paganismo na África, os cativos teriam a graça de serem salvos pelo catolicismo no Brasil” (Gomes, 2019, p. 337). Hegel, ao falar sobre os africanos, demonstra a divisão mencionada acima entre civilização e a barbárie, afirmando uma perspectiva etnocêntrica. Na passagem abaixo, evidencia-se o caráter que as noções de civilização e barbárie assumem na modernidade, demonstrando essa perspectiva dicotômica entre os civilizados, de um lado, e os selvagens, de outro:

O caráter tipicamente africano é, por isso de difícil compreensão, pois para apreendê-lo temos que renunciar ao princípio que acompanha todas as nossas ideias, ou seja, a categoria da universalidade. A principal característica dos negros é a que a sua

consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com a própria vontade e onde ele teria uma ideia geral de sua essência. Em sua unidade indiscriminada e compacta, o africano ainda não chegou a essa distinção de si como indivíduo e de sua generalidade essencial. Por isso, carece também do conhecimento de uma essência absoluta, que seria um outro, superior a ele mesmo. O negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem e indomável. (Hegel, 1999, p. 83-84).

Aqui, nessa citação, a perspectiva etnocêntrica acerca do valor de sua própria cultura o autoriza, em tom de neutralidade, a sinalizar a inferioridade de quem não participa desse contexto. E Hegel não é uma exceção: David Hume, outro grande filósofo do século XVIII, chegou a escrever que, em função de nunca ter havido uma nação tão civilizada entre os negros como houve entre os brancos, ele suspeitava que estes seriam inferiores, e não somente eles como todas as outras espécies de seres humanos. E elenca: “nenhum grande inventor entre eles, nenhuma Arte, nenhuma ciência [...]. Uma diferença tão constante e uniforme não poderia se repetir em tantos lugares e em épocas tão distintas se a natureza não tivesse também uma distinção original entre essas espécies de seres humanos” (Hume apud Gomes, 2019, p. 75).

Num entendimento crítico sobre a concepção de esclarecimento, Adorno e Horkheimer, na obra *Dialética do Esclarecimento*, analisam as promessas da modernidade sob a ótica do fracasso de seus ideais. A abstração é o objeto do esclarecimento que leva à universalidade dos pensamentos e a dominação na esfera dos conceitos, que vem a fundamentar a dominação na esfera do real, seja sobre a natureza, seja sobre outros seres humanos. Se historicamente os conceitos de civilização e barbárie são tratados como antagônicos, com Adorno e Horkheimer (1985) se tornarão indissociáveis: o mesmo esclarecimento que leva ao progresso, leva também à barbárie. Em outras palavras, para Adorno e Horkheimer, a barbárie encontra-se no próprio princípio civilizatório.

Aquele “saber é poder”, que proclamava Bacon, era justamente a essência dessa dialética. Um saber-poder que se reflete na técnica e na utilidade, estabelecendo a relação de dominação entre um sujeito que concede significado a um objeto sem sentido. Assim, a dominação da natureza é apoiada por meio desse poder que é o saber, no sentido de que esse saber se converte em resultado, via dominação. Com a facilitação da vida humana por meio da instrumentalização das ideias, tem-se a naturalização da dominação porque dela brotam avanços em termos científicos. O ser humano se sente acima do mundo natural, pois “o sistema visado pelo esclarecimento é a forma de conhecimento que lida melhor com os fatos e mais eficazmente apoia o sujeito na dominação da natureza” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 72).

A partir da perspectiva moderna, a mencionada dominação da natureza pode ser lida de duas formas: primeiro, no sentido do progresso civilizatório, com relação ao domínio da técnica e o progresso da ciência. E também com relação ao domínio dos próprios instintos, no sentido da educabilidade humana. Nesse ponto, a dominação da natureza se reflete no autodomínio individual e no domínio externo coletivo. Assim, o projeto moderno pautado no esclarecimento contempla tanto o sujeito que deve dominar os seus próprios instintos, com vistas à autonomia e ao uso da razão, quanto a civilização, que deve dominar a natureza, instrumentalizá-la e, a partir disso, fazer progressos. Isso nos leva a observar a noção de sociedade civilizada, sempre colocada em perspectiva a partir da comparação com sociedades tidas como bárbaras, selvagens, atrasadas. Civilização, aqui, é sinônimo de progresso, o qual, por sua vez, é sinônimo de dominação.

Nessa linha, a noção de racionalidade instrumental é central à crítica das promessas modernas, demonstrando que a razão, elevada ao patamar de responsável pelo progresso e desenvolvimento científico, como aquilo que distingue os seres humanos dos demais animais e o possibilita avançar para além dos instintos, desdobra-se em um excesso de racionalidade que opera de modo instrumental. Falar de racionalidade instrumental, portanto, é falar de uma razão que age como instrumento, que é empregada teleologicamente, com vistas a determinados fins. O núcleo da crítica está na ambiguidade dessa forma de racionalidade: o excesso de razão que permite o progresso, tem como inevitável a barbárie que dele deriva. Da razão universal moderna há o desdobramento da razão enquanto instrumento, que opera retificando o mundo e o outro.

Em uma abordagem diferente da de Adorno e Horkheimer, Aimé Césaire, em sua obra *Discurso sobre o colonialismo* (2020), trata, assim como Adorno e Horkheimer, das noções de civilização e barbárie como interligadas, mas sob a ótica dos empreendimentos coloniais. Assim, Césaire demonstra como o colonialismo, em sua pretensão civilizatória, descamba em barbárie, apresentando uma narrativa de progresso que busca justificar a violência de suas práticas.

Tanto em Adorno e Horkheimer, quanto em Césaire, a noção de civilidade está intrinsecamente ligada à violência e dominação. Com base nesses autores, este trabalho assume a posição de que o conceito de civilidade é dotado de violência, tanto no âmbito material, quanto ideológico, posto que a noção de civilidade só se dá em perspectiva, se julgando sempre mais elevada a partir de um ponto de vista etnocêntrico. Assim, a análise crítica e decolonial da dinâmica entre civilização e barbárie pode integrar um movimento de reflexão sobre as práticas de discriminação e dominação na sociedade brasileira

contemporânea, fundamentando uma possível interpretação sobre o racismo brasileiro, que pode manifestar-se civilizadamente.

2.4 Revisão do conceito de formação

No contexto de uma análise crítica sobre as ideias de civilização e barbárie, o conceito de formação carece também de uma revisão. Cabe aqui uma rápida retomada da concepção a ser superada. Com vistas à tradição filosófica ocidental, a noção de formação surge em sentido amplo, a partir da *Paidéia*, o projeto formativo da Grécia Antiga e que, posteriormente, recepcionado pela tradição latina e pela tradição moderna alemã, assume as terminologias *Humanitas* e *Bildung*, respectivamente. Assim, o conceito de formação, tal como o vemos na modernidade, é fruto de um edifício apolíneo⁵ que se fortalece com a renascença e que tem por base os ideais e valores da antiguidade, centrando-se agora na razão e no progresso. É comum a esses três projetos, *Paidéia*, *Humanitas* e *Bildung*, como vimos anteriormente, uma orientação teleológica, um horizonte de sentido a partir de um ideal preestabelecido.

A concepção de *Bildung*, tendo sua matriz no humanismo moderno, é marcada fortemente pela valorização da racionalidade humana, em função da elevação que possibilita. Trata-se de uma perspectiva que contempla o desenvolvimento humano no sentido de uma ascensão constante, de uma minoridade a uma maioria, de um estado de natureza a um estado civil, da saída das trevas em direção à luz. Em diálogo com os limites da modernidade, essa orientação teleológica, pauta-se em uma representação do humano que se pretende universal. O que caracteriza essa humanidade ideal é, sobretudo, as luzes da razão que fundamentam o ser e o agir.

Como vimos anteriormente, a discussão sobre civilização e barbárie na modernidade carrega uma perspectiva dicotômica, de um lado há os civilizados, de outro, os bárbaros. Com a interpretação decolonial, de Césaire (2020), percebemos o potencial desses discursos na amenização de atrocidades que se justificam por uma suposta superioridade cultural e ontológica. No âmbito da formação humana, essas questões são de grande relevância, pois o estabelecimento de um modelo de referência no âmbito educacional formaliza e justifica esse senso de superioridade. Se há um ideal preestabelecido a ser alcançado através da educação, aquele que se adequa ao modelo de referência, é objetivamente considerado civilizado e,

⁵ O termo “edifício apolíneo” remete a uma abordagem nietzscheana, referindo, no contexto desta pesquisa, uma sociedade que, desde os primórdios, como um edifício, se estrutura e se desenvolve sobre a racionalidade, alcançando seu ápice nos projetos iluministas da modernidade.

portanto, ontologicamente superior. Enquanto o civilizado é aquele já desenvolvido, que passou pelo processo formativo que o adequou à civilização e segue aprimorando-se através da sua capacidade de aperfeiçoar-se, aclarado pelas luzes da razão, o bárbaro é aquele que não saiu dos instintos, que permanece em seu estado de natureza, que não teve a capacidade de dar um salto para fora de sua animalidade.

Em um movimento de afastamento dessas perspectivas, apoiada na interpretação crítica e decolonial, proponho uma desconstrução da concepção de formação arraigada a um projeto civilizatório, determinada por ideais e por competências e habilidades a serem desenvolvidas. Nesse sentido, o que chamo de revisão do conceito de formação é o movimento ampliação acerca da compreensão sobre a formação humana, extrapolando o horizonte normativo e institucional para considerar a dimensão formativa da mundanidade. Para além dos muros das instituições de ensino, quero evidenciar que o contexto é também formativo. O que proponho é observar a formação de um ponto de vista que contemple o impacto do contexto e das estruturas sociais na constituição dos sujeitos, rechaçando o idealismo que vincula à formação humana uma constante evolução. Assim, essa reformulação nos afasta da teleologia, da ideia de ascensão e desenvolvimento em direção a um objetivo maior, pois nos coloca diante da possibilidade destrutiva da formação.

Ao ministrar sua palestra *Educação após Auschwitz*, Adorno chama a atenção para essa possibilidade destrutiva da formação. Ao falar sobre os pressupostos sociais e políticos que possibilitam uma estrutura social impelida à barbárie, ele está também falando de uma estrutura social que é formativa, e que “impele as pessoas ao que é indescritível” (Adorno, 2023, p. 129) em termos de atrocidade. Com relação à Auschwitz, ele diz que “o simples fato de ter ocorrido já constitui por si só expressão de uma tendência social imperativa” (Adorno, 2023, p. 130), uma tendência social vinculada à frieza e à reprodução da ideologia dominante. Com isso, questionar as estruturas e a forma com que interferem nas subjetividades, desvelando essa possibilidade de uma formação que em lugar de elevar o sujeito, o declina, significa questionar também os mecanismos de favorecimento da opressão e da injustiça.

Assim, entende-se que a formação humana não deriva somente de atos intencionais, como um planejamento disciplinar, com habilidades e competências, elencadas para serem desenvolvidas em direção a um objetivo maior. Ainda que seja possível dizer, nesse contexto, que mesmo os atos intencionais podem servir à exclusão de pessoas. Assim, falar em formação implica, portanto, em observar um campo de forças que se estabelece no próprio desenrolar da vida, que é “formado por forças diversas que apontam para diferentes direções, algumas construtivas e outras destrutivas” (Dalbosco, 2019, p. 39). Trata-se de observar a

formação humana com as instituições e para além delas, pois os objetivos elencados pela educação formal conflitam com o contexto em que o sujeito se desenvolve. Segundo Adorno (2010), importa perceber a força que advém da realidade extrapedagógica, já que a formação também se dá pelo simples ser-no-mundo. Portanto, não cabe restringir o processo formativo a um sentido meramente construtivo:

Há, desse modo, uma conjugação de fatores e de forças que impulsiona o ser humano para frente, que o engrandece, permitindo-lhe o amplo desenvolvimento de suas capacidades, nas mais diferentes direções. Mas, também, há os que as retêm, impedindo-as de se desenvolverem e até mesmo aniquilando-as. Nesse contexto, denomino de construtivo o primeiro sentido de formação, sobretudo porque oferece as condições necessárias para o desenvolvimento das capacidades humanas. Denomino, ao contrário, o segundo sentido destrutivo porque deforma ou aniquila as capacidades humanas. (Dalbosco, 2019, p. 38-39)

Essa reformulação desloca a noção de formação da sua clássica concepção, a de evolução do sujeito em direção a sua verdadeira humanidade. De acordo com Fanon (2023, p. 167), “existe uma constelação de dados, uma série de proposições que, lentamente, insidiosamente [...] penetram um indivíduo - constituindo a visão do mundo da coletividade a que ele pertence”. Nesse sentido, formar-se vai além de frequentar uma escola ou de buscar a educação como forma de aperfeiçoamento, formar-se significa também ter a sua subjetividade moldada a partir do contexto social em que se está inserido. Nesse sentido, faz-se fundamental observar a estrutura social, compreender a forma como se solidifica uma estrutura objetiva que interfere na formação do sujeito, impelindo-o a fortalecer a estrutura, sob a égide da ideologia.

Em seu texto *Teoria da semiformação*, Adorno anuncia uma crise da formação cultural, que não deve ser vista como mero objeto da pedagogia, pois entende que são insuficientes as reformas pedagógicas em função do poder exercido pela realidade extrapedagógica sobre o movimento constante e complexo de constituição humana, que não é alcançado pelas teleologias educacionais, pelos ideais formativos que restam soterrados pela força do mundo da vida. Segundo Adorno, seria fundamental compreender como se solidifica uma espécie de espírito objetivo negativo, que faz com que a formação cultural verta-se em semiformação socializada. Num distanciamento das perspectivas modernas, a ideia de semiformação socializada indica que o sujeito não é apartado da realidade em que está inserido e, portanto, a clássica dicotomia indivíduo e sociedade dá lugar a uma perspectiva dialética em que indivíduo e sociedade implicam-se mutuamente.

A tensão entre a realidade pedagógica e a realidade extra pedagógica levam Adorno (2010) a pensar a formação como um campo de forças que incide sobre o sujeito. O indivíduo

formado no âmbito da tessitura social, portanto, será permeado por diversas circunstâncias, formando-se em constante conflito. Conflito esse que se expressa na própria condição humana, que é plural e não harmônica, mas também nas teleologias fixas que permanecem ainda na contemporaneidade: o ser humano que se objetiva alcançar por meio dos processos de ensino-aprendizagem formais, conflita com a realidade que está posta e que produz subjetividade.

Nesse contexto, compreende-se a noção de formação como sendo a cultura do ponto de vista da sua apropriação subjetiva, assim, a cultura refere-se ao âmbito social e serve de intermediária entre a sociedade e aquilo que Adorno chama de semiformação, uma formação “que descansa em si mesma e se absolutiza” (Adorno, 2010, p. 10). Essa formação regressiva é entendida sob a ótica de uma dominação progressiva, que se dá sobre a adaptação, sobre o processo de acomodação no interior de uma sociedade administrada.

Os dominantes monopolizam a formação cultural numa sociedade formalmente vazia. A desumanização implantada pelo processo capitalista de produção negou aos trabalhadores todos os pressupostos para a formação e, acima de tudo, o ócio. As tentativas pedagógicas de remediar a situação transformaram-se em caricaturas. Toda a chamada *educação popular* - a escolha dessa expressão demandou muito cuidado - nutriu-se da ilusão de que a formação, por si mesma e isolada, poderia revogar a exclusão do proletariado, que sabemos ser uma realidade socialmente constituída. (Adorno, 2010, p. 14)

Adorno denuncia a dissociação da cultura com relação à materialidade da vida, mostrando que a cultura, nas sociedades capitalistas, se destaca da vida social na medida em que é esvaziada de sentido e voltada à distração da população. Ele demonstra que a formação cultural tem como característica a separação entre o trabalho do corpo e o trabalho do espírito, remetendo o ócio à liberdade e a um não pensar, enquanto o trabalho físico é relegado à categoria da necessidade. De acordo com Christian Mwewa, Alex Sander da Silva e Juliana Rando (2022), a busca pelo esquecimento do trabalho através da diversão leva à reabilitação para esse mesmo trabalho. Nesse sentido, Adorno observa essas questões com vistas à dinâmica do capitalismo e da negação da possibilidade da formação ao proletariado, na qual os bens culturais são adaptados ao consumo e satisfação imediata, fazendo girar uma roda de busca constante pela integração social.

Tal como a estrutura racista da sociedade brasileira, esse processo descrito por Adorno não é evidente. O que nos interessa, em especial, na teoria da semiformação, é a sua possibilidade de reflexão sobre uma formação pelo contexto e pela cultura. Trata-se de uma ressignificação do conceito de formação observando, assim como Adorno, o poder que a

estrutura objetiva exerce, não mais com relação a tentativa de produzir o senso de pertencimento no proletariado, mas uma formação que é marcada, sobretudo, pela influência de uma estrutura racista sobre os sujeitos, formando-os como reprodutores do meio, que tal como a questão da semicultura, não se resolve com a pedagogia.

A clássica dicotomia entre civilização e barbárie que veio se estendendo ao longo da história e que, a partir de uma interpretação crítica, deixa de ser dicotômica e passa a integrar uma contradição inerente a um mesmo elemento, possibilita uma compreensão mais ampla de que é do interior da própria civilização que brota a barbárie, que esta se encontra no princípio civilizatório. O Brasil que possibilitou a escravização de pessoas por mais de trezentos e cinquenta anos, supostamente, era um Brasil inclinado ao desenvolvimento, ao progresso, afastando-se daquela dita condição de selvageria em que se encontrava até a chegada dos colonizadores. O mesmo com a Alemanha nazista, em que o triunfo da razão culminou em inúmeras mortes, sem a necessidade de que o sangue viesse a sujar as ruas. Em ambos os casos, há algo em comum: uma “ordem social que produz e reproduz frieza” (Adorno, 2023, p. 146). Esta ordem, por sua vez, é formativa.

Pensar a dimensão formativa do racismo brasileiro contemporâneo, portanto, significa uma ruptura com a ideia de que formação é sinônimo de aperfeiçoamento, bem como com a ideia de que o racismo só se apresenta violentamente explícito. É fundamental ao racismo, se este se quer permanente no seio social, que se manifeste também de forma civilizada, jogando para debaixo do tapete toda sua barbárie. É dessa artimanha também que advém sua dimensão formativa, pois permeia os sujeitos de forma despercebida. Admitindo, com Adorno, que “a civilização [...] origina e fortalece progressivamente o que é anticivilizatório” (2023, p. 130), e que a formação, portanto, pode produzir subjetividade de acordo com o contexto em que se está inserido, tem-se que:

O mero questionamento de como se ficou assim já encerraria um potencial esclarecedor. Pois um dos momentos do estado de consciência e de inconsciente daninhos está em que seu ser-assim - que se é de um determinado modo e não de outro - é apreendido equivocadamente como natureza, como um dado imutável e não como resultado de uma formação (Adorno, 2023, p. 143).

Olhando para o Brasil, importa tratar o racismo como resultado de uma formação, não como desvio de caráter ou atitude meramente criminosa de alguns que não representam o todo. Sendo o Brasil um país estruturalmente racista, fundado na escravidão, o racismo não deve ser visto como patológico, como conduta desviante. Não se trata também de uma categoria ontológica, pois o racismo deve ser entendido como construção social. O racista não nasce racista, ele se torna.

3. A dimensão formativa do racismo brasileiro contemporâneo

“Os poderosos continuam prometendo liberdade, mas como eles poderiam dar aos subordinados algo que eles mesmos não conhecem? Paradoxo: aquele que amarra é tão preso quanto aquele cujos movimentos são dificultados pelas cordas atadas”

Paul Preciado

Em diálogo com a revisão do conceito de formação apresentada no capítulo anterior, este capítulo busca explorar a constituição do sujeito racista na sociedade brasileira contemporânea, a partir da Teoria Crítica. O foco desta abordagem, portanto, é a formação da subjetividade do opressor a partir de uma estrutura social racista, entendendo que o racismo também resulta de um processo formativo, perpetuando-se como um modo de formação pelo contexto. Para tanto, duas obras brasileiras são de grande importância: *Pacto da Branquitude*, da psicóloga Cida Bento e *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*, de Lia Vainer Schucman. Essas obras fundamentam o deslocamento operado nesta pesquisa, que busca observar a formação pelo racismo. Nesse sentido, os estudos críticos sobre branquitude fornecem reflexões importantes para uma leitura do racismo brasileiro enquanto fenômeno formativo.

Buscar compreender uma determinada estrutura de sociedade marcada pelo racismo e que, a partir dele, produz subjetividade, passa pelo estudo acerca “da permanência de ideias e práticas de discriminação de base racial num contexto em que as condições históricas que constituíram seu *locus* de legitimação foram superadas e o próprio status dos sujeitos a que elas eram endereçadas foi modificado” (Carneiro, 2023, p. 15). Assim, a presente pesquisa é impulsionado por uma grande inquietação: o fato de que mesmo após a abolição, com a modificação do status do escravizado, a discriminação de caráter racial permanece, se expressando de forma variada. Diante dessa contradição marcante, importa observar alguns movimentos jurídicos afirmativos, muito importantes, mas que não foram suficientes para a erradicação do racismo.

Desde a emenda constitucional de 1926 à Constituição de 1891, o Brasil tem afirmado a igualdade formal. Assim, o dispositivo que declara sermos todos iguais perante a lei já está presente na legislação brasileira há muito tempo. Observando os movimentos a partir da Constituição Federal de 1988, há uma maior intensidade na busca pela erradicação das desigualdades sociais e regionais, refletida na ênfase sobre os direitos humanos e no repúdio ao racismo. Seguindo essa linha, em 2001, o Brasil participa da III Conferência Mundial contra o Racismo (Conferência de Durban), assumindo um plano de ação de repúdio à discriminação racial. Deste encontro, decorreram alguns compromissos assumidos pelo Brasil, como a promoção da igualdade e o reconhecimento da diversidade étnica e cultural em nosso país. Dois anos depois, em 2003, é sancionada a lei 10.639, que vem a alterar a Lei de Diretrizes e Bases da Educação, determinando a obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileira nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares. Já em 2012, o STF posiciona-se sobre a constitucionalidade das ações afirmativas e seu papel fundamental na desconstrução de hierarquias.

No entanto, apesar dessas medidas e políticas públicas, o Brasil segue sendo um país racista. Essa permanência do racismo, diante das inclinações jurídicas afirmativas, já demonstra que não se trata de um fenômeno simples, pois para além de uma questão legal, diz respeito à ordem econômica, às complexidades culturais e à rede material de privilégios étnicos que decorrem de uma sociedade estruturalmente racista. Assim como na seletividade penal, em que “a seleção não só opera sobre os criminalizados, mas também sobre os vitimizados” (Zaffaroni; Batista, 2019, p. 44), o racismo não só opera sobre os não brancos, mas também impacta na identidade racial branca, pois na medida em que alguns grupos são prejudicados, os que dele não participam são automaticamente privilegiados.

Assim, para delinear o modo de operar do racismo nos sujeitos hoje, é imprescindível compreender a organização social brasileira a partir de suas bases, e as metamorfoses que dela decorrem. A partir dessa compreensão, começaremos por analisar a noção de raça na modernidade articulada, num movimento de releitura, com o conceito de razão instrumental. Diferentemente da abordagem de Adorno e Horkheimer, a instrumentalização da razão será compreendida no contexto de suas implicações ao Brasil dos séculos XIX e XX, para depois avançarmos ao debate da construção do lugar social do negro brasileiro e à questão dos estereótipos que seguem permeando o imaginário social e produzindo subjetividades.

3.1 Raça e esclarecimento: um desabrochar da razão instrumental

A concepção do conceito de razão instrumental encontra-se na obra *Dialética do Esclarecimento* (1985), de Adorno e Horkheimer. Esse conceito é amplamente discutido na obra, e embora não apresente uma definição fechada, é delineado a partir da crítica ao projeto moderno do esclarecimento. Assim, a noção de uma racionalidade instrumental reflete-se na análise de uma sociedade que, pela fé na razão, transforma a racionalidade humana em instrumento de dominação. A razão, que emerge na modernidade como ferramenta de emancipação e possibilidade de educabilidade, nas sociedades contemporâneas assume a forma da eficiência e da maximização de resultados. Nesse contexto, o conceito compreende que o pensamento reifica a si próprio quando é instrumentalizado. Ainda na modernidade, a racionalidade orientada por teleologias fixas já pressupõe essa instrumentalização, em que a lógica formal, derivada do procedimento matemático, se estende à organização do conhecimento em outras áreas, para além das ciências exatas. A matematização do pensamento, assim, expressa essa instrumentalização da razão, que faz do pensamento uma coisa e o reduz a um formalismo lógico.

Dessa forma, entendem os autores que o projeto moderno de esclarecimento, em lugar de promover um sentido emancipatório para a condição humana, se prendeu às amarras da matematização do mundo. Nas análises de Adorno e Horkheimer (1985), o uso teleológico e objetivo da razão no âmbito das ciências modernas levam-na a ser empregada num sentido de dominação, puramente instrumental, sobre a natureza e sobre outros seres humanos, relegando ao esquecimento a clássica exigência de se pensar o próprio pensamento. A instrumentalização implica no esquecimento da reflexão do pensamento sobre si mesmo, na medida em que fomenta o desvio da razão crítica e implica uma priorização da “maquinaria da dominação”, a serviço dos grupos dominantes. Para Adorno e Horkheimer (1985), o conceito expressa-se em sua forma extrema no caso do Holocausto, com o genocídio em massa possibilitado pela aplicação técnica da racionalidade, pois a idealização e materialização dos campos de concentração e das câmaras de gás foram produtos diretos de uma racionalidade técnica que prezou pela eficiência, em detrimento da crítica.

Essa contextualização inicial e que retoma algumas explicações feitas no capítulo anterior, auxilia a perceber que o núcleo do conceito de razão instrumental reside na submissão da razão aos critérios da utilidade e da calculabilidade, que desloca-se de uma mera abstração em direção à vida prática, à organização econômica e social, atravessando a relação dos indivíduos com os outros e consigo mesmo. Dado o conceito em sua concepção original, passo agora a analisar a instrumentalização da razão com vistas à construção das hierarquias raciais na sociedade brasileira, pois assim como a instrumentalização da razão possibilitou o

genocídio na Alemanha nazista, a mesma lógica de eficiência e dominação encontrou expressão no contexto colonial brasileiro, em que as hierarquias raciais e a exploração econômica foram justificadas sob o manto do progresso.

Observando a dinâmica entre raça e esclarecimento na modernidade, temos já nesse contexto um desabrochar da razão instrumental, com a licença de uma releitura. A noção de raça, tal como compreendemos hoje, deve ser entendida contextualmente, enquanto fruto de uma racionalidade específica, que tem como nascedouro o quadro colonial moderno. De acordo com Lilia Schwarcz (2019), as sociedades elaboram seus marcadores de diferença e os transforma em estereótipos inferiorizantes, produzindo variadas formas de violência e discriminação. No Brasil, o termo raça começa a ser utilizado no período colonial, sobretudo a partir do século XVIII, pela necessidade de categorização dos seres humanos em termos de hierarquia.

No século XVIII, a figura de marquês de Pombal é muito importante, pois a sua atuação reflete o modo de operar da racionalidade instrumental, estando na gênese do fortalecimento dessas hierarquias. Quando Pombal decide estender os tentáculos do esclarecimento ao Brasil, trata-se de um projeto civilizatório voltado aos interesses da Coroa Portuguesa. Pombal, que era ministro do reino de Portugal, era também um pensador iluminista português. A perspectiva iluminista sobre a educação, como vimos no capítulo anterior, tinha como horizonte de sentido a emancipação e adotava como pressuposto a educabilidade humana, ou seja, a capacidade de aprimoramento e desenvolvimento que os seres humanos possuem em função da sua racionalidade. O movimento iluminista, sendo crítico do absolutismo e de modelos de sociedade considerados arcaicos, enxergava no esclarecimento do sujeito a possibilidade do progresso de toda uma nação, um esclarecimento que ultrapassa as barreiras da individualidade em direção a um esclarecimento generalizado. No caso de Pombal, tratava-se de colocar as colônias a serviço da Coroa Real de Portugal, modernizando a administração pública e maximizando seus lucros. De acordo com Carlota Boto (2010, p. 296), “a coesão do Brasil significava naquele momento a força de Portugal”.

Há aí um distanciamento do iluminismo francês revolucionário. Com Pombal, temos um projeto educacional que, inspirado em princípios iluministas, volta-se aos interesses da Coroa e molda a relação entre o Brasil e Portugal, fazendo com que a colônia se torne instrumento para o desenvolvimento do império, pois “é preciso compreender que Iluminismo não houve um só: foram vários. Há o Iluminismo da racionalidade e do progresso; mas há aquele que acentua a decadência nacional; aquele temeroso do atraso” (Boto, 2010, p. 296). Nesse

sentido, o projeto formativo para os brasileiros não nutria interesse pela emancipação, pois tinha como objetivo moldar a colônia em prol de Portugal.

As chamadas reformas pombalinas, que ocorreram no Brasil, tiveram como primeiro movimento a expulsão dos jesuítas, fazendo com que a educação, antes administrada por eles, com forte apelo religioso, passasse a ser responsabilidade do Estado Português. Nesse contexto, o movimento educacional empregado pelos jesuítas foi considerado bastante humanista, que o levou “a ser encarado por Portugal como risco de estímulo a movimentos emancipatórios, a exemplo do que ocorria na Europa” (Carneiro, 2023, p. 96). Ao reformar a educação e expulsar os jesuítas, Pombal não apenas reestruturou o sistema educacional, mas também estabeleceu um controle colonial mais amplo. Para que Portugal pudesse se tornar uma metrópole capitalista, o Brasil, os indígenas, e os africanos para cá trazidos, foram instrumentalizados a serviço de uma racionalidade civilizatória.

De acordo com a lei intitulada Diretório dos Índios, publicada em 1758, uma das primeiras medidas de Pombal com relação à expulsão dos jesuítas, foi a administração da língua dos indígenas, que precisavam ser integrados à administração colonial. O documento tinha como objetivo ditar os meios para que os indígenas pudessem viver civilizadamente, sendo guiados pelos ditames da racionalidade. Junto a isso, se dava a construção da narrativa de uma Europa civilizada, em contraposição ao atraso das colônias, estabelecendo normas com relação às práticas coloniais, critérios educacionais e administração do trabalho forçado dos indígenas, que assim estariam sendo preparados para a vida civil e cristã. Com o objetivo de ampliar a dominação colonial, na qual os negros já estavam sendo sistematicamente escravizados, buscava-se agora, uma sistematização da mão de obra indígena, grupo que era amplamente protegido pelos jesuítas, em função de terem nascido livres.

Sob a teleologia da civilidade e do progresso, no §6 do Diretório dos Índios ficava determinado o estabelecimento da Língua Portuguesa como oficial, não permitindo em hipótese alguma o uso da própria língua pelos indígenas e também pelos africanos, grupo este que já tinha seus modos regulados há muito tempo, pois

6 Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as Nações, que conquistaram novos Domínios, introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável, que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos Povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiência, que ao mesmo passo, que se introduz neles o uso da Língua do Príncipe, que os conquistou, se lhes radica também o afeto, a veneração, e a obediência ao mesmo Príncipe (Gama, 1758).

Assim, o projeto moderno de esclarecimento, que teve seus limites apresentados no capítulo anterior, não se esgota em suas limitações. Mais do que isso, há uma dimensão destrutiva fundamental pautada na racionalidade como ferramenta para o progresso. Os valores do colonizador, neste contexto, são impostos num sentido de adestramento, na medida em que “adestrar e colonizar são a mesma coisa” (Bispo, 2023, p. 11). Essa identificação entre adestramento e colonização se expressa, sobretudo, na quebra da identidade, nos processos de assimilação e imposição de determinadas formas de vida. Com isso, “todo adestramento tem a mesma finalidade: fazer trabalhar ou produzir objetos de estimação e satisfação” (Bispo, 2023, p. 11).

No §10 do Diretório dos Índios, há a afirmação de que um dos maiores abusos com relação aos indígenas seria chamá-los de negros, pois além de ser um insulto, seria também uma forma de persuadi-los que a natureza os fez para serem escravos, quando na verdade estes eram desprovidos de qualquer infâmia. Assim, determina o §10 que não se admitirá que chamem os indígenas de negros, nem mesmo quando a identificação vier deles próprios, “para que compreendendo eles, que lhes não compete a vileza do mesmo nome, possam conceber aquelas nobres idéias, que naturalmente infundem nos homens a estimação, e a honra” (Gama, 1758). Buscava-se, a partir do estabelecimento dessas hierarquias, honrar os indígenas aproximando-os da dignidade branca, para que estes pudessem, na medida do adestramento, serem instrumentalizados para trazer lucro ao Império. Diante de uma referência que se pretendia universal, sobretudo pela suposta superioridade advinda da racionalização como mediadora das relações, foi possibilitada a classificação e a hierarquização de grupos humanos não europeus, a partir de suas características físicas e culturais.

Assim, importa considerar, em primeiro lugar, que o termo “raça” não se trata de uma categoria ontológica, mas sim de uma construção social. De acordo com Sueli Carneiro (2023), partindo das categorias heideggerianas do ôntico, que designa as determinações do ser, e do ontológico, referente ao ser propriamente dito, ela afirma que a raça seria um elemento do ser, pertencendo a uma dimensão ôntica. A dimensão ontológica, por sua vez, refere-se à própria condição do ser humano inserido em uma temporalidade. Assim, ela supõe “que o racismo reduz o ser à sua dimensão ôntica, negando-lhe a condição ontológica e deixando incompleta sua humanidade” (Carneiro, 2023, p. 19).

A tradição ontológica fundada na máxima de Parmênides de que o ser é e o não ser não é, quando trazida ao contexto da discussão racial que surge na modernidade, nos auxilia a compreender a construção do negro como não sendo na medida em que não participa da razão universal. Nesse sentido, se a raça é tratada como um termo fixo, o branco é e o não branco

não é. O ser do sujeito, que é sua humanidade, acaba por ser reduzido às suas características particulares, tornando o ontológico aquilo que é ôntico. Portanto, distanciando-nos dessa ideia, é preciso ter em mente que ao falar de *raça*, importa mais saber em que condições aparece, e não o que é.

A *raça*, diz Sueli Carneiro (2023, p. 20), “é um dos elementos estruturais de sociedades multirraciais de origem colonial”, pois serve de referência para a afirmação do universal. Aquele que diverge do Ser universal é classificado na medida da sua distinção: “esta é a prática divisória que um dispositivo institui no campo ontológico: a constituição de uma nova unidade em cujo núcleo se aloja uma nova identidade padronizada, e, fora dele, na exterioridade oposta, mas essencial para a afirmação daquela identidade nuclear” (Carneiro, 2023, p. 28). *Raça*, portanto, é uma construção negativa para a afirmação do seu oposto, do não racializado, do universal.

Assim, embora existam diferenças culturais e fenotípicas entre os seres humanos, essas não implicam em uma categorização biológica, como ocorre com outras espécies animais. No sistema de classificação biológica, os seres vivos são agrupados de acordo com suas semelhanças em categorias como Reino, Filo, Classe, Ordem, Família, Gênero e Espécie. A espécie *Homo sapiens*, por exemplo, não possui subgrupos raciais definidos. Enquanto a *raça* é considerada um subgrupo em espécies como o cachorro, que é um subgrupo dos lobos e admite várias raças, a categorização racial entre humanos é inadequada e não se sustenta geneticamente.

3.1.1 O discurso racial científico

Para além das barreiras do século XVIII, no pensamento de Adorno e Horkheimer (1985), a noção de esclarecimento compreende um sentido mais amplo. Tal foi o impacto do pensamento iluminista no surgimento de uma nova visão de mundo que sua concepção de desenvolvimento e progresso estende-se para além dos limites temporais que designa a época das luzes. Nesse sentido, o iluminismo, enquanto movimento, extinguiu-se ao cabo do século XVIII, porém, o esclarecimento, tomado em seu sentido amplo, engloba o “processo de racionalização que prossegue na filosofia e na ciência” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 8). Com relação aos seres humanos, o esclarecimento, pelo emprego da racionalização e classificação, faz surgir a classificação e hierarquização, respaldada pelo movimento científico.

A perspectiva de uma inferioridade atrelada aos povos não brancos está presente desde o início dos empreendimentos coloniais, o que se expressa claramente no conhecido debate de Valladolid, entre Bartolomé de Las Casas e Juan de Sepúlveda, na metade do século XVI. O centro dessa discussão tão emblemática envolveu a natureza dos indígenas das colônias espanholas, se seriam ou não escravos por natureza, e se poderiam, ainda, serem submetidos às punições da religião cristã, mesmo que ainda não a conhecessem, por limitarem-se até então à condição de selvagens. Nesse contexto inicial, a inferiorização do outro ainda não tem uma matriz racial, mas sim religiosa.

Nos séculos seguintes, pouco a pouco, com o deslocamento do teocentrismo ao antropocentrismo, como vimos no capítulo anterior, o argumento de inferiorização passa a ser a dimensão da racionalidade. Assim:

ao substituir discursivamente o fundamento divino (acessível apenas aos cristãos) pela racionalidade humana (supostamente comum a todos os seres humanos), o pensamento moderno/colonial requeria uma nova justificativa filosófica para a superioridade dos colonizadores europeus com relação aos “bárbaros” de qualquer parte (Vitória, 2015, p. 109).

Essa nova justificativa foi bastante explorada no capítulo anterior, mas ainda não vinculada às questões coloniais. Ao analisar o contexto da modernidade, evidenciou-se que um modelo de racionalidade pautado na abstração foi tomado como condição fundamental ao progresso e considerado característica designadora de superioridade cultural e moral. O objetivo aqui não é repetir o argumento anterior, sobre os limites da modernidade europeia, mas recolocá-lo no contexto da construção de um outro inferior, que dará origem à noção de raça. Assim, importa perceber as metamorfoses que o colonizador emprega ao discurso, que o autorizam a continuar violentando sob justificativas adequadas ao período histórico: em um primeiro momento, com base na superioridade da religião cristã e, acompanhando o nascimento do antropocentrismo, surge a justificativa da superioridade pelo bom uso da razão, que, quando bem empregada, se torna instrumento para o progresso.

Dessa forma, quando os raios gelados do esclarecimento já haviam se espalhado pela Europa, chegam ao Brasil, tardiamente, em meados dos anos 1870, as teorias raciais. Tais teorias nos chegam profundamente vinculadas a um entendimento do processo histórico como desenvolvimento linear e ascendente, mais ou menos, pode-se pensar, aos modos da minoridade de Kant em direção à maioria, do estado de natureza, do Rousseau, ao estado civil. Assim, chegam ao país teorias que tinham como pressuposto o evolucionismo social, é o caso do darwinismo e do positivismo, que compreendiam um movimento constante das raças

humanas em direção a um aprimoramento. Dada a hierarquia, os brancos seriam o grupo racial mais desenvolvido e apto à perfectibilidade, enquanto entendia-se que os negros eram incapazes de se desenvolver, pertencendo a uma selvageria nata.

Não é mera coincidência que as teorias raciais cheguem ao Brasil nesse contexto específico, pois a década de 70 do século XIX foi marcada por eventos importantes. Em consequência da Lei Eusébio de Queirós, de 1850, que determinava o fim do tráfico negreiro, a população escravizada brasileira foi se alterando. Nessa esteira, em 1871, surge a lei do ventre livre, um importante avanço para a afirmação da liberdade, em que os nascidos de escravizadas seriam livres desde o nascimento. Naquela década, o grupo de escravizados constituía apenas 15,2% da população, ao passo que a população negra e mestiça representava uma maioria, sendo 55% do total (Schwarcz, 1993, p. 18). O país, naquele momento, também se aproximava da abolição da escravidão, que ocorreria em 1888, e que foi precedida pela Lei dos Sexagenários, aprovada em 1885 e destinada à libertação dos escravizados com mais de sessenta anos de idade. Assim, com a pressão para o fim do sistema escravocrata, havia um interesse muito forte na manutenção da hierarquia, na qual o negro localizava-se na base da pirâmide. Com relação a esse momento de transição, Lilia Schwarcz explica que:

em meio a um contexto caracterizado pelo enfraquecimento e final da escravidão, e pela realização de um novo projeto político para o país, as teorias raciais se apresentavam enquanto modelo teórico viável na justificação do complicado jogo de interesses que se montava. Para além dos problemas prementes relativos à substituição da mão de obra ou mesmo à conservação de uma hierarquia social bastante rígida, parecia ser preciso estabelecer critérios diferenciados de cidadania (1993, p. 24).

Assim, os autores cientistas a serem traduzidos para o português eram escolhidos seletivamente, de forma instrumental, visando conservar uma determinada hierarquia, ao mesmo tempo em que buscava estabelecer uma identidade nacional.

Nessa busca por modelos globalizantes, as diferenças fenotípicas passam a fundamentar uma diferenciação que se expressa de forma equivocada em categorias biológicas de análise, que tornam o corpo não branco um objeto de conhecimento a ser explorado e categorizado. Assim, “o termo raça, antes de aparecer como um conceito fechado, fixo e natural, é entendido como um objeto de conhecimento, cujo significado está sendo constantemente renegociado e experimentado nesse contexto histórico específico” (Schwarcz, 1993, p. 24).

A ciência, portanto, se torna uma tecnologia de discriminação, vinculada à racionalidade instrumental e considerada peça chave para o progresso da nação, passando a determinar inferioridades e justificar o tratamento desigual entre seres humanos. Tratava-se de uma

ciência como instrumento de dominação, inspirada em “modelos evolucionistas e social-darwinistas originalmente popularizados enquanto justificativas teóricas de práticas imperialistas de dominação” (Schwarcz, 1993, p. 41).

Esse movimento científico do final do século XIX é marcado também pelo forte interesse da monarquia brasileira em diferenciarse de outras repúblicas da América Latina, a qual desejava uma aproximação dos padrões civilizatórios que encontrava na Europa. O Brasil queria constituir sua imagem vinculando-a à modernização, ao progresso e à civilidade. Portanto, tratando-se de uma imagem, não havia um verdadeiro compromisso com o desenvolvimento científico. Neste primeiro momento, o país apresenta uma ciência que se dá como “moda”:

É no interior dessa lógica que se pode entender como, ainda nos tempos da monarquia, o Império do Brasil se fez representar nas então famosas “exposições universais”. Nesses eventos, o Brasil, que já era conhecido como um lugar privilegiado para a visita dos viajantes naturalistas, passa pedagogicamente a apresentar-se como um país “novo”. Não mais a “mata e selvageria” deveriam ser a carta de apresentação da nação, mas uma imagem moderna, industriosa, civilizada e científica (Schwarcz, 1993, p. 42).

A ciência como prática e como produção começa a aparecer somente alguns anos mais tarde, na necessidade de adequação do discurso europeu ao contexto brasileiro, posto que muito do que se falava lá, não se podia falar aqui. O desprezo dos europeus às sociedades miscigenadas implicava em uma nova postura e interpretação diante das teorias raciais, que eram importantes para a justificação das hierarquias, embora não pudessem ser recepcionadas pelos estabelecimentos científicos de ensino e pesquisa brasileiros de forma integral. Com isso, Lilia Schwarcz (1993) explica que a recepção das teorias comportava uma certa flexibilização, com o objetivo de adaptá-las ao contexto brasileiro, não sendo meramente um trabalho de cópia. Houve, portanto, um movimento autoral de adaptação, em que convenientemente e de forma instrumental descartava-se o que conflitava com os interesses nacionais, e recepcionava-se o que convergia.

A ideia de que as sociedades miscigenadas eram uma espécie de lixo racial, nação degenerada ou, ainda, impossibilitadas de se tornarem uma nação civilizada, precisava ser afastada. Com isso, interessava aos homens de ciência brasileiros adaptar as teorias para que se complementassem na justificativa da hierarquia e da inferioridade de determinados grupos, sem, no entanto, desclassificar a sociedade como um todo. Essa adaptação implicava uma revisão da crítica à miscigenação brasileira, que a essas alturas era um fenômeno irreversível.

Não havia como voltar atrás, “em finais do século XIX o Brasil era apontado como um caso único e singular de extrema miscigenação racial” (Schwarcz, 1993, p. 15).

E então surge o branqueamento da população como possibilidade de uma redenção de Cam, tal como expressa a obra feita à óleo pelo artista espanhol Modesto Brocos, de 1985. Na imagem abaixo, a clássica divisão histórica entre bárbaros e civilizados se evidencia: na representação do branco, há um calçamento no solo feito por pedras e ele veste sapatos. Na representação da idosa negra retinta, o chão é de terra batida e ela está descalça. De um lado, a civilização, de outro, o atraso. No meio do caminho, há uma mulher negra de pele clara, carregando em seus braços o fruto da redenção, a possibilidade da civilidade e do progresso: uma criança branca.

Figura 1- A redenção de Cam



Fonte: Wikipédia

A tela foi utilizada no Congresso Universal das Raças, ocorrido no início do século XX, 1911, em Londres. O Brasil foi um dos países convidados a participar e, segundo Lilia Schwarcz (1993), a tese apresentada por João Batista de Lacerda, então diretor do Museu Nacional, era a de que o Brasil em três gerações seria um país branco. A partir disso, a obra intitulada *A redenção de Cam*, elaborada próxima ao período da abolição no Brasil, representa uma redenção pelo branqueamento, um Brasil branco, sem os rastros da melanina que servia de parâmetro para a exploração. Afinal, com o fim da escravização, a população negra se tornava inútil, um fardo, sinônimo de atraso.

Para além da hierarquização que já estava institucionalizada no sistema escravocrata, as teorias raciais possibilitaram justificar a opressão e a disseminação do discurso da supremacia branca, refletindo seus efeitos na vigência contemporânea de um imaginário inferiorizante sobre o não branco. Assim, mesmo décadas após o nascimento das teorias raciais, “as crenças que levaram à afirmação da superioridade dos brancos e da determinação biológica da capacidade civilizadora, estão profundamente arraigadas no pensamento ocidental, por mais que a ciência do século XX tenha procurado destruí-las” (Seyferth, 1995, p. 178).

Nesse sentido, a *raça*, antes restrita ao campo da construção científica, se desloca da esfera do conhecimento e alcança a dimensão social. De forma instrumental, as teorias raciais que operaram seletivamente em suas teorizações, alcançaram o imaginário social e auxiliaram na interiorização da inferioridade dos não brancos. Com o fim da escravidão, a sociedade brasileira, fundada na hierarquia e na violência, passa a estigmatizar o negro no contexto da sociedade de classes, designando-lhe lugares sociais e constituindo um imaginário racista sobre o negro, sobre este outro que é fenotipicamente diferente, em um contexto em que é subjugado e, conseqüentemente, tido como inferior, em todos os sentidos. Esse movimento de atualização da discriminação reflete fortemente na estrutura que a sociedade assume posteriormente, após a abolição:

depois da Abolição o preconceito foi redefinido socialmente num duplo sentido: não só formalmente, cor e condição social não correspondiam mais à mesma e irremissível situação de casta dos escravos, como o negro livre passou a frustrar mais generealizadamente as expectativas dos brancos e, mais tarde, a ameaçar a exclusividade das posições sociais por eles mantidas. A partir desse momento, começa realmente o “problema negro”: o preconceito muda de conteúdo significativo e de funções sociais (Cardoso, 1997, p. 249).

O problema negro a que se refere Fernando Henrique Cardoso, diz respeito a uma atualização do racismo que se dá a partir da abolição e do processo de desintegração da ordem servil que a antecede. Neste momento, o racismo apresenta novo conteúdo: “de um momento

para o outro, o negro - que fora sustentáculo exclusivo do trabalho na escravidão - passa a ser representado como ocioso, por ser negro, e assim por diante” (Cardoso, 1997, p. 250), iniciando uma nova era de representações estereotipadas: criminosos, barraqueiros, menos inteligentes, etc.

No contexto do iluminismo, com a centralidade da razão e a supervalorização do conhecimento, o negro era tido como menos inteligente e incapaz de compartilhar de uma razão universal. No século XIX, com as diversas linhas dos estudos raciais que surgem, o negro era tido como mais propenso ao crime, menos sensível à dor e mesmo incapaz de desenvolver-se, ou seja, menos apto à perfectibilidade. Com a abolição e o fim do sistema escravocrata, já na sociedade de classes, o negro passa a ser estereotipado como preguiçoso, vadio, ocioso. Essas representações permanecem na contemporaneidade, por meio de estereótipos que atravessam subjetividades e se expressam como uma penumbra do iluminismo⁶: uma sombra que persiste, que do núcleo duro de uma luz intensa se mantém presente sob a forma da diluição.

3.2 Colonização e colonialidade: o imaginário sobre o negro brasileiro

Tal como a metáfora da penumbra, pensar a dinâmica entre colonização e colonialidade implica pensar, no mesmo sentido, em um movimento de diluição⁷. O termo colonização refere-se a um período histórico específico. No caso do Brasil, do século XVI ao XIX, marcado pela invasão e exploração das terras brasileiras, acompanhado pela escravização dos povos originários e africanos. Em contrapartida, o conceito de colonialidade, introduzido no final dos anos 80 por Aníbal Quijano, refere-se a um fenômeno que tem "origem e caráter colonial, mas provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido" (2005, p. 117). Assim, a colonialidade é um fenômeno que ultrapassa a colonização, agindo como instrumento de manutenção e adaptação das hierarquias estabelecidas no passado nas estruturas sociais, econômicas e culturais de sociedades que possuem origem colonial.

De acordo com Walter D. Mignolo (2017), a colonialidade é a dimensão mais obscura da modernidade e é parte inerente a esse contexto, posto que é inviável pensar o período

⁶ Gradação da luz para a sombra.

⁷ Tomo essa ideia de diluição do Christoph Turcke, quando fala do vício e do fundamentalismo, em que diz o seguinte: “no seu estado original, o fundamentalismo é, assim como o vício, um fenômeno com contornos nítidos. Contudo, seu desenvolvimento consiste na sua diluição” (TURCKE em ZUIN; LASTÓRIA; GOMES, 2012, p. 6).

moderno sem a colonialidade. Nesse sentido, o projeto civilizatório que emerge da modernidade europeia carrega formas de dominação, exploração e violência na concretização de suas pretensões. Assim, a própria “formação social brasileira tem como um de seus elementos instituintes a forma como, historicamente, a Europa procurou encontrar respostas para seus problemas econômicos, sociais e políticos” (Silva, 1998, p. 74), o que a levaria ao expansionismo violento da colonização.

Nesse processo, que se estende para além da dominação territorial, há a dimensão cultural e ideológica que se articula às formas físicas de subjugação. Há, já aí, um senso de inferioridade atribuído aos não europeus. A construção social do lugar do negro na escravidão carrega a ideia de que “o negro seria naturalmente selvagem, bárbaro, preguiçoso, idólatra, de inteligência curta, canibal, promíscuo” (Gomes, 2019, p. 73). A própria figura do cristianismo atuou na construção da ideia da superioridade europeia, colonizando o pensamento dos povos advindos das diversas regiões da África para o Brasil e reafirmando o eurocentrismo em detrimento de toda e qualquer outra forma de experiência religiosa. Nesse sentido, Césaire (2020, p. 10) acusa “o pedantismo cristão, por ter elaborado as equações desonestas: *cristianismo = civilização; paganismo = selvageria*, das quais só poderiam resultar as abomináveis consequências colonialistas e racistas, cujas vítimas seriam os índios, amarelos e negros”.

Diante da colonização, a colonialidade se apresenta de forma fluída, integrando as estruturas e as relações sociais. Ao se manifestar de forma rarefeita, ela dispersa do núcleo duro da colonização, operando de uma forma mais discreta e sutil, ainda que siga reproduzindo e estruturando imaginários sociais e hierarquias. Assim, analisar criticamente a questão da construção dos estereótipos negativos associados aos negros no Brasil possibilita contemplar não somente injustiças históricas, mas também o efeito perverso da colonização no presente, a forma como a colonialidade interfere nas subjetividades e afeta as relações sociais contemporâneas a partir de uma história marcada pela inferiorização e subjugação de grupos específicos. Nesse sentido, a noção de colonialidade é importante porque auxilia a compreender a sociedade atual e o racismo que permanece a partir de um desenvolvimento histórico, e não como uma realidade naturalmente dada.

De acordo com Fanon na relação entre colonizador e colonizado, os brancos têm uma ideia definida do negro, “sua metafísica, ou, menos pretensiosamente, seus costumes e as instâncias às quais remetem foram abolidos, pois estavam em contradição com uma civilização que eles desconheciam e que lhes foi imposta” (Fanon, 2023, p. 126). A imposição dessa civilização a que se refere Fanon, carrega a negação do colonizado, que é visto como

inferior e carente de salvação. A ideia definida sobre o negro, no Brasil, é o que vai possibilitar justificar toda forma de exploração e, posteriormente, sua constante associação a estereótipos negativos:

o que instituiu o imaginário brasileiro sobre o negro não foi apenas o fato dele ter sido o sustentáculo do escravismo brasileiro por mais de 300 anos; mas também o fato de que a forma como se instituiu a escravidão no Brasil já trazia embutida, em si, um conjunto de significações sobre ser escravo e ser negro (Silva, 1998, p. 73).

Com isso, ainda antes do início da escravidão, a imagem do negro já estava associada a aspectos negativos, como ficou demonstrado no debate apresentado anteriormente entre Sepúlveda e Las Casas. Nesse contexto, o civilizado se constrói diante daquilo que denomina ser incivilizado. É o que descreve Laurentino Gomes ao narrar o primeiro leilão de cativos que ocorreu em 1444 (antes da chegada ao Brasil), na cidade de Lagos, em Portugal: “o cativo daqueles africanos [...] era a oportunidade de salvar-lhes as almas, retirando-os da escuridão da barbárie e do paganismo em que até então se encontravam para introduzi-los na luz da religião cristã e da civilização portuguesa” (Gomes, 2019, p. 53). Foi a partir desse primeiro grande leilão que haveria o financiamento das viagens expansionistas que trouxeram os portugueses ao Brasil.

Chegando ao Brasil, o africano é destituído de sua vida anterior e é socializado como escravo, contexto em que foi reduzido à mera mercadoria, propriedade de seu senhor. A desterritorialização e a travessia nos porões dos navios negreiros por meses a fio, a supressão do seu nome pelo batismo forçado e a separação dos entes queridos serviram para associar a imagem do negro a um lugar de inferioridade:

O escravo, nascendo e crescendo nesse contexto, organizava seu sistema de ações e expectativas conforme o sistema de ações e expectativas do senhor, pois o padrão branco dominava tudo. Dentro dele, a única forma do escravo melhorar um pouco sua condição de existência era aproximar-se o mais possível desse padrão. Nesse sentido, desenvolveu-se em algumas parcelas da população escrava um desejo de branqueamento e de afastamento dos valores africanos (Silva, 1998, p. 80).

Assim, é possível afirmar que o racismo funda o Brasil. Ainda que a escravização seja algo quase tão antigo quanto a humanidade, é no Brasil do século XVI que a escravização passará a se tornar sinônimo de racismo, fator que “diferencia a escravidão na América de todas as demais formas anteriores de cativo”, pois possibilita “o nascimento de uma ideologia racista, que passou a associar a cor da pele à condição de escravo” (Gomes, 2019, p. 73).

Com a abolição da escravidão, “as novas identidades históricas produzidas sobre a idéia de raça foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho. Assim, ambos os elementos, raça e divisão do trabalho, foram estruturalmente associados” (Quijano, 2005, p. 118). Com isso, ao falar das representações sociais advindas do regime escravocrata como forma de acomodação do branco e do negro na estrutura social, Fernando Henrique Cardoso (1997, p. 249) diz que “negro e escravo foram vocábulos que assumiram conotações intercambiáveis: “Negro equivalia a “indivíduo privado de autonomia e liberdade”; escravo correspondia (em particular do século XIII em diante) a “indivíduo de côr””. Assim:

suprimida a escravidão, os negros continuariam irremissivelmente sujeitos a outras modalidades de escravidão e alienação: à escravidão da miséria ou à condição de párias de uma sociedade de classes em formação, engajados automaticamente, como ficariam, no exército proletário de reserva (Cardoso, 1997, p. 245).

Esse exército proletário de reserva diz respeito à mão de obra excedente, que vai além do que é necessário para a produção, o que culmina no desemprego e, considerando o contexto histórico brasileiro pós escravidão, o subemprego. Nesse sentido, os negros recém libertos tinham de se submeter às condições de trabalho que lhes eram possíveis, por vezes, as mesmas formas a que estavam acostumados na escravidão, porque o status de cidadão não passava de mera formalidade: “foi essa a alternativa que os brancos criaram para os negros. A escravidão de fato, dadas as condições e a avaliação social do trabalho realizado anteriormente pelos escravos [...] ou a liberdade da miséria” (Cardoso, 1997, p. 247).

Interessa, nesse contexto, perceber o viés formativo que deriva da representação do negro como escravo. Através dos processos culturais e sociais, que não estão diretamente relacionados a instituições formais, é possível observar a disseminação de uma hierarquia racial que se estabelece e se perpetua na forma de práticas, discursos e representações, orientadas pela primazia do poder branco. O sistema de privilégios e poderes atribuído às pessoas brancas, dentro de um contexto social profundamente racista e hierarquizado, acaba por naturalizar os valores da branquitude como referência. Nesse sentido, o próprio projeto da colonização se ocupou da imposição desses valores para além das fronteiras europeias, dentre os quais se encontram a ideia de progresso e civilização, que foram pilares importantes para a justificativa ao projeto de subordinação e alienação das culturas não brancas.

Nesse sentido, a construção de um imaginário coletivo sobre o que significava ser negro, após séculos de exploração e subjugação, não viria a findar com a abolição, posto que a

perspectiva da inferioridade já estava enraizada coletivamente e, nesse mesmo contexto histórico, passaria a ser justificada através da ciência. Para Clóvis Moura (2024, p. 203), “nas sociedades poliétnicas, nascidas do sistema colonial, especialmente no caso brasileiro, há uma concordância entre o étnico e o social”, uma estrutura que serve à hierarquização dos não brancos. O significado educacional extraído dessa perspectiva é o de uma sociedade formada pelo racismo e que, através dele, também forma. Assim, “o sistema escravista aqui implantado para ordenar, desenvolver ou regular quer econômica, quer social e culturalmente, tinha de estabelecer um aparelho ideológico de dominação” (Moura, 2024, p. 204), cuja desumanização, da qual decorre a ideia de que o negro é inferior, se enraizaria nas práticas sociais, persistindo até hoje.

De acordo com Lélia Gonzalez (2022), a teoria do lugar natural, de Aristóteles, parece ser constantemente reinterpretada, participando das metamorfoses das formas de dominação e de produção econômica no Brasil. De forma geral, a teoria do lugar natural, inserida no estudo aristotélico sobre a física e o movimento natural, entende que cada elemento busca seu lugar natural de acordo com sua natureza, assim, “no Mundo aristotélico, cada uma das coisas, seja celeste ou terrestre, tem seu lugar natural e seu movimento natural para este lugar” (Évora, 2006, p. 288). Assim, a leitura de González é a de que:

Desde a época colonial aos dias de hoje, a gente saca a existência de uma evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominadores e dominados. O lugar natural do grupo branco dominante são moradias amplas, espaçosas, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes tipos de policiamento: desde os antigos feitores, capitães do mato, capangas, etc. Desde a casa-grande e do sobrado, até os belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido sempre o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente. Da senzala às favelas, cortiços, porões, invasões, alagados e conjuntos “habitacionais” (Gonzalez; Hasenbalg, 2022, p. 22).

No Brasil, a construção dos lugares sociais de pessoas brancas e não brancas é naturalizada e passa a ser justificada pela narrativa da meritocracia, desconsiderando o impacto da história na construção desses lugares, das oportunidades desiguais e dos estereótipos negativos e positivos associados aos diferentes grupos sociais. Assim, o lugar social do negro, que se reatualiza no pós-abolição, passa a ser afirmado como consequência de sua incapacidade. De acordo com Cida Bento (2022, p. 19), “se constatamos representação excessiva de pessoas brancas nos lugares mais qualificados é porque elas mereceram isso, e a ausência de negras e negros e de outros segmentos deve-se ao fato de não estarem devidamente preparados”. Nesse sentido, Grada Kilomba (2021, p. 177) explica que “uma

pessoa é negra quando se trata da incorporação do que é negativo, mas pode ser igualmente branca quando se trata da incorporação do que é positivo”. Assim, o racismo não se sustentando mais em categorias biológicas de análise e explicitamente segregante, atualiza-se como regime discursivo, em que os estereótipos inferiorizantes passam a ser justificados e aceitos socialmente, na medida em considera-se de forma a-histórica, intencionalmente ou não, o esforço individual como parâmetro de ascensão social.

Assim, pensar a permanência dos lugares sociais implica em pensar sobre os estereótipos que seguem fortalecendo o racismo e permeando subjetividades. O estereótipo pode ser entendido como uma representação coletiva acerca de determinado grupo, podendo ser positivo ou negativo. Trata-se de um conceito importante para designar o racismo brasileiro, pois os estereótipos, no contexto da discussão étnico-racial, são produtos de uma narrativa e de uma construção histórica e social que atribui sentidos positivos a pessoas brancas e negativos a pessoas não brancas. Assim:

com a função de produzir exclusão, as interdições -presentes tanto na produção discursiva quanto nas práticas sociais- promovem a inscrição de indivíduos e grupos no âmbito da anormalidade, na esfera do não ser, da natureza e da desrazão, contribuindo para a formação de um imaginário social que naturaliza a subalternização dos negros e a superioridade dos brancos (Carneiro, 2023, p. 14).

Nesse sentido, a produção e reprodução de estereótipos é formativa e decorre do olhar do colonizador sobre o negro. Ou seja, trata-se de algo inculcado no sujeito, que vai se atualizando de acordo com o contexto histórico. De acordo com Grada Kilomba (2021, p. 71), na nossa sociedade “de modo tendencioso, o racismo é visto apenas como “coisa” externa, uma “coisa” do passado, algo localizado nas margens e não no centro”, o que faz com que muitas vezes possa passar despercebido. Esse atualizar diz respeito justamente às permanências na história, pois o racismo em lugar de ser desconstruído e erradicado ao longo do tempo, é metamorfoseado em outras formas de opressão, que têm suas raízes na colonização, mas que ultrapassa em muito os seus limites históricos.

3.3 O pacto da branquitude

Nesta seção, a noção de pacto da branquitude será tratada junto à concepção de racismo estrutural, posto que ambas as perspectivas se entrelaçam e formam um conjunto coerente para pensar a dimensão formativa do racismo brasileiro contemporâneo. O termo racismo estrutural foi popularizado pelo intelectual Silvio Almeida (2019), porém, o entendimento de

que o racismo é um fenômeno enraizado no seio social brasileiro e que extrapola a dimensão individual, estando integrado às estruturas sociais, já estava presente em diversos outros autores que vieram antes dele, como Abdias Nascimento, na obra *O genocídio do negro brasileiro*, publicada em 1978, na qual escreve: “nossa repulsa profunda e definitiva, engloba o inteiro complexo da sociedade brasileira estruturada pelos interesses racistas e capitalistas do colonialismo, até hoje vigentes” (2016, p. 170); Lélia Gonzalez também compartilha dessa perspectiva, em seu texto *A questão negra no Brasil*, publicado em 1981, ela afirma que “o racismo, enquanto articulação ideológica e conjunto de práticas, denota sua eficácia estrutural na medida em que estabelece uma divisão racial do trabalho e é compartilhado por todas as formações socioeconômicas capitalistas e multirraciais contemporâneas” (2020, p. 187). Grada Kilomba, em sua obra *Memórias da Plantação*, publicada em 2008, também fala sobre o racismo estrutural:

O racismo é revelado em um nível estrutural, pois pessoas negras e People of Color estão excluídas da maioria das estruturas sociais e políticas. Estruturas oficiais operam de uma maneira que privilegia manifestadamente seus sujeitos brancos, colocando membros de outros grupos racializados em uma desvantagem visível, fora das estruturas dominantes. Isso é chamado de racismo estrutural (2021, p. 77).

Assim, Silvio Almeida (2019), que publica *Racismo Estrutural* somente em 2019, ao tratar da temática, já na abertura de sua obra, afirma que seu objetivo não é o de debruçar-se sobre o conceito e o tipo de racismo específico que seria o estrutural, mas o de demarcar a ideia de que se trata de um fenômeno integrante da ordem econômica e política da sociedade, ideia que já estava estabelecida no campo de estudo das relações étnico-raciais que o precederam, como demonstrado nas passagens acima apresentadas. Assim, apesar da ampla recepção ao texto de Almeida e dada a impossibilidade de buscar o primeiro autor a tratar da ideia, opto por mencionar o racismo estrutural de forma ampla, contemplando a ideia geral de que a sociedade brasileira se estrutura sobre o racismo e, a partir dele, constitui-se.

Para chegar nesta abordagem que traz a branquitude como um conceito central na compreensão do racismo brasileiro, junto à noção de que ele é estrutural, foi preciso um percurso que demonstrasse os impactos do pensamento moderno ao Brasil do século XIX e XX. Por isso, tratamos da construção da ideia de raça e a sua vinculação ao esclarecimento moderno europeu, bem como seus impactos com relação à construção de um lugar social do negro no período pós-abolição, do qual decorre a naturalização de lugares sociais no contexto neoliberal atual. Nesse sentido, dá-se agora continuidade à abordagem desta seção, buscando compreender, através da categoria “branquitude” o aspecto formativo do racismo e suas

implicações na subjetividade do opressor. Para esta discussão, serão de suma importância duas autoras brasileiras: Maria Aparecida Bento e Lia Vainer Schucman.

O campo de estudos da branquitude perpassa todo o século XX. De acordo com Cida Bento (2022), podemos compreender o movimento em três ondas distintas: a primeira onda nasce nos Estados Unidos, no início do século XX, com o objetivo de questionar a supremacia branca, tendo como maior expressão o pensamento de W. E. B. Du Bois; a segunda onda teve ampla participação de estudiosos e deu continuidade aos estudos da primeira onda, aprofundando e redirecionando alguns pontos, como o caráter sistêmico da branquitude; por fim, a terceira onda caracteriza-se sobretudo por uma espécie de “medo branco”, o qual cresce na medida da disseminação da presença negra em espaços historicamente ocupados por pessoas brancas, contexto no qual começa a aparecer uma vitimização da branquitude a partir da ascensão de negros e negras, como se estes estivessem ocupando o espaço historicamente pertencentes àqueles.

Os problemas identificados pela terceira onda são bastante evidentes atualmente e manifestam-se nos discursos contrários às políticas afirmativas institucionais, na vilanização das imigrações e também no discurso do “racismo reverso”, em que os negros ocupariam o polo ativo na discriminação racial contra pessoas brancas. Além disso, muitos estudiosos do racismo brasileiro são acusados de serem revanchistas e divisionistas ao abordarem a questão, demonstrando muito bem a afirmação de Adorno de que “em casa de carrasco não se deve lembrar a força para não provocar ressentimento” (2023, p. 31). Assim, essas questões demonstram que há, na contemporaneidade, com a ampliação dos direitos e a possibilidade de ascensão de pessoas negras a espaços majoritariamente brancos, um receio por parte do grupo dominante de perder seus privilégios de grupo historicamente naturalizados, a exemplo de um relato pessoal que traz Cida Bento em seu livro *Pacto da Branquitude*:

Lembro-me de um caso relatado por meu irmão anos atrás, quando ele assumiu a liderança da área de contabilidade de uma grande empresa. Entre as contratações que fez à época, estavam três pessoas negras, e um colega o questionou se ele pretendia “enegrecer a empresa”. O fato é que, enquanto o departamento era composto exclusivamente de pessoas brancas, questionamentos sobre raça não existiam, mas bastou a contratação de três funcionários negros - no meio de quarenta brancos - para que se sentissem ameaçados (2022, p. 73).

Essa situação trazida pela autora ajuda a compreender o conceito de branquitude e a sua dinâmica de autoconservação. A branquitude é um lugar de privilégio e poder branco construído e estruturado a partir da relação com não brancos, “em sua essência, diz respeito a um conjunto de práticas culturais que são não nomeadas e não marcadas, ou seja, há silêncio e

ocultação dessas práticas culturais” (Bento, 2022, p. 62), como a supremacia branca em espaços de poder. Mais do que isso, trata-se de “um ponto de vista, um lugar a partir do qual as pessoas brancas olham a si mesmas, aos outros e à sociedade” (Bento, 2022, p. 62) e, mais do que um ponto de vista, trata-se de um sistema que tem como base a questão do poder, seja ele simbólico ou concreto.

Esse poder, de acordo com Cida Bento, se expressa, sobretudo, através das instituições, as quais são marcadamente brancas e operam com uma discriminação sistêmica e contínua. Nesse sentido, há muitas limitações com relação ao combate do racismo no Brasil, pois quem o reproduz institucionalmente é também quem se beneficia dele. Um ponto muito importante dessa problemática é “a maneira como o racismo opera no ambiente de trabalho, por exemplo, no recrutamento e na seleção de pessoas negras” (Bento, 2022, p. 71). No contexto de uma contratação em uma empresa privada, por exemplo, o acesso a uma vaga não está diretamente condicionado pelos méritos do sujeito que concorre, pois depende também do contratante e da ideia subjetiva que tem sobre pessoas brancas e não brancas. “Com isso, fica bem nítido como são complexos os processos de inserção de negras e negros no mercado de trabalho, pois a “neutralidade e objetividade” não são características de sociedades marcadas por preconceito e discriminação” (Bento, 2022, p. 72).

Fica evidente, portanto, que o racismo no Brasil não precisa ser explícito, pois pode manifestar-se de forma velada e cotidiana, não havendo necessidade, como no caso acima, de um mandamento racista explícito para impedir que pessoas negras sejam contratadas, pois é no cotidiano e a partir da subjetividade dos agentes que o racismo se manifesta de forma sistemática. Assim, em uma sociedade estruturalmente racista, o poder atrelado à branquitude parece natural, como se fosse uma espécie de natureza da coisa e não uma construção social decorrente de um amplo período histórico de hierarquias muito bem demarcadas, nas quais os brancos exploravam e dominavam os não brancos. Disso decorre uma rede de privilégios materiais, como a riqueza, e simbólicos, como a mobilidade social de brancos pobres.

descendentes de escravocratas e descendentes de escravizados lidam com heranças acumuladas em histórias e muita dor e violência, que se refletem na vida concreta e simbólica das gerações contemporâneas. Fala-se muito na herança da escravidão e o seus impactos negativos para as populações negras, mas quase nunca se fala na herança escravocrata e nos seus impactos positivos para as pessoas brancas (Bento, 2022, p. 23).

Eis aqui um ponto importante e que retoma um argumento anteriormente apresentado acerca do sentido universal que se dá ao branco, ou seja, o branco não é racializado, pois ele é tido como norma. Consequentemente, não se questiona quando há apenas brancos em espaços de

poder, atuando e pensando a partir de um lugar social de privilégio, e olhando aos demais sob a ótica do reconhecimento na medida da mútua validação, que faz com que pessoas brancas, mesmo pobres, tenham maior possibilidade de ascensão social do que pessoas negras, pois:

Em um ambiente em que todas as pessoas são brancas, elas se identificam umas com as outras e se veem como iguais, membros de um mesmo grupo. Essa presença exclusiva de brancos, aliás, faz parte da realidade da maioria das organizações públicas, privadas e da sociedade civil. Quando isso é rompido pela presença de uma pessoa negra, o grupo se sente ameaçado pelo “diferente” (Bento, 2022, p. 73).

Nesse sentido, a hipótese de que parte Lia Schucman (2020) e que se confirma ao final de sua pesquisa, é a de que a noção de raça que permeia o imaginário social é a noção que se firma no âmbito da ciência moderna nos séculos XIX e XX, classificando a diversidade humana a partir de suas características físicas, em um sentido hierárquico. Essas características seriam determinantes para compreender a psicologia, a moral e a intelectualidade de determinado grupo, como vimos anteriormente ao mencionar as teorias raciais. Em suma, uma visão essencialista que se mantém na contemporaneidade e que nos indica, ao guardar as perspectivas ultrapassadas do século XIX e XX, como o racismo permeia as subjetividades de forma intensa e insidiosa, sem que precise ser ensinado de forma explícita, pois estando na base da sociedade brasileira, segue arraigado às suas instituições e às relações que se estabelecem nesse contexto.

Nas condições iniciais da formação do nosso país, a desvalorização estética da cor negra, ou melhor, a associação dessa cor ao feio e ao degradante afigurava-se normal, a medida em que não havia, praticamente, pessoas pigmentadas senão em posições inferiores. Para que a minoria colonizadora mantivesse e consolidasse sua dominação sobre as populações de cor, teria de promover no meio brasileiro, por meio de uma inculcação dogmática, uma comunidade linguística, religiosa, de valores estéticos e de costumes. Só assim, diria Gumpowicz, poderia apoiar sua autoridade em sólidos pilares, o que sempre constitui, para todo poder, um valioso elemento de conservação, uma efetiva garantia de duração (Ramos, 2023, p. 230).

Essa inculcação dogmática, a qual se refere Guerreiro Ramos, diz respeito a processos de domesticação psicológica, como a construção de ideia de excelência, referência de humanidade e beleza na brancura. Em um estudo feito por ele (2023), fica demonstrado através do resultado do recenseamento de 1940 que muitos pardos tendem a se intitular brancos e muitos pretos a se intitular pardos, sobretudo quando atingem melhor condição financeira e educacional, compreendendo um senso de embranquecimento na medida em que ascende socialmente. Já no que diz respeito aos brancos, o número de autodeclarados excede ao que se pode constatar de forma empírica. Com relação a isso, Guerreiro Ramos (2023)

afirma haver uma perturbação psicológica do brasileiro acerca de sua autopercepção, explicitando um sentimento de inferioridade com relação a sua condição étnica. Com isso, o autor se refere a uma patologia social do “branco” brasileiro, branco entre aspas mesmo, porque “o nosso *branco* é, do ponto de vista antropológico, um mestiço, sendo, entre nós, pequena minoria o *branco* não portador de sangue preto” (2023, p. 237). Esse estudo de Guerreiro Ramos, de 1955, é um clássico brasileiro no que diz respeito aos estudos das relações étnico-raciais, pois evidencia o sentimento de inferioridade do não branco, que o leva a um desejo de aproximação do opressor, como autopercepção de ascensão social.

Mais recentemente, Lia Vainer Schucman, em sua tese de doutorado, publicada em 2012, analisa justamente essas nuances entre o que ela chama de encardido, branco e branquíssimo, demonstrando que aquele ideal de raça do século XIX e XX permanece na medida em que ainda no século XXI se enaltece um ideal de raça branca pura, em que os miscigenados seguem sendo inferiores aos chamados brancos puros. *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo* é o título da sua tese, no capítulo VI, intitulado *Fronteiras e hierarquias internas da branquitude*, ela explora a diferença entre brancos e nos evidencia aquilo que Guerreiro Ramos chamou de patologia social do “branco” brasileiro, identificando que mesmo dentro da categoria “branco”, há subdivisões em função dos traços, do cabelo e do tom da pele, uma hierarquia que se estabelece com relação ao que seria o branco puro.

Nessa hierarquia descrita pelos entrevistados, há brancos superiores e inferiores, e o que caracteriza essa superioridade é uma pureza racial. Ou seja, não basta ser branco, é preciso ser um branco puro. Esse discurso, de uma forma metamorfoseada e mais sutil, se identifica com as teorias raciais do século XIX, quando a mestiçagem era considerada um problema que levaria à degeneração das raças. De forma intrínseca ao discurso da pureza racial, há uma consequente associação dos não brancos a uma genética suja, à desordem e à inferioridade. Assim, Schuman diz:

O que parece é que nossa sociedade se apropriou dos significados compartilhados sobre superioridade e pureza racial e, dessa forma, desenvolveu um sistema hierárquico silencioso e camuflado de atribuição de *status* social que desvaloriza as pessoas na proporção direta em que elas se afastam do modelo ideal de brancura, representados aqui nos depoimentos dos sujeitos como: tom de pele muito claro, cabelos lisos e loiros, traços finos, olhos claros e ascendência norte-europeia (2020, p. 157).

Ao falar sobre uma dimensão formativa do racismo vinculada às construções ideológicas da branquitude, não se trata de individualizar a culpa e transferi-la integralmente a quem as

reproduz. Pensar a branquitude implica compreender uma forma de poder que se dá como uma rede na qual os brancos, consciente ou inconscientemente se vêem enredados, porque “para se entender a branquitude é importante entender de que forma se constroem as estruturas de poder concretas em que as desigualdades raciais se ancoram” (Schucman, 2020, p. 61). Com isso, a branquitude só se dá na relação, o branco só se define a partir do não branco, carregando uma invisibilidade própria ao não racializado, que permite uma suposta neutralidade racial, em que o branco é a norma e o não branco é sempre racializado e categorizado, medido a partir daquilo que é tido como referência.

Nesse sentido, os brancos não se percebem como possuidores de um identidade racial como qualquer outra, mas como seres humanos “pertencentes a uma única identidade racial normal” (Schucman, 2020, p. 62). É a isso que se refere a invisibilidade da branquitude, produto da construção histórica de um lugar social de privilégio e superioridade racial, a partir do qual se atribui raça aos outros, que divergem do universal.

A branquitude, portanto, independe do quanto os sujeitos brancos compactuam com o sistema. Da mesma forma que o racismo não requer intencionalidade, o privilégio branco também não, pois não se trata de uma adesão pensada, mas sim de todo um aparato formativo que permeia instituições e subjetividades, seja na construção histórica do lugar do branco como superior, seja na construção histórica do lugar do negro como inferior.

A abordagem sobre branquitude, entretanto, vai além das consequências da escravidão para os negros na atualidade, englobando também os benefícios desse mesmo sistema para os brancos que os usufruem hoje. Mais do que isso, auxilia a observar novas formas de ser do racismo, que se transforma no seio na sociedade de classes e, sobretudo, sob a égide de um regime democrático, supostamente livre e, mais recentemente, pretensamente igualitário. Por isso, não se trata somente dos impactos da escravidão e do pós-abolição no presente, mas de compreender que a persistência histórica do racismo engloba metamorfoses e novas tecnologias de discriminação.

Assim, buscar compreender o fenômeno da branquitude é também um movimento de busca pelo desvelamento do racismo encoberto pela suposta civilidade, que torna sutil algumas de suas manifestações no presente. Pensar a branquitude significa pensar o racismo em sua forma discreta, buscando racializar o sujeito que atribui, em termos sociológicos, raça somente aos não brancos. Lia Schucman, autora aqui estudada, é uma mulher branca e paulistana, e ao escrever a introdução de sua tese de doutorado, relata acerca do contexto em que se desenvolveu. Ainda que se tratasse de uma família pautada em uma tradição democrática de esquerda, Schucman (2020) diz que o racismo que a rodeou ao longo de seu

desenvolvimento era marcado, sobretudo, pelo sentimento velado de superioridade dos brancos, e não pelo ódio às pessoas negras. Esse entendimento, que veio somente na sua vida adulta, se deu a partir da consciência sobre seus próprios privilégios enquanto branca, em um movimento de autorreflexão, semelhante ao que Adorno (2023, p. 132) chama de autorreflexão crítica: uma olhar para si que evita que “as pessoas golpeiam para os lados sem refletir a respeito de si próprias”.

Mesmo em um contexto voltado ao respeito à diversidade e à luta contra a opressão, o racismo foi capaz de atravessar as subjetividades e constituir um determinado olhar com relação ao negro, que não era o da plena compreensão de sua dignidade. Nesse sentido, a pergunta acerca da identidade racial branca é central para compreender o silêncio que se estabelece a partir do que Maria Aparecida Bento chama de pacto narcísico da branquitude, e como isso se relaciona ao racismo estrutural. O elemento narcísico deste pacto diz respeito ao reconhecimento somente daquilo que é igual, Narciso é apaixonado por si mesmo. Assim, a branquitude é um fenômeno de perpetuação da hierarquia e das relações de dominação. Charles Mills (2023, p. 47) trata a branquitude como sendo “o “consentimento” esperado dos cidadãos brancos [...], seja explícito ou tácito, à ordem racial, à Supremacia Branca”.

Se as artimanhas do racismo forem reveladas, revela-se também sua estrutura, bem como suas estruturas formativas, aquilo que impacta na subjetividade, no caráter compensatório e nas “gratificações na economia emocional e pulsional subjetivas” (Adorno, 2019, p. 21) que são produzidas no opressor por meio da desigualdade racial. Afinal, o racismo constitui um padrão de comportamento que erige do período da colonização, ou seja, de um tipo determinado de sociedade. Porém, não se encerra neste limite temporal, pois trata-se de um fenômeno complexo e que se transforma ao longo da história, de acordo com o contexto em que está situado. Christoph Turcke (em Zuin; Lastória; Gomes, 2012, p. 7), ao falar do vício, nos auxilia na análise do racismo: “uma vez instalado tal padrão, ocorre-lhe tal como ao fundamentalismo teológico. Ele perde seu contorno nítido, ele se dilui, transforma-se numa variação de si mesmo”. Assim, trata-se de um processo de dispersão do fenômeno, que ao se diluir, torna-se insidiosamente penetrante, encontrando formas de se preservar e de se reproduzir. Charles Mills, já na abertura de seu livro intitulado *O contrato Racial*, nos escancara essa dispersão ao dizer que:

Supremacia branca é o sistema político não nomeado que fez do mundo moderno o que ele é hoje. Você não encontrará esse termo em textos introdutórios, ou mesmo avançados, de teoria política. Um curso-padrão de graduação em filosofia começará com Platão e Aristóteles, talvez diga algo sobre Agostinho, Tomás de Aquino e

Maquiavel, passará para Hobbes, Locke, John Stuart Mill e Marx, e então terminará com John Rawls e Robert Nozick. Irá apresentar a você noções de aristocracia, democracia, absolutismo, liberalismo, governo representativo, socialismo, capitalismo de bem estar-social e libertarismo. Mas, embora cubra mais de 2 mil anos de pensamento político ocidental e percorra a gama ostensiva de sistemas políticos, não haverá menção ao sistema político básico que moldou o mundo nas últimas centenas de anos. E essa omissão não é acidental. Em vez disso, reflete o fato de que os livros e cursos-padrão foram, em sua maioria, escritos e elaborados por brancos, que tacitamente assumiram seu privilégio racial a tal ponto que nem sequer o veem como político, como uma forma de dominação (Mills, 2023, p. 33).

Esse tratamento da supremacia branca como pressuposto, como algo que passa despercebido e não é diretamente explicitado, colabora com aquilo que a Cida Bento diz ser tão característico da branquitude: um sistema não nomeado porque historicamente se pretende legítimo.

Não há como observar uma dimensão formativa do racismo brasileiro com relação ao opressor sem observar a identidade e o lugar que este opressor ocupa na sociedade, porque “para compreender o processo que faz com que um sujeito se torne racista é preciso entender que este é constituído nas e pelas relações sociais, sendo delas constituinte” (Schucman, 2020, p. 186). O racismo sistêmico se manifesta justamente nesse enraizamento do racismo nas instituições e na cultura brasileira, de tal forma que é indissociável de sua constituição histórica e que, portanto, se dá como característica fundamental da nossa sociedade.

Uma legislação, ou melhor, um contrato social garantidor da igualdade e que, formalmente, pune o racismo, não tem como pressuposto para a sua existência um alcance na materialidade do mundo. A formalidade pode existir sem que dela derive práticas concordantes. Nesse sentido, a cultura tem papel fundamental, pois aquilo que sustenta o contrato racial e o pacto da branquitude não é a formalidade, mas as práticas reiteradas que formam concepções de mundo. Se olharmos para a abolição da escravidão, temos um ato de formalidade. Entretanto, tal formalidade não alcança as subjetividades constituídas em meio ao regime escravocrata, bem como as ideologias e os valores transmitidos entre gerações. Portanto, o racismo não deixa de existir em função da Lei Áurea. Inclusive, as mudanças na formalidade impelem à atualização das práticas racistas, que sob a égide de um determinado pacto, se camuflam.

Assim, o fenômeno do racismo pode alternar entre sua forma explícita e implícita, entre o duro e o brando. O duro precisa do brando para existir e penetrar o seio social, é nesse sentido que o racismo explícito é sintoma de uma estrutura social marcada pelo racismo velado, pois aquilo que é brando “dificilmente se deixa agarrar com firmeza; ele é o duro passado para o ponto de difusão”, num contexto em que “ambas as versões se pertencem, se neutralizam e se apoiam reciprocamente” (Turcke em Zuin; Lastória; Gomes, 2012, p. 7). E é nesse sentido

que um xingamento racista pode chamar a atenção das pessoas, enquanto instituições, como universidades, marcadamente brancas, seja no corpo docente, discente e colaborativo são sequer percebidas do ponto de vista da sua branquitude.

Roberto Gomes (2020, p. 12) diz que “a conversão de uma doutrina falsa em verdadeira é o primeiro dos elementos do antissemitismo destacados por Horkheimer e Adorno em que os judeus são tomados como “...a anti-raça [...]””. Essa observação nos vale para pensar o mito da democracia racial, muito propagado no período da ditadura civil-militar, em que se afirmava não haver racismo no Brasil e, que ainda hoje, segue ecoando. As consequências dessa negação, dessa tentativa de pôr o falso como verdadeiro é basilar para a reprodução do racismo de forma cordial, civilizada. Quanto mais discreto e mais habilidoso em acompanhar as mudanças sociais, mais formativo se torna, pois enquanto elemento objetivo permanente na sociedade, constitui permanentemente também as subjetividades, enquanto durar:

A linguagem e os significados compartilhados culturalmente funcionam como determinantes no processo de constituição de cada sujeito. Dessa forma, os conteúdos racistas de nossa linguagem, bem como a ideia de superioridade racial branca construída no século XIX, são ainda apropriados pelos sujeitos. E nesse movimento da constituição da consciência individual, os significados alheios se tornam sentidos próprios (Schucman, 2020, p. 128).

Partindo do pressuposto de que a discriminação origina-se no seio social, compreende-se a existência de uma pressão exercida pela coletividade em face do particular. Dessa forma, observar o racismo, no Brasil, é também observar as estruturas do todo que vem a influenciar as partes, formando-as para a manutenção de grupos hegemônicos.

Adorno diz que “é preciso buscar as raízes nos perseguidores e não nas vítimas, assassinadas sob os pretextos mais mesquinhos [...]. É preciso reconhecer os mecanismos que tornam as pessoas capazes de cometer tais atos, é preciso revelar tais mecanismos a eles próprios” (2023, p. 131). Diante disso, no contexto de uma sociedade estruturalmente racista, cabe perguntar: mas é o sujeito ou é a estrutura? Qual a relevância de revelar tais mecanismos aos indivíduos em um contexto que é estruturado pelo racismo e que, portanto, não se modifica apenas pela atitude individual? A importância reside na possibilidade da autorreflexão crítica e da não participação na estrutura, pois ao falarmos de um racismo que é estrutural, não estamos falando de uma entidade dissociada da realidade e autônoma no modo de operar, a estrutura é constituída por instituições e por pessoas. Nesse sentido, o sujeito que reconhece os mecanismos do racismo, que se dá conta da branquitude enquanto sistema de privilégios, pode observar o seu próprio cotidiano, sem reproduzir os valores dominantes de forma impensada.

Eis, portanto, a importância de uma educação emancipatória, não somente com relação às vítimas, como muito se fala, sobretudo pela máxima atribuída à Freire, de que, caso a educação não seja emancipatória, o oprimido poderá desejar se tornar um opressor; mas também no sentido de uma educação emancipatória e crítica ao sujeito privilegiado no contexto de uma sociedade estruturalmente racista, para que a sua identidade branca não se converta em instrumento de opressão. A identidade branca, de acordo com Schucman (2020), não necessariamente precisa estar atrelada à branquitude, pois ser branco não implica automaticamente em ser racista. Com relação a este tópico, Schucman busca compreender a situação de uma pessoa branca que não foi capturada pela branquitude:

Na tentativa de compreender quais foram as mediações que esses sujeitos tiveram que possibilitaram suas constituições como brancos não racistas pude perceber que diversos fatores e vivências contribuíram para tal, porém, uma delas me pareceu fundamental: os entrevistados tiveram relações de afeto não hierarquizadas com não brancos. Pedro cresceu em um bairro onde grande parte da população é negra, estudou, teve professores e amigos negros desde pequeno. Tadeu convive e tem relações de amizade com uma maioria negra. Aqui é importante perceber que a chave não está na convivência com os negros, nem na convivência pacífica, mas sim na convivência não hierarquizada com eles (Schucman, 2020, p. 190-191).

Observando essa citação, em que os brancos em um contexto majoritariamente negro participam de uma relação não hierárquica, evidencia-se que não é possível uma estrutura racista às avessas, na qual os brancos sofreriam racismo por parte dos negros. Por outro lado, quando falamos de negros inseridos num mundo de brancos, estamos falando exatamente de um contexto hierárquico, em que o branco exerce poder a partir de uma estrutura que o beneficia e privilegia, em que a hierarquia está posta de imediato: nas escolas e universidades, através do contato professor-aluno; nas relações trabalhistas, por meio da relação patrão-empregado; na própria busca pelo emprego, através da relação contratante-contratado, etc. De acordo com Schucman (2020), a chave para que pessoas brancas não sejam racistas está na convivência não hierarquizada com pessoas negras, porém, a sociedade se estrutura na hierarquia, sob a aparência civilizada e falaciosa da igualdade de oportunidades, de dignidade, de ser.

4. O “Racismo civilizado”

Este capítulo final busca integrar os movimentos desenvolvidos ao longo desta dissertação, desde a crítica à noção tradicional de formação da modernidade, apresentada no primeiro capítulo, até a discussão sobre a questão da branquitude no capítulo anterior. O objetivo principal é demonstrar como cada parte do trabalho se articula à fundamentação do conceito de “racismo civilizado” — uma proposta teórica autoral que visa destacar a forma discreta, embora profundamente violenta, que o racismo assume no Brasil contemporâneo. Com isso, espero contribuir para a identificação e o desvelamento do racismo naturalizado, que atravessa subjetividades e pode ser reproduzido de forma impensada.

Para o entendimento deste capítulo final, é fundamental que se tenha compreendido os desdobramentos anteriores. De modo a facilitar esse processo, farei uma breve recapitulação das ideias centrais. No primeiro momento, busquei ampliar a noção de formação humana, para além de uma perspectiva teleológica idealista, incorporando a ideia de que o processo formativo não se dá exclusivamente por meio de atos formais e intencionais voltados à perfectibilidade. Como sugere Carbonell (2016, p. 3), “a educação informal e não formal — a do menino que brinca na rua e a do filho que cresce em uma família — sempre foram tanto ou mais influentes que a educação formal escolar no processo de socialização”. Grande parte da formação, portanto, ocorre fora dos ambientes escolares, que molda subjetividades e influencia a vivência social.

No contexto dessa concepção de formação, busquei também uma ressignificação da noção de civilidade, considerando-a não como um valor universal, mas como um valor do colonizador, contemplando a dinâmica histórica entre civilização e barbárie, e a interpretação feita por Adorno, Horkheimer e Césaire, conforme discutido no primeiro capítulo. A partir de Adorno, pude afirmar que a formação humana está intimamente ligada ao contexto social, o que me leva à noção de racismo formativo: em um país como o Brasil, estruturalmente racista, as subjetividades constituídas nesse contexto sofrem interferências do meio, na medida dos lugares sociais que se explicitam empiricamente e da produção e reprodução de estereótipos negativos que atravessam o imaginário social.

Por fim, dois importantes estudos críticos sobre a branquitude ajudam a evidenciar a constituição da identidade racial branca e a aliança inconsciente que sustenta a exclusão e a subjugação discreta de pessoas não brancas. Essas reflexões são centrais para entender como o racismo, no Brasil, opera de maneira velada, constituindo uma forma de discriminação civilizada.

4.1 O mito da democracia racial

Após a abolição da escravidão, a discriminação racial passou por muitas metamorfoses. “Quando os africanos e seus descendentes ainda permaneciam escravizados no Brasil, e juridicamente não eram reconhecidos como seres humanos, não podiam utilizar-se da lei para se defender” (Nascimento, 2016, p. 170). Entretanto, após a abolição e seu reconhecimento como humanos, passaram a ser o próprio objeto da lei. Não sendo mais possível escravizar e segregar explicitamente pessoas negras, o próprio Estado se encarregou de criar ferramentas de manutenção das práticas racistas e de criminalização seletiva sobre os corpos negros.

De acordo com Raúl Zaffaroni e Nilo Batista (2019), o processo de seleção penalizante se dá em duas etapas denominadas primária e secundária. A etapa primária é o processo de elaboração das leis penais, “é o ato e o efeito de sancionar uma lei penal material que incrimina ou permite a punição de certas pessoas” (2019, p. 43). A secundária, por sua vez, diz respeito à aplicação das normas sobre corpos concretos. Com relação à seletividade primária, pode-se dizer que essa já se manifesta logo após a abolição, é o caso da criminalização da capoeira que, no Brasil, ocorreu em 1890, apenas dois anos após o estabelecimento da Lei Áurea. Essa prática, pertencente à cultura afro-brasileira, era tida como violenta e subversiva, o que fez com que a tornassem crime, tendo como alvo, portanto, os escravizados recém libertos que a praticassem. No mesmo período, foi também criminalizada a vadiagem, estando diretamente ligada à pobreza e à cultura negra, como o samba. A criminalização da maconha, à época chamada de “pito do pango”, também ocorreu como forma de criminalização da cultura negra, posto que era utilizada desde o início da escravização, não só como forma de lazer dos escravizados, mas também associada à religiosidade. Assim, o racismo passou a ser amparado juridicamente de forma dissimulada, através de leis que operavam seletivamente.

A primeira Constituição Federal após a abolição foi a de 1891, que foi alterada em 1926, pela Emenda Constitucional de 3 de Setembro de 1926, a qual garantiu a igualdade formal de todos perante a lei. Coincidentemente, nesse contexto dos anos 20, começa a erigir o mito da democracia racial, o discurso de que o Brasil é um país desprovido de tensões raciais, dada a diversidade étnica de sua população e o fato de que, diferentemente dos Estados Unidos, “após 1888, a inexistência de categorias explícitas de dominação racial incentivava ainda mais o investimento na imagem de um paraíso racial” (Schwarcz, 2012, p. 42). Assim, em comparação com uma outra forma de organização social, o racismo passou a ser negado no Brasil, junto à aparente valorização da mestiçagem cultural.

De acordo com Schwarcz, essa foi uma operação ideológica, que visou “recolher na história pregressa certos elementos identitários, mas os destituindo de seu sentido inicial e conferindo a eles uma dimensão grandiosa” (2012, p. 48). Essa representação, portanto, visava o estabelecimento da imagem de um Brasil pautado na tolerância e na intimidade, em que a mistura de raças refletiria a sociabilidade entre os diferentes grupos étnicos.

A todo custo, de acordo com a historiadora, se tentou apagar a história do império e ressignificar a figura do mestiço, outrora tão hostilizada, para então se afirmar uma nova narrativa, na qual o mestiço ocupa um lugar de valor, representando o encontro e a mistura de sociedades diversas. Para Clóvis Moura (2024), diferentemente do que afirmavam muitos sociólogos à época da publicação de sua obra *Dialética Radical do Brasil Negro*, publicada em 1994, a miscigenação, em lugar de democratizar a nossa sociedade, serviu à hierarquização entre os grupos não brancos. Ele diz que:

O imenso grau de matizes cromáticos formados criou, em contrapartida, uma escala classificatória, considerando-se o indivíduo ou grupo tanto mais valorizado socialmente quanto mais próximo estivesse do ideal tipo étnico imposto pelo colonizador inicialmente e pelas elites de poder em seguida: o branco (Moura, 2024, p. 202).

Clóvis Moura, nessa citação, remete ao que entende a teoria do colorismo, argumentando que, dentro do mesmo grupo discriminado, quanto mais clara a cor da pele, menor a discriminação, já que o negro, sobretudo o retinto, é tido como o antimodelo do ideal étnico. Nesse novo contexto, aquilo que era anteriormente afirmado pela ciência e disseminado de forma explícita no corpo social — o ideal de branqueamento da população — passa a ser reproduzido na forma da ideologia, ou seja, de forma diluída e menos explícita, através do que ele chama de “ideologia de prolongamento do colonizador” (2024, p. 202).

Nesse sentido, houve também a tentativa de recriar a história da escravidão no Brasil, através do discurso da escravidão benigna, segundo o qual a escravidão teria sido muito mais amena no Brasil do que em outras partes do mundo, em especial, em comparação aos Estados Unidos. A vontade de apagar o passado era tanta que, de acordo com Schwarcz (2012), ainda em 1890, Rui Barbosa determinou que fossem queimados os documentos e registros sobre a escravidão no Brasil, buscando afirmar a posição do senhor paternal diante do escravizado prestativo, numa contraposição à escravidão norte-americana, que teria sido mais violenta.

Nessa nova ordem social, “é como se os brasileiros repetissem o passado no presente, traduzindo-o na esfera privada. A extinção da escravidão, a universalização das leis e do trabalho não teriam afetado o padrão tradicional de acomodação racial; ao contrário, agiriam

no sentido de camuflá-lo” (Schwarcz, 2012, p. 70-71). Assim, a ideia de uma democracia racial constituía os discursos mas não integrava a prática social, situação semelhante ao que ocorre ainda hoje no Brasil. De acordo com Florestan Fernandes, observando o contexto de emergência do mito da democracia racial, “persistia uma diretriz ambivalente, de repulsa às impulsões de tratamento igualitário do ‘negro’ e de acatamento aparente dos requisitos do novo regime ‘democrático’” (2008, p. 307), alimentando uma igualdade ilusória que justificaria a igualdade de competição e de possibilidade de ascensão no seio social, aos moldes do discurso meritocrático que se desenvolve posteriormente.

As reflexões sobre “o homem cordial”, presentes na obra *Raízes do Brasil*, de autoria do sociólogo Sérgio Buarque de Holanda, publicada em 1936, é também bastante reveladora para pensar o mito da democracia racial e a forma de violência específica que atravessa as relações dos brasileiros, sendo importante, inclusive, para compreender as manifestações atuais do racismo. De acordo com Holanda:

Já se disse, numa expressão feliz, que a contribuição brasileira para a civilização será de cordialidade - daremos ao mundo o “homem cordial”. A lhaneza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtudes tão gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam, com efeito, um traço definido do caráter brasileiro (2014, p. 176).

Entretanto, para o autor, a forma como o brasileiro age em seu cotidiano não carrega essa cordialidade, a não ser na aparência e “isso se explica pelo fato de a atitude polida consistir precisamente em uma espécie de mímica deliberada de manifestações que são espontâneas no “homem cordial: é a forma natural e viva que se converteu em fórmula” (Holanda, 2014, p. 177). Assim, a manifestação da cordialidade não precisa advir de uma cordialidade legítima, podendo estar reduzida à aparência. Um exemplo clássico dessa falsa cordialidade está na expressão “ela é quase da família”, referente às empregadas domésticas. Tal uso, que soa como uma “ética de fundo emotivo⁸”, sugere uma cordialidade atrelada a uma intimidade que, na verdade, é utilizada para solapar direitos e manter trabalhadoras domésticas, em grande maioria, mulheres negras, na informalidade.

De acordo com Luiz Roberto Gomes, o “homem cordial”, descrito por Sérgio Buarque de Holanda, representa um traço de nossa cultura, na qual há um “falso modo de vida”, observado na forma ordinária de convívio social contrário à polidez (2020, p. 10). Assim, é possível compreender que há uma forma de violência e autoritarismo que atravessa a cultura brasileira desde a colonização e que, atualmente, se camufla em uma aparente cordialidade,

⁸ Expressão usada por Buarque de Holanda (2014) para designar um aspecto da forma de agir dos brasileiros.

que deriva de um aspecto formativo. Essa questão da formação se manifesta, sobretudo, em uma adaptação ao contexto social, que se pretende democrático.

Ao tratar da cordialidade como uma "fórmula" ou "mímica deliberada", Buarque de Holanda (2014) nos ajuda a compreender de que forma a aparência amistosa das relações em contextos hierárquicos e de exploração pode ocultar a opressão e capturar, pela subjetividade, os sujeitos envolvidos. No contexto desta dissertação, a cordialidade pode ser lida como um mecanismo de legitimação das hierarquias sociais, que busca mascarar a discriminação e a exclusão de determinados grupos, especialmente os mais vulneráveis, dentre os quais estão os negros, pardos e indígenas, em uma sociedade, como a brasileira, que se pretende democrática.

4.2 A questão neoliberal

Observando a ascensão do neoliberalismo e a difusão da lógica de mercado em diversas áreas, a questão da cordialidade e do racismo assume novas complexidades. Os discursos disseminados sobre a capacidade individual e o mérito que é possível alcançar através dos esforços pessoais, independentemente do contexto social, naturalizam desigualdades e transferem a complexidade da sociedade de classes aos sujeitos individuais. Nesse contexto, a ideia de que o Brasil é uma democracia racial é absorvida e instrumentalizada através do discurso da igualdade radical, pautado na formalidade da lei e nas possibilidades oferecidas pelo princípio da livre iniciativa. Ao passo que seguem intocadas as desigualdades estruturais, a retórica da igualdade e da inclusão, sob a égide do sistema democrático, mascaram as violações sistemáticas e reiteradas de um sistema do qual seguem se beneficiando aqueles que possuem historicamente privilégios de classe, gênero e raça.

Para o contexto da discussão acerca do racismo discreto no Brasil, o neoliberalismo parece ser um ponto importante. David Harvey (2008) define esse fenômeno como uma teoria voltada às práticas político-econômicas, baseada no bem-estar humano a partir de uma ideia de liberdade vinculada ao empreendedorismo, no contexto de uma sociedade caracterizada pelo direito à propriedade privada, ao livre mercado e ao livre comércio. O Estado, por sua vez, no âmbito dessa teoria, tem a tarefa de servir ao neoliberalismo, internalizando os seus valores e garantindo a defesa da propriedade privada, das liberdades individuais e o funcionamento do mercado. O neoliberalismo como prática, no sentido da recepção da teoria, passa a ser acolhido amplamente a partir dos anos 70 do século XX, influenciando em questões públicas centrais, como a educação.

Vinculada aos estereótipos, a questão neoliberal tem relevância na medida em que carrega uma forma de racionalidade que se estende às diversas dimensões da vida, contaminando as relações humanas com a lógica de mercado. De acordo com Harvey (2008), o neoliberalismo se tornou um fenômeno hegemônico no campo do discurso, afetando as formas de pensar e integrando o modo como as pessoas interpretam e compreendem o mundo.

Observar os impactos do fenômeno neoliberal na constituição das subjetividades implica em contemplar a tentativa neoliberal de estender a perspectiva mercadológica e do lucro a todos os aspectos da vida humana. Assim, o racismo sistêmico e a colonialidade antecedem o neoliberalismo, mas com ele se vêem modificados, atualizados. Com o neoliberalismo, o racismo passa a ser justificado moralmente, impactando também no seu *modus operandi*, no que tange à formação de subjetividades. Se, primeiro, via colonização e, depois, via colonialidade o racismo forma porque estabelece um lugar social e um imaginário sobre o negro, o neoliberalismo atualiza esse racismo justificando-o, entendendo que em um contexto de igualdade formal, a responsabilidade pelos fracassos e resultados deve ser inteiramente atribuída ao sujeito. Assim, individualiza-se a culpa que decorre de uma rede complexa de relações históricas e materiais.

Nesse sentido, o neoliberalismo enquanto prática instiga um senso de autoconservação ligado à competitividade, que para Dardot e Laval (2016) é um dos pilares dessa lógica:

A exigência da “competitividade” tornou-se um princípio político geral que comanda as reformas em todos os domínios, mesmo os mais distantes dos enfrentamentos comerciais no mercado mundial. Ela é a expressão mais clara de que estamos lidando não com uma “mercantilização sorrateira”, mas com uma expansão da racionalidade de mercado a toda a existência por meio da generalização da forma-empresa” (2016, p. 27).

Partindo desse pressuposto, o fomento à competitividade inculca a ideia de que, através da liberdade e da determinação individual, os sujeitos podem ascender socialmente, no sentido da mobilidade social⁹. Portanto, o discurso de igualdade na concorrência alimenta outro pilar do neoliberalismo que é a meritocracia, a ideia de que “cada pessoa é a única

⁹ É fundamental, neste caso, observar o que nos dizem os dados: “Relatório do Fórum Econômico Mundial mostra que, no Brasil, uma pessoa de renda baixa demoraria em média nove gerações para atingir a renda mediana do país” (EXAME, 2020), isso porque nosso país apresenta um dos piores índices de mobilidade social. Sendo assim, o Brasil ocupa a 60ª posição num grupo de 82 economias analisadas. Indo além, os dados ainda demonstram que a pior nota do Brasil diz respeito à distribuição justa de salários. Nesse sentido, importa observar a posição do negro no mercado de trabalho e compreender que ao falar em renda, não se pode deixar de considerar que no Brasil pobreza e racismo são opressões que interseccionam. Assim, os negros constituem cerca de 60% dos trabalhadores informais, de acordo com os estudos feitos pelo Núcleo de Pesquisa Afro do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap) e pelo Instituto de Referência Negra Peregum (2021).

responsável por seu lugar na sociedade, seu desempenho escolar e profissional”, partindo “de uma ideia falsa para chegar a uma conclusão igualmente falsa” (Bento, 2022, p. 21).

Em um país que por mais de trezentos e cinquenta anos escravizou pessoas negras e, após o final da escravidão, não ofereceu políticas efetivas de reparação, a ideia de meritocracia não é simplesmente uma perspectiva retrógrada e utópica, mas é também um discurso que participa de uma ideologia racista. Lembremos: já logo após a abolição, a alternativa dada aos recém libertos, caso quisessem continuar em suas antigas ocupações, era a sujeição aos mesmos modos de trabalho que exerciam no regime de produção escravista, ou então, eram relegados à miséria.

Para uma sociedade neoliberal, calcada na lógica de mercado, os sujeitos são entendidos como empresas que devem se adequar ao mundo administrado, em que seus esforços individuais supostamente levariam ao sucesso, o qual, neste contexto, se reflete em acumulação de capital. Adorno e Horkheimer já afirmavam que “o esclarecimento comprometera-se com o liberalismo” (1985, p. 78), e cabe ainda a observação de que segue comprometido com o neoliberalismo. O intenso fomento à acumulação de capital, ao sucesso financeiro e a redução dos indivíduos ao trabalho e à lucratividade em todas as esferas da vida, faz com que a sociedade seja regida pela competição e individualidade, menosprezando a dimensão humana da sensibilidade, na medida em que a “solidariedade congela na frieza da perseguição de interesses particulares de poucos, socialmente unidos entre si contra os outros” (Gruschka, 2014, p. 45).

E é assim que a supremacia branca nos espaços de poder e privilégio segue sendo vista como natural, usufruída como mérito de determinados grupos e desassociada da escravidão que corresponde a $\frac{1}{5}$ da história brasileira (Bento, 2022). Este ponto indica a forma como indivíduos privilegiados no presente se tornam receptores de uma determinada estrutura social objetiva e a reproduzem sem perceber. Auschwitz só foi possível, escreve Adorno (2023), porque as pessoas são profundamente indiferentes com relação às outras, à exceção daqueles com quem se mantém vínculos mais próximos.

A perseguição aos próprios interesses em desconsideração aos interesses do outro, segundo Adorno, de alguma forma tornou-se um traço marcante de caráter, que faz da sociedade “um enturmar-se de pessoas frias que não suportam a própria frieza mas nada podem fazer para alterá-la” (2023, p. 145). Com relação ao debate educacional, este argumento se expressa na própria dinâmica da competitividade, internalizada pelas instituições, incluindo as de ensino, e reproduzida pelos sujeitos como condição natural da sociedade em que se desenvolvem, na qual para alguns ganharem, outros precisam perder. O

tema da desigualdade na educação nos leva a considerar também o lugar da família nesse processo, que é “a primeira agência socializadora que impregna, nas crianças, valores e preconceitos que, ao passarem de geração em geração, conformam a cultura de grupos sociais” (Streck, 2021, p. 11).

Aquele esclarecimento de que fala Kant (2012) e que o autoriza a culpabilizar o sujeito que permanece na minoridade se repete na contemporaneidade: teoricamente, quem não se encaixa nos padrões de conduta está relegado ao fracasso, pelo qual ele mesmo deve carregar a culpa. Teoricamente, porque para a lógica neoliberal também há fórmulas, independente da situação em que o sujeito se encontra, o fracasso é sentenciado e a culpa diretamente atribuída ao suposto fracassado. Esta realidade posta vai ao encontro daquilo que disseram Adorno e Horkheimer (1985), ao atentar às denúncias de Sade: que o estoicismo acatado pela burguesia facilita sua postura diante do sofrimento alheio. O espírito objetivo sedimentado, apontado por Adorno (2010), se traduz em uma semiformação que possibilita a onipresença do espírito alienado. Ou seja, os sujeitos cooptados pela estrutura, perdem-se em meio às inúmeras subjetividades já moldadas para servir ao mundo administrado, o qual se retroalimenta no jogo de dominação e submissão.

Os ideais neoliberais, assim, se estendem aos mundos de contextos, que constituem um todo plural, produzindo subjetividade e inculcando modos de pensar. Nesse sentido da produção de subjetividade e disseminação de ideologias, o neoliberalismo é também formativo, pois ao internalizar os valores e normas da estrutura, o sujeito alienado reforça a desigualdade. Ou seja, impacta no desenvolvimento das pessoas e suas respectivas formas de ser/estar no mundo: “já que temos de nos conformar com as condições, assim diz a mensagem moral, então devemos aproveitá-las para o nosso próprio bem, melhor ser autor que vítima! (Gruschka, 2014, p. 39).

De forma semelhante ao projeto civilizatório que impõe a barbárie, sendo essa inerente ao seu próprio desenvolvimento, “a sociedade impõe a frieza ao homem e ao mesmo tempo promete eliminá-la” (Gruschka, 2014, p. 39). Ora, a imposição das relações de concorrência e a reificação dos sujeitos implica na instrumentalização de si próprio e do outro, transformando a acumulação de capital para o consumo em “algo para o que se vive. Lucro é sentido: eis o credo do mercado” (Turcke em Zuin; Lastória; Gomes, 2012, p. 4). Esse sentido é determinado de fora para dentro, tendo como fundamento a desigualdade e a hierarquização.

4. O "racismo civilizado"

Dada a discrição do racismo, muito própria ao contexto brasileiro contemporâneo, há uma falsa aparência de que a discriminação racial está declinando. As manifestações discretas do racismo passam muitas vezes despercebidas para a população em geral, pois estão profundamente arraigadas às práticas sociais e à condição sobre a qual se desenvolveu a sociedade brasileira, estruturada sobre o racismo. Um exemplo dessa forma de manifestação são os lugares sociais ocupados por pessoas brancas e não brancas, que revelam empiricamente uma discrepância gritante e que, ainda assim, mesmo sendo facilmente constatáveis, são naturalizados. Tão naturalizados que, ao falar sobre racismo no Brasil, é sempre fundamental lembrar o famigerado teste do pescoço: um exercício que consiste em olhar para os lados para buscar identificar a presença de pessoas negras em determinados espaços de privilégio, como universidades, empresas e contextos de representatividade política. O teste do pescoço serve também para identificar as situações de desprivilégio, como o subemprego e a pobreza extrema. Assim, esse exercício auxilia no processo de desnaturalização da intensa presença branca em espaços de prestígio social, bem como a ausência de pessoas negras nesses mesmos contextos, ressaltando o caráter estrutural do racismo.

Com relação ao racismo explícito, esse se manifesta por atitudes individuais e inquestionáveis, como xingamentos racistas ou a proibição de pessoas negras de acessar determinados espaços por motivos discriminatórios. Essa forma de racismo ocorre de maneira episódica, e não sistemática, pois resulta de manifestações extremas. Embora seja relativamente frequente, esse tipo de racismo é amplamente repudiado pela sociedade, justamente por ser direto e inconfundível. Mesmo aqueles que defendem o discurso da democracia racial reconhecem sua existência, atribuindo-o a comportamentos individuais, o que, por sua vez, contribui para a negação de sua dimensão estrutural — uma dimensão que exige maior atenção no diagnóstico do problema.

Assim, há um problema central com relação a essa questão, pois a existência do racismo, no Brasil, é muitas vezes negada ou subestimada. Há uma falsa ideia de que a discriminação racial está diminuindo, pois as suas manifestações explícitas são cada vez mais repudiadas pela sociedade civil. Nesse sentido, chamar alguém de “macaco”, por exemplo, é indiscutivelmente aceito como um ato racista, pois há uma compreensão acerca do racismo que o reduz às manifestações explícitas. Com o racismo discreto, a situação se torna muito mais complexa, pois demanda uma compreensão mais ampla em torno do fenômeno.

O racismo discreto, no Brasil, é um tema bastante presente nos textos que tratam das relações étnico-raciais. Toda essa dinâmica de ocultação e criação de novas tecnologias no ato

de discriminar, compõe essa forma muito específica do racismo brasileiro, uma violência que se fortalece na produção e reprodução de estereótipos, atravessando subjetividades e naturalizando lugares sociais, do ponto de vista do opressor e, inclusive, na autopercepção dos sujeitos oprimidos. De acordo com Abdias Nascimento, “caracteriza-se o racismo brasileiro por uma aparência mutável, polivalente, que o torna único” (2016, p. 168); Beatriz Nascimento (2021, p. 65), por sua vez, afirma que “é como conflito não manifesto que atualmente se encaram o preconceito e a discriminação racial no Brasil”, que constituem um “poço de contradições” e um “emaranhado de sutilezas”; Já para Lélia Gonzalez (2022, p. 68), o caráter disfarçado do racismo brasileiro advém de um entrelaçamento entre o mito da democracia racial e a ideologia do branqueamento¹⁰.

Assim, entre diversos autores brasileiros relevantes para este campo de estudos, é consenso que há uma forma de manifestação discreta do racismo no seio social. Porém, a teorização sobre o racismo discreto não está sistematizada nos estudos, não sendo possível identificar um autor que tenha criado o conceito, pois este atravessa as discussões de forma assistemática. Nesse sentido, buscarei agora pensar sobre o racismo discreto a partir dos referenciais desta pesquisa, empregando um conceito autoral, que penso designar bem essa forma de manifestação do fenômeno no Brasil.

A ideia de racismo civilizado compreende uma forma de discriminação velada, que só pode ocorrer no âmbito de uma sociedade estruturalmente racista, que naturaliza a discriminação racial. Assim, o racismo civilizado advém de uma estrutura que interfere nas subjetividades, possibilitando uma forma de discriminação que opera sob a égide de uma cordialidade, podendo ou não ser intencional. Nesse sentido, o racismo não requer intencionalidade, pois está presente no imaginário social de tal forma que atravessa subjetividades e influencia práticas discriminatórias que, muitas vezes, o agente sequer as percebe como tal.

Partindo da noção de civilização e barbárie como intrínsecas uma a outra, perspectiva que coloca a barbárie como princípio civilizatório (no caso do Brasil, a colonização), inicio este tópico reafirmando o conceito de civilidade ligado à violência. Reafirmo, nesse sentido, que a civilidade não se trata de um valor universal, mas de um valor do colonizador. Assim, o termo civilizado não é utilizado para designar uma forma menos agressiva de racismo, mas sim uma forma mais discreta. Antonio Bispo, em seu livro *A terra dá a terra quer*, conta que foi

¹⁰ A ideologia do branqueamento, no pensamento de Lélia Gonzalez, está associada à supervalorização dos padrões brancos em detrimento das identidades e etnias não brancas, versando sobre a intensa valorização e imposição dos padrões culturais, estéticos e comportamentais dos brancos, o que reforça uma mentalidade colonial.

questionado por um pesquisador cabo verdiano sobre como contracolonizar utilizando a língua do inimigo, e sua resposta inspira, inclusive, esta pesquisa: “vamos pegar as palavras do inimigo que estão potentes e vamos enfraquecê-las” (2023, p. 13). Nesse contexto, portanto, civilidade é sinônimo de violência mascarada.

Nesse sentido, a manifestação civilizada do racismo, em uma sociedade estruturalmente racista, revela uma dimensão formativa de atravessamento nas subjetividades, que escapa ao alcance da lei. Não podendo mais o racismo ser manifestado de forma explícita, pois, como discutido anteriormente, há um intenso repúdio da sociedade nesse sentido, o racismo passa a manifestar-se de forma civilizada, nos termos do colonizador, o que não significa que seja menos violento. Assim, em uma sociedade que criminaliza o racismo, é preciso observar uma atualização fundamental na forma de discriminar, que pode ser dotada de cordialidade e que, sobretudo, escapa à objetividade. Destaco, assim, que o racismo não precisa ser explícito para ser violento e opressivo.

A afirmação de que o racismo não requer intencionalidade tem implicações na responsabilização por discursos e atitudes racistas, pois não dependendo de um ódio explícito aos negros para se concretizar, não há como o sujeito se eximir com a clássica afirmação de que possui amigos ou parceiros negros. De acordo com Schucman (2020), se a convivência for hierarquizada, de nada adianta a relação próxima com pessoas negras, pois a hierarquia pressuposta no imaginário racista influencia essas relações. O racismo no Brasil, portanto, é muito específico. Enquanto nos Estados Unidos houve uma segregação explícita, nós mascaramos o racismo através do discurso da democracia racial desde a abolição da escravidão.

Clóvis Moura (2024) escreve que, no período da escravidão, havia uma classe de escravizados, os domésticos, considerados privilegiados com relação aos demais, que aceitava sua condição, diferentemente dos escravizados produtivos que empregavam rebeliões e revoltas. Nessa condição de conformismo, “se adaptavam aos valores escravistas, em maior ou menor grau de forma consciente ou inconsciente, parcial ou total. E com isso reproduziam áreas de estabilidade no sistema escravista” (Moura, 2024, p. 33). Com relação ao Brasil contemporâneo, me parece possível deslocar a reflexão da figura do escravizado à sociedade em geral, a qual interiorizou os valores racistas nas práticas cotidianas do presente, numa forma de manutenção da lógica colonial.

Dizer que o racismo é estrutural e sistêmico, não significa eximir o agente racista da responsabilidade diante de seus atos. O racismo lido como elemento formativo em uma sociedade estruturalmente racista, enquanto fenômeno que atravessa subjetividades e forma

visão de mundo não torna sua prática aceitável. A estrutura não é uma entidade abstrata, à parte, ainda estamos falando de agentes sociais que a integram e a reproduzem, sobretudo quando se trata dos grupos que detêm privilégio material, de classe e raça.

Assim, a ideia de racismo civilizado surge para designar a naturalização da barbárie no âmbito de uma estrutura civilizada que, embora apresente um amplo conjunto de leis, instituições e oriente-se sob um regime democrático, não deixa de ser fortemente racista. Busca designar uma sociedade que, aparentemente convive muito bem com a diversidade étnico-racial mas que, entretanto, apresenta empiricamente sua estratificação. Nós, enquanto sociedade, naturalizamos e justificamos a intensa presença branca em espaços de privilégio e a ausência de pessoas negras nesses mesmos espaços; naturalizamos que o negro é aquele que serve, e que o branco é aquele que é servido; naturalizamos que o negro é ladrão e o branco é cleptomaniaco (Djonga, 2017). Assim, a noção de racismo civilizado busca demarcar o racismo cotidiano como racismo, explicitando que não se deve confundi-lo com desatenção, como quando se confunde um negro com prestador de serviço; com falta de educação, como quando se deslegitima um negro no exercício de uma profissão de prestígio social; com atividade da função, como quando um segurança persegue um negro em uma loja, mercado ou qualquer outro tipo de estabelecimento; ou mesmo quando a polícia violenta seletivamente corpos negros sob a justificativa da suspeição.

A ideia de um racismo civilizado pode ser elucidada, ainda, a partir da concepção de banalidade do mal, da Hannah Arendt. Na obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, Arendt (1999) analisa o julgamento de Adolf Eichmann, um oficial nazista responsável pela deportação em massa de judeus para os campos de extermínio. Nesse texto, ao observar a figura do acusado, Arendt insere sua concepção sobre a banalidade do mal, que designa a possibilidade da reprodução do mal por pessoas comuns. Nesse sentido, “o problema com Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem perversos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais” (Arendt, 1999, p. 299).

A lição que tomo de Arendt é a de que o mal pode ser perpetrado por pessoas comuns, quando o sujeito se torna reproduzidor do contexto social que o envolve. Esse conceito ressignificado com vistas ao Brasil, ajuda a reforçar o racismo como sendo um fenômeno complexo e que não requer intencionalidade, e que na forma de um racismo civilizado, representa um mal banalizado no cotidiano. Assim como em Arendt, em que a obediência às ordens se transforma em cumplicidade, o racismo civilizado emerge quando indivíduos agem, com ou sem intencionalidade, de acordo com normas sociais que desumanizam outros.

Essa é uma forma de racismo que ocorre reiteradamente na prática cotidiana, que é mencionada em diversos autores importantes, como ficou demonstrado acima, mas que não é teorizada minuciosamente. Nesse sentido, o conceito de racismo civilizado busca contemplar a não intencionalidade como possibilidade, bem como a gentileza que o racismo pode envolver, buscando evidenciar que o racismo continua fortemente enraizado no seio social, ainda que manifestando-se de maneira diferente das formas que ocorriam no passado. Além disso, busca evidenciar como cada indivíduo que se desenvolve em uma sociedade estruturalmente racista pode ser um reprodutor do meio, tamanha influência do racismo na formação das subjetividades.

Assim, entendendo o racismo como um fenômeno que se dilui e se adapta, defendo que há diversas manifestações de racismo civilizado na sociedade, desde as mais violentas, que envolvem justificativas morais, até as mais sutis, que envolvem cordialidade e educação. Em ambos os casos, a intencionalidade do agente pode ou não estar presente, o que não altera o efeito da discriminação. Essa forma de racismo que apresenta uma dimensão cordial, remete à discussão anteriormente apresentada sobre o “homem cordial”, que manifesta um tratamento gentil, mas que se revela ilegítimo em suas intenções.

A ideia de que o racismo é formativo se refere ao entendimento de que há um processo através do qual a sociedade, ao longo da história, constrói e reforça uma hierarquia racial que interfere em instituições, comportamentos e perspectivas sociais. Assim, neste capítulo final, buscou-se contribuir, em alguma medida, à análise do racismo discreto e das formas de atualização do racismo no seio social. Nesse sentido, a discussão sobre o mito da democracia racial buscou contemplar a naturalização do racismo na sociedade brasileira desde o pós-abolição, demonstrando as atualizações do racismo ao longo do tempo, chegando ao problema neoliberal que, através de uma teoria econômica a-histórica, atualiza e reforça hierarquias, justificando lugares sociais a partir de discursos morais, desconsiderando a constituição histórica dos diferentes grupos sociais. Por fim, buscou-se apresentar um esboço de um conceito que visa lançar luz ao racismo discreto, afirmando a existência e os modos de operar de um racismo que pode passar despercebido cotidianamente, na medida da sua discrição.

Por fim, entendendo o racismo como um fenômeno que, de um núcleo duro — a escravização — se dilui e se adapta num sentido de autoconservação, entende-se que é no cotidiano que pessoas negras são violentamente e sistematicamente violadas, atingidas em suas oportunidades, em sua autoestima, em sua dignidade. Assim, o que chamo de racismo

civilizado, nesta dissertação, é uma forma de violência mascarada por uma aparente cordialidade, que se camufla no contexto de uma sociedade acostumada ao racismo.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema que me propus a investigar nesta dissertação é relevante social e academicamente, pois o racismo, no Brasil, é uma questão central. Enquanto fenômeno social complexo, o racismo se modifica em consonância ao tempo histórico, adaptando-se e camuflando-se num sentido de autoconservação. Assim, evidenciar o caráter discreto do racismo associando-o a um conceito autoral, o de “racismo civilizado”, é relevante ao âmbito acadêmico para preencher lacunas teóricas, mas também à sociedade, pois possibilita evidenciar o caráter discreto de discriminações que podem passar despercebidas e que acabam, por vezes, integrando modos de pensar e agir. Nesse sentido, a pesquisa buscou desvelar o racismo discreto com vistas a contribuir ao desenvolvimento e à consolidação de uma compreensão mais ampla em torno do fenômeno no Brasil.

Objetivando compreender como a sociedade brasileira, estruturada sobre a discriminação racial, perpetua o racismo e forma sujeitos racistas, a pesquisa iniciou com uma revisão do conceito de formação, buscando entender a construção do sujeito opressor a partir das influências de uma sociedade estruturalmente racista na produção de subjetividades. No primeiro momento do trabalho, a crítica à concepção moderna de formação orientou o percurso argumentativo, afastando-se do idealismo que entende o desenvolvimento humano como um processo de perfectibilidade ou aprimoramento contínuo. Em vez disso, buscou-se compreender a educação como um campo de forças, composto, de um lado, pela realidade pedagógica formal e, de outro, pela realidade extrapedagógica.

Nesse contexto, importa o pensamento de Adorno e Horkheimer, que apontam a noção de civilização atrelada a uma barbárie inerente, especialmente no desejo de dominação que decorre de uma racionalidade instrumental. Nessa linha, com Aimé Césaire, a reflexão acerca da civilização e barbárie estendeu-se à figura do colonialismo, o que permitiu, já no segundo capítulo, compreender a história brasileira sob essa perspectiva. Nesse momento, a ideia de colonialidade foi bastante importante, demonstrando que a estrutura colonial persiste na sociedade contemporânea sob a forma de uma mentalidade colonizada.

Assim, é no segundo capítulo que a argumentação responde ao problema de pesquisa, identificando a formação pelo contexto como produtora e reprodutora de estereótipos negativos associados a pessoas não brancas, herança do período de escravização e subjugação de corpos negros, que se atualiza no pós-abolição. Com isso, foi possível identificar que tais estereótipos atravessam o imaginário social e influenciam nas relações interpessoais, impactando nas oportunidades, na segurança e na qualidade de vida da população negra

brasileira, ao mesmo passo que, dada a dinâmica da branquitude, estereótipos positivos são atribuídos às pessoas brancas, oportunizando melhores condições de vida no contexto de uma sociedade estruturalmente racista. Com isso, a violência do racismo foi analisada no seio de uma sociedade que se pretende civilizada, que se desenrola sob o manto da aparente democracia.

Outro ponto importante que responde à questão da formação pelo racismo é justamente a questão dos lugares sociais, que acabam por naturalizar a estratificação social, influenciando na forma como os grupos vulnerabilizados são vistos socialmente. Junto à questão neoliberal, a resposta ao problema de pesquisa ainda avança para a dimensão formativa do neoliberalismo que, em alguma medida, atualiza o racismo justificando-o moralmente, como no caso do discurso meritocrático, em que aqueles que não estão em posição de prestígio social tem em sua desgraça um reflexo da sua própria incapacidade. Como diz Cida Bento (2022), há, no discurso meritocrático, um ponto de partida falacioso, de que todas as pessoas possuem as mesmas oportunidades, para se chegar a uma conclusão igualmente falaciosa, de que basta esforçar-se para ascender socialmente.

Assim, foi possível identificar como característica importante do racismo brasileiro o seu caráter discreto, com origem no pós-abolição e no mito da democracia racial, o qual tenta, através da figura do mestiço e da contraposição ao racismo norte-americano, pintar o Brasil como um paraíso racial. Nesse movimento, por fim, foi esboçado um pensamento autoral, que, a partir das referências do trabalho, sobretudo acerca do racismo discreto e da dinâmica entre civilização e barbárie, buscou refletir acerca do caráter civilizado do racismo brasileiro contemporâneo. Essa ideia, dadas as referências, teve como ponto de partida a noção de civilização atrelada à barbárie, compreendendo que o dito civilizado é também um bárbaro, que mesmo sob o manto da democracia, as desigualdades de cunho racial permanecem enraizadas nas práticas e relações interpessoais.

Tendo em vista a importância e complexidade do tema, ao terminar esta dissertação, penso não ter dito o suficiente. Ademais, espero ter contribuído ao colocar o racismo discreto no centro da discussão, evidenciando o seu aspecto que opera formando subjetividades e produzindo visões de mundo racistas. Pensar o racismo brasileiro em sua dimensão discreta e formativa, atrelado às contribuições do pensamento filosófico, que auxilia a expandir perspectivas e problematizar questões que passam, muitas vezes, despercebidas, é fundamental ao combate do racismo no Brasil. A dimensão civilizada do racismo, que implica em uma subversão da própria palavra, deslocando-a do lugar universal que se atribui colonizador, explicita a necessidade de olhar atentamente às particularidades do contexto

brasileiro, que tem em sua estrutura social naturalizada a barbárie da civilidade, da violência cometida cotidianamente, sob o signo da aparente cordialidade. Falar em um racismo que forma e que pode se manifestar sem intencionalidade, é também um movimento de apelo à autorreflexão crítica, a que cada um olhe para si e se perceba como parte desta estrutura, identificando o racismo onde ele se manifesta, e não somente quando se manifesta de forma explícita.

6. REFERÊNCIAS

- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ADORNO, Theodor. *Educação e Emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2023
- ADORNO, Theodor. *Teoria da Semiformação*. In: PUCCI, B; ZUIN, A; LASTÓRIA, C. (orgs.). *Teoria Crítica e Inconformismo: novas perspectivas de pesquisa*. Campinas, SP: Autores Associados, 2010.
- ALMEIDA, Silvio. *Racismo Estrutural*. Pólen, 2019.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BENTO, Maria Aparecida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BOTO, Carlota. *A liturgia escolar na Idade moderna*. 1. ed. Campinas: Papirus, 2019.
- BOTO, Carlota. A dimensão iluminista da reforma pombalina dos estudos: das primeiras letras à universidade. *Revista Brasileira de Educação*, v. 15, n. 44 - maio/ago. 2010.
- BUENO, Enrico. A crítica do mito da modernidade: da Escola de Frankfurt ao giro decolonial. *CIVITAS*, Revista de Ciências Sociais 1-11, jan-dez. 2022. Disponível em <<https://www.scielo.br/j/civitas/a/HBcckWp7bwZLfJMKxhwggDm/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 19 de ago.
- CAMPELLO, Filipe. *Crítica dos afetos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2022.
- CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional: O negro na Sociedade Escravocrata do Rio Grande do Sul*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020.
- CARBONELL, Jaume. *Pedagogias do século XXI: bases para a inovação educativa*. 3. ed. Porto Alegre: Penso, 2016.
- CODATO, Adriano. *O conceito de ideologia no marxismo clássico: uma revisão e um modelo de aplicação*. Política & Sociedade - Florianópolis - Vol. 15 - Nº 32 - Jan./Abr. de 2016. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/2175-7984.2016v15n32p311/32083>>. Acesso em: 28 de ago, 2024.
- DARDOT, Pierre; LAVAL; Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DALBOSCO, Claudio A. *Metamorfoses do conceito de formação: da teleologia fixa ao campo de força*. In: DALBOSCO, C. A.; MUHL, E. H.; FLICKINGER, H. G. (orgs). *Formação Humana (Bildung). Despedida ou Renascimento?*. São Paulo: Cortez, 2019.

DESCARTES, René. 2012. *Discurso do método*. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2012.

ÉVORA, Fátima Regina R. Discussão Acerca do Papel Físico do Lugar Natural na Teoria Aristotélica do Movimento. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 16, n. 2, p. 281-301, jul.-dez. 2006.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Globo, 2008.

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. 4. ed. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica*. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

GAMA, Filipe Joseph da. *Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão*. Secretaria de Estado dos Negócios do Reino, livro da Companhia Geral do Grão Pará, e Maranhão. Belém, 18 de Agosto de 1758. Disponível em: <contráriohttps://lemad.fffch.usp.br/sites/lemad.fffch.usp.br/files/2018-04/Diretorio_dos_indios_de%29_1757.pdf>

GOERGEN, Pedro. *Bildung ontem e hoje: restrições e perspectivas*. In: DALBOSCO, C. A.; MUHL, E. H.; FLICKINGER, H. G. (orgs). *Formação Humana (Bildung). Despedida ou Renascimento?*. São Paulo: Cortez, 2019.

GOMES, Luiz Roberto. Autoritarismo de múltiplas faces no Brasil: antissemitismo, bolsonarismo e educação. Dossiê: “Consequências do bolsonarismo sobre os direitos humanos, a educação superior e a produção científica no Brasil. *Revista Eletrônica de Educação*, v. 14, 1-23, jan./dez. 2020.

GOMES, Laurentino. *Escravidão: Volume I: Do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares*. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.

GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. 40. ed. Rio de Janeiro: Record, 2024.

GONZALES, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos* / organização Flavia Rios, Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de Negro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

HARVEY, David. *O neoliberalismo: história e implicações*. São Paulo: Loyola, 2008

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

- HERMANN, Nadja. *Autocriação e horizonte comum: ensaios sobre educação ético-estética*. Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2010.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. 27. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- HORKHEIMER, Max. *Teoria tradicional e teoria crítica*. In: Textos escolhidos / Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jurgen Habermas. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores).
- HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica: uma documentação*. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- KANT, Immanuel. *Textos Seletos*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Edições 70, 2007.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LOMBROSO, Cesare. *O homem delinquente*. Tradução Sebastião José Roque. São Paulo: Ícone, 2007.
- MATTÉI, Jean François. *A barbárie interior: ensaio sobre o i-mundo moderno*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- MILLS, Charles. *O contrato racial*. 1.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- MWEWA, C. M.; SILVA, A. S.; RANDO, J. S. Notas sobre a configuração do social e a indústria cultural como mediação. *Revista do Centro de Ciências da Educação*. Volume 40, n. 1 – p. 01 – 19, jan./mar. 2022.
- NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro*. São Paulo: Perspectivas, 2016.
- NASCIMENTO, Beatriz. *Uma história feita por mãos negras*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales: 2005. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4109238/mod_resource/content/1/12_Quijano.pdf
- RAMOS, Guerreiro. *Negro Sou: a questão étnico-racial e o Brasil: ensaios, artigos e outros textos (1959-73)*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *A origem da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.
- SEYFERTH, Giralda. *A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995. Disponível em: <file:///C:/Users/ihzil/Downloads/bmarques,+anuario93_giraldaseyferth%20(2).pdf>

SILVA, Jacira Reis. *O imaginário social brasileiro sobre o negro: implicações na educação*. Cad. Educ. FaE/UFPel, Pelotas (11):71 - 86, jul./dez. 1998. Disponível em: <https://revistas.ufpel.edu.br/index.php/educacao/article/view/6285>

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*. São Paulo: Veneta, 2020.

STRECK, Danilo Romeu. Desigualdade e Educação: mais uma revolução inacabada? *Conjectura: Filos. Educ., Caxias do Sul, Ahead of Print*, v. 26, e021036, 2021.

TEVES, Nilda Ferreira; EIZIRIK, Marisa Faermann. Educação e Imaginário Social: revendo a escola. In: *Em Aberto*, Brasília, ano 14, n.61, jan/mar. 1994. p. 5-13.

ZAFFARONI; BATISTA. *Direito Penal Brasileiro I*. Rio de Janeiro: Revan, 2019.