

Psicologia em Pesquisa

<https://periodicos.ufjf.br/index.php/psicologiaempesquisa>

Racismo e ascensão social do negro na democracia brasileira

Racism and the social ascension of black people in Brazilian democracy

Racismo y ascenso social del negro en la democracia brasileña

Luciano Dias¹ & Fernanda Canavêz²

¹ Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). E-mail: lucianodsdiass@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4288-2630>

² Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: fernandacanaez@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1205-0200>

Informações do Artigo:

Luciano Dias
lucianodsdi@gmail.com

Recebido em: 11/10/2020
Aceito em: 06/01/2021

RESUMO

O objetivo deste artigo é problematizar a ascensão social do sujeito negro como índice que confirma a existência do racismo no país e, ao mesmo tempo, aponta para um entrave na efetividade da construção democrática. Partimos de uma crítica ao mito da democracia racial, que fabrica modos de subjetivação caracterizados pela degradação e servilidade, para indicar a importância da inserção da Psicologia no debate sobre as relações raciais no país.

PALAVRAS-CHAVE:

Racismo; Democracia; Relações raciais; Psicologia.

ABSTRACT

This article's purpose is to problematize the social ascension of the black subject as an index that confirms the existence of racism in the country and, at the same time, points to an obstacle in the effectiveness of democratic construction. We start from a critique of the myth of racial democracy, which makes modes of subjectivation characterized by degradation and servility, to indicate the importance of the inclusion of Psychology in the debate about race relations in the country.

KEYWORDS:

Racism; Democracy; Racial Relations; Psychology.

RESUMEN

El objetivo de este artículo es problematizar el ascenso social del sujeto negro como un índice que confirma la existencia del racismo en el país y, al mismo tiempo, apunta a un obstáculo en la efectividad de la construcción democrática. Partimos de una crítica al mito de la democracia racial, que fabrica modos de subjetivación caracterizados por la degradación y el servilismo, para señalar la importancia de la inclusión de la Psicología en el debate sobre las relaciones raciales en el país.

PALABRAS CLAVE:

Racismo; Democracia; Relaciones Raciales; Psicología.

O ano de 2020 tem sido marcado, entre tantos eventos, pela maior disseminação mundial em torno do posicionamento antirracista (Miguel, 2020). No Brasil, a questão racial ganhou visibilidade nos principais jornais, acompanhada de uma repercussão nas redes sociais, o que tem favorecido um debate sobre o funcionamento, as formas e a extensão do racismo no cotidiano do país (Azevedo & Colly, 2020). Casos registrados, que antes tinham pouca visibilidade, ficaram mais evidenciados. Em episódio recente, as câmeras de um celular registram o momento em que um *motoboy* negro foi agredido verbalmente, com insultos racistas, ao realizar entregas em condomínio de classe média alta numa cidade do interior de São Paulo³. Na agressão, o morador se âncora em seus privilégios de classe – incluindo a referência à propriedade privada – para indicar ao jovem negro, o “seu” lugar, que é o de “lixo”. A cor, a classe social e o acesso à educação formal convergem nos xingamentos do agressor como critérios que, na perspectiva deste, justificariam a condição de inferioridade do jovem. Em uma das ofensas estes critérios são sintetizados: “você tem inveja de

³ Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2020/08/07/motoboy-e-alvo-de-ofensas-racistas-voce-nunca-vai-ter-nada-diz-agressor.htm>>. Acesso em: 16/09/2020.

tudo isso aqui”, disse o morador apontando para a cor branca de sua pele e para seus bens. Ambos os marcadores são enumerados, indicando o rebaixamento, a degradação a que o sujeito negro é relegado. Situações como esta, com mais ou menos teor agressivo, são frequentes no cotidiano de negros brasileiros. Elas expressam – na convergência classe, raça, e situação laboral – o lugar de servidão a que estes sujeitos foram lançados na democracia brasileira.

Nas pesquisas e atividades que realizamos no *marginália* Laboratório (IP/UFRJ), partimos da compreensão de que existe uma prioridade histórica que impõe ao campo da Psicologia a necessidade de interrogarmos os efeitos normativos que parecem validar formas de violência como esta que indicamos. O reconhecimento da violência como um elemento inerente e indispensável para perpetuar a lógica da colonialidade (Mignolo, 2016) indica a relevância de estabelecermos as particularidades históricas que esta adquire. No contexto brasileiro, as acentuadas desigualdades socioeconômicas – moduladas por uma hierarquia racial – normalizam o silenciamento sobre as formas simbólicas e materiais da violência que, diferencialmente, atinge a população negra e os precarizados. Tal como entendemos em nosso laboratório, esta diferencialidade aponta para a importância de um maior engajamento deste campo discursivo na interrogação deste silêncio.

Assim, aproximando o tema das relações étnico-raciais do domínio da Psicologia, o objetivo deste artigo é localizar o tema no Brasil a partir de uma crítica ao paradigma da democracia racial. Este constructo modelou a produção de subjetividades e dos marcos de convivialidade no país, segundo balizas de servilidade. Se considerarmos que o racismo é estrutural (Almeida, 2018), veremos que ele se alimenta da reiteração. O que procuramos indicar é que, no Brasil, esta reiteração eficiente opera no sentido de manter uma herança escravocrata, fazendo perdurar a crença escravista de que existem aqueles que possuem o direito de subjugar, enquanto outros *devem* permanecer em condição de servidão.

Assim, num primeiro momento, destacaremos a problematização das relações étnico-raciais no Brasil como um domínio que, particularmente pela dimensão da subjetividade, aproxima-se do campo da Psicologia. Em seguida, as críticas ao paradigma da democracia racial serão realizadas através das formulações de

Florestan Fernandes (1964/2008; 1972), que diagnostica esta construção como mito, e, na sequência, com Abdias Nascimento (1978), que radicaliza estas considerações, evidenciando o projeto político de embranquecimento que a orienta. Num terceiro momento, indicaremos como a fabricação do sujeito negro foi, principalmente por referência ao fazer laboral, conformada a um “lugar” de degradação, o que acaba transformando o desejo de ascensão social deste sujeito coincidente com a explicitação do racismo no Brasil. Finalmente, as consequências sociais e subjetivas mais explícitas da manutenção desta forma de agenciar a produção de subjetividades no país são indicadas: a efetividade do estabelecimento de uma sociedade plurirracial e pluriétnica é dependente de uma crítica à branquitude e de uma reconsideração do corpo negro.

Modos de subjetivação: psicologia e as relações raciais no Brasil

Historicamente, a consideração crítica às relações raciais no Brasil se constituiu de maneira mais consistente atrelada ao domínio da Sociologia e da Antropologia (Fernandes, 1964/2008; Ramos, 1957/1995), sendo bem mais recente no campo da Psicologia (Conselho Federal Psicologia, 2017). Mesmo se considerarmos que aqueles domínios se estabeleceram anteriormente à formalização da Psicologia como disciplina científica, veremos que, desde o final do século XIX, as teorias psicológicas desempenharam um papel importante no fomento e na justificativa do racismo (CFP, 2017). Como indicam Santos, Schucman e Martins (2012), num trabalho que, seguindo uma diretiva histórica, recenseia a produção da Psicologia brasileira no âmbito das relações raciais, estas teorias foram colocadas a serviço de leituras de fundo higienista que conceberam o sujeito negro como moral e biologicamente inferior.

A predominância deste determinismo biológico, que se ancora na categoria supostamente científica de raça para estabelecer um darwinismo social, foi interrogada, ainda, segundo Santos et al. (2012), a partir dos anos de 1930, com um conjunto de trabalhos que, embasados por teorias psicológicas, passaram a interrogar tais apreensões. Neste contexto, situa-se o trabalho de Virginia Leone Bicudo que, articulando teorias da psicologia social e da psicanálise, defendeu, em 1945, “a primeira dissertação de mestrado [...] sobre relações étnico-raciais em uma universidade brasileira” (Santos et al., 2012, p. 170). Na base da produção da referida psicanalista, além de uma preocupação com sofrimento psíquico decorrente do “preconceito de cor”,

encontra-se a consideração à gradação da “cor da pele” como fator diferencial para a discriminação racial.

Impulsionada, sobretudo, pela maior aproximação dos psicólogos ao campo das políticas públicas (não se restringindo meramente aos consultórios privados), a Psicologia tem disponibilizado seu arsenal teórico-prático à problematização das relações raciais no Brasil. A regulamentação profissional nos anos de 1960 e a consolidação no país, entre os anos de 1970 e 1980, da Psicologia Social como campo formalizado certamente favoreceram esta direção crítica (CFP, 2017). Esta confluência ganhou novas direções a partir dos anos 2000 com a atenção da Psicologia aos chamados estudos sobre a branquitude, o que acabou por oferecer um pouco mais de consistência à relação desta área profissional com os estudos das relações raciais (Santos et al., 2012).

Aliás, como assevera Edith Piza (2014), é apenas diante da inclusão do sujeito branco como objeto destes questionamentos que se pode falar em estudos apropriadamente localizados no campo das *relações raciais no Brasil*⁴. Esta inclusão desloca os enfoques que possuem exclusivamente o negro como foco, para incluir também a interrogação sobre a produção da identidade racial do branco. À medida que as pesquisas não se restringem mais a considerar unicamente os negros, mas passam igualmente a incluírem os brancos, é estabelecido, mais efetivamente, um campo de estudo sobre relações raciais no país.

Contudo, no que diz respeito à Psicologia, é preciso ter presente – como deixam expresso as *Referências técnicas para a prática da(o) psicóloga(o)* (CREPOP) sobre as relações raciais, elaborado em 2017 – que a atenção da Psicologia às questões raciais no país persiste bastante tímida e quantitativamente baixa e incipiente (CFP, 2017).

Entretanto, se nos aproximamos do domínio sociológico, não é apenas por esta reconhecida escassez de autores que retratem o tema a partir da Psicologia, mas, principalmente, porque, metodologicamente, não vemos um empecilho em extrair destes textos o que, nestes, concerne à produção de subjetividade e, portanto, nos aproxima do campo da Psicologia. Assim, o nosso pressuposto é o de que o registro da subjetividade está

⁴ Embora não abordemos diretamente, é importante destacar os trabalhos pioneiros que nomeiam a construção da branquitude e da política de branqueamento no Brasil. Ver: Ramos, G (1957/1995). *Introdução crítica a sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: UFRJ. (original publicado em 1957); Nogueira, O. (1955). Relações raciais no município de Itapetinga. In: Bastide, R.; Fernandes, F. *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. São Paulo: Anhembi, p. 362-553.

remetido, de imediato, às produções discursivas, às relações de poder, o que torna inócua qualquer oposição estaque entre o “sujeito” e o tecido social.

Neste sentido, consideramos a subjetividade como modos de subjetivação (Guatarri & Rolnik, 1996), maneiras de viver, formas de existir, que são modeladas a partir de agenciamentos coletivos, institucionais e sociais. É por este motivo que a subjetividade, em oposição à categoria atomista de indivíduo, é um modo que se constitui (ético-estético e politicamente) nos diferentes fluxos coletivos de enunciação. Fluxos estes que são, por vezes, mais homogêneos, por outras, mais singulares e abertos à reinvenção. Se pensarmos esta inseparabilidade entre o individual e o coletivo, entre o pessoal e o político, entendemos os modos de subjetivação atravessados por estes variados vetores e, conseqüentemente, sendo eles mesmos múltiplos, o que evidencia a inseparabilidade destes fluxos que constituem o dispositivo clínico e o político (Deleuze, 1997). Assim, interessa à Psicologia o estudo e a atenção às particularidades com que os marcadores sociais, como gênero, classe e raça, se conformam à produção dos modos de existência.

Deste modo, no cerne desta prioridade de atenção conferida à categoria de modos de subjetivação, encontra-se a opção teórica que recusa a noção sociológica de indivíduo como matriz de uma concepção de psiquismo que desconsidera a incidência *normativa* na formação do campo social e político. Com isto, esperamos indicar os limites do psicologismo na apreensão das relações raciais, muito embora saibamos dos riscos de uma compreensão psicologizante, ainda que presentes, não devem ser critério para manter a Psicologia afastada dos estudos sobre as relações raciais no país.

Assim, concordando com Kabengele Munanga (2014), é num contexto marcado pela mundialização da mecânica capitalista, que homogeneíza formas de viver, que se torna mais relevante sustentarmos que “a psicologia brasileira é uma área que teria muito a contribuir na produção do conhecimento sobre o racismo e suas conseqüências na estrutura psíquica tanto dos indivíduos vítimas como dos discriminadores” (Munanga, 2014, p. 09). Diante da complexidade das relações raciais e do racismo no país, tem-se, para Munanga, a necessidade de estabelecermos um “olhar interdisciplinar” (Munanga, 2014, p. 09), em que, resguardadas especificidades teóricas-metodológicas, caiba a cada disciplina oferecer sua contribuição na interrogação

destas relações e da produção da violência. O trabalho atento e dedicado de Munanga inclui a importância não apenas de contribuições da psicologia social, mas também aquelas decorrentes de uma “psicologia clínica” (Munanga, 2014, p. 09) que considere os efeitos subjetivos do racismo.

Interrogando o mito da democracia racial

O paradigma da democracia racial modela, desde os anos de 1930, as relações étnico-raciais no Brasil. Segundo os termos desta formulação, o país seria caracterizado pela “ausência de preconceito e discriminação raciais e, portanto, [pela] existência de iguais oportunidades econômicas e sociais para negros e brancos” (Hasenbalg, 1982, p. 84). Por possuir esse suposto equilíbrio harmonioso – bastante difundido a partir das formulações de Gilberto Freyre (1933/1969) – entre povos e culturas diversas, o Brasil funcionaria como uma espécie de “laboratório da Civilização” (Bildén, 1929 como citado em Guimarães, 2020b), uma nação onde a diversidade das raças conviveria harmonicamente entre si.

Esquemáticamente, é a partir da década de 1960 que, orientados por um interesse estrangeiro em averiguar o funcionamento efetivo do referido modelo, será interrogada a validade deste paradigma (Munanga, 1996). De um ponto de vista acadêmico, Florestan Fernandes foi quem primeiro interrogou este constructo, indicando seu caráter de mito (Schwarcz, 2012). Como esclarece Guimarães (2019), a localização das relações raciais como mito, não indica simplesmente que tal construção seja falsa. O mito faz referência ao terreno ideológico, isto é, à possibilidade de que se reconheça o interesse de classe que orienta a construção discursiva da democracia racial, visando transformá-la em verdade.

Para Fernandes, a consideração ao “drama do negro” exigiria atenção a uma diferencialidade de condições de inserção da população negra na ordem burguesa competitiva instalada no Brasil, após o fim do regime escravagista. Nesta leitura, o que o sistema de classes inaugura é que, nele, diferentemente do regime escravagista de castas – marcado por uma rígida hierarquia de posições sociais –, a ordem social competitiva torna, pelo menos em tese, o deslocamento social possível. Entretanto, a particularidade da implementação desse sistema no Brasil é a de que, através dele, foi naturalizado um modelo de convivialidade próprio à lógica escravista. Nos termos do sociólogo, o mito da democracia racial “produziu uma aparência de ordem

social democrática mas preservando, tenazmente, a substância do antigo regime” (Fernandes, 1964/2008, p. 339), ou seja, fez da desigualdade racial, própria da organização escravocrata, um elemento acomodado à ordem competitiva de classe. O mito da equidade racial difundiu e normalizou no país a crença de que não existiria qualquer incompatibilidade entre o modelo político-jurídico liberal e a relação senhoril que regulava o regime escravocrata.

Na trincheira aberta por Fernandes, o trabalho do militante e intelectual negro Abdias Nascimento (1978) é fundamental para extrairmos as consequências políticas da perpetuação e do arraigamento da democracia racial como paradigma de convívio étnico-racial no Brasil. Em o *Genocídio do negro no Brasil: processo de um racismo mascarado*, Nascimento (1978) indica como este paradigma pode ser inserido em uma espécie de projeto político das elites brasileiras que visa, seguindo interesses, manter a hierarquia e a violência racial como valor compartilhado. Assim, ao enfatizar, com referências documentais, o funcionamento institucional racializado no Brasil, Nascimento (1978) nomeia a política de branqueamento que pretendia, em última instância, fazer coincidir a política explícita de incentivo à mestiçagem à tentativa de “apagar a ‘macha negra’ da história do Brasil” (Nascimento, 1978, p. 78).

Como destaca Munanga (2020), a miscigenação é uma prática que remonta à Antiguidade e, considerada por si mesma, ela não é exatamente um problema. Entretanto, tal como afirma Maria Silva Bento (2014), no Brasil pouco se considerou esta prática inserida no projeto político das elites brancas, o que fez com que a miscigenação fosse, frequentemente, descrita como “interesse” do negro em embranquecer-se. Nesta versão, por intermédio da “conquista” de um corpo branco, o negro encontraria uma forma de ascender socialmente, escamoteando sua condição de negro. Para Bento, a face oculta desta leitura é que ela mantém não anunciada o interesse da branquitude em, preservando um silêncio sobre si mesma, resguardar os seus privilégios (materiais e simbólicos). Neste sentido, a mestiçagem não pode ser compreendida meramente como um interesse do negro, mas como “um processo inventado e mantido pela elite branca brasileira, embora apontado por esta mesma elite como um problema do negro brasileiro” (Bento, 2014, p. 25). Em

outros termos, a miscigenação – como *narrativa* do branco sobre o negro – seria uma das formas de tentar apagar essa mancha, indicada por Nascimento (1978).

Nesta direção, a construção do mito da democracia racial (o louvor à mestiçagem e ao encontro harmonioso como signo da distinção racial do país) não é indistinta da constatação de que, através dela, “os brasileiros, imaginaram-se uma nação embranquecida, culturalmente europeia, de raças amigáveis e miscíveis” (Saldivar & Silva, 2018 como citado em Guimarães, 2020b). Assim, a contraface do investimento político na ideologia da democracia racial é, indicará Nascimento, a construção da branquitude como ideal. Isto é, o reconhecimento de que o referido mito é, antes de mais nada, alimentado pelo interesse econômico exploratório das elites tradicionais. Portanto, a produção do mito como “farsa” (Nascimento, 1978, p.93) atende a uma dupla exigência: a de fazer crer, enganosamente, que era por irresponsabilidade ou a incapacidade em que o negro se encontrava em desigualdade e, como consequência, isentar a elite branca de qualquer obrigação para com as condições sociais dos negros.

A fabricação subalternizada do negro na democracia brasileira

Florestan Fernandes (1964/2008) ressalta a descontinuidade entre o regime escravagista e a ordem competitiva de classes para indicar, nesta última, as dificuldades de inserção social do negro. Tal distinção, longe de recusar o reconhecimento das violações ao corpo negro no regime escravista, aponta para necessidade de que a construção democrática incluía, em suas pretensões, a luta por igualdade étnica. Aliás, foi este um dos méritos de Abdias Nascimento, mostrar que a descontinuidade se constrói também a partir de uma apropriação politicamente orientada. Sendo assim, ambos os autores estão de acordo com a ênfase de análise lançada sobre os impasses colocados para a inserção dos negros na democracia brasileira. Em absoluto, a igualdade racial não é uma questão relevante num ordenamento que se constrói numa relação hierárquica de castas, em posições sociais de servidão e senhorio. É, pois, fora do regime escravista – no ordenamento liberal – que se coloca, propriamente, as considerações sobre a sociabilidade igualitária do negro.

Neste sentido, Toni Morrison (2019) realiza uma distinção pertinente entre o “corpo negro” e o “corpo escravizado” como critério para compreendermos a escravidão e o racismo como fenômenos diferenciados. Ela aponta que “a desonra associada a ter sido escravizado não condena inevitavelmente os herdeiros de alguém à vilificação, à demonização ou ao suplício. O que sustenta isto é o racismo” (Morrison, 2019, p. 5). Não restam dúvidas de que a escravidão no Brasil foi estabelecida por conformidade a critérios raciais. Contudo, a questão interessante nesta distinção é a de que ela nos permite lançar ênfases nas estratégias que garantem a permanência do racismo fora de um regime declaradamente escravista, ou seja, para o momento em que “o corpo escravizado desaparece, mas o corpo negro permanece, transmutando em sinônimo de gente pobre, sinônimo de criminalidade” (Morrison, 2019, p. 8). Assim, para a autora, embora o capitalismo liberal tenha progressivamente associado o racismo aos corpos escravizados, os eventos não são necessariamente coincidentes, o que parece destacar a exigência de interrogar a permanência do racismo.

Florestan Fernandes foi bastante criticado por acreditar que poderia haver qualquer espécie de tendência natural que visasse favorecer a emancipação da população negra através da inclusão desta na ordem competitiva de classes e, como consequência, reduzir a classe social como um marcador na base da produção e manutenção das desigualdades no país (Hasenbalg, 1982). Como esclarece Lilia Schwarcz (2012), perpassa por esta compreensão a suposição equivocada de que o preconceito e a discriminação racial pudessem ser enfrentados através dos processos de modernização do Estado e do incentivo à livre competição, desconsiderando, para tanto, que o discurso capitalístico produz uma subjetividade que é racializada.

Embora identifique o fluxo migratório e o interligue a prejuízos aos negros, apesar de reconhecer as operações políticas que cerceavam o favorecimento de condições igualitárias, Fernandes, pelo menos em seus trabalhos iniciais, não consegue nomear o campo de ação que caracteriza a branquitude⁵. Essa impossibilidade traduz, segundo Maria Aparecida Bento (2014), um elemento constitutivo da construção identitária dos brancos no Brasil, que é a “dificuldade de olhar para o seu próprio grupo” (Bento, 2014, p. 50). Por não

⁵ A recusa à nomeação da branquitude não é uma particularidade de Florestan Fernandes, muito embora seus trabalhos, inclusive por se localizarem no campo progressista, expressem bem o alcance e a difusão de tal posição. O interessante, segundo Bento (2014), é que, mesmo tendo revisto suas posições, as obras mais referenciadas do autor são aquelas que replicam este silêncio sobre a branquitude, sem, contudo, considerá-lo criticamente.

conseguir se desvencilhar daquilo que a autora nomeia como “pacto narcísico entre brancos”, o sociólogo acaba por minimizar o interesse das estruturas de poder econômico em manter a “inserção” subalternizada do negro no regime de classes.

Contudo, apesar da validade das críticas, o trabalho de Fernandes abriu um caminho que nos parece válido considerar sob um ponto de vista clínico-político (Deleuze, 1997), aquele que localiza, já na insipiência do ordenamento democrático, a recusa em romper com os valores escravagistas como marcos de convívio no país. Desta forma, “a democracia surgiu tímida e debilitada em nosso meio” (Fernandes, 1964/2008, p. 326). Esta fraqueza em seu nascedouro não é outra, parece-nos, que a persistência de um ranço servil e hierárquico que mantemos, quase que intocado, como baliza que orienta produções sociais e dos modos de subjetivação. Por conseguinte, não é sem uma forte adesão subjetiva que o mito da igualdade racial – e, portanto, do branqueamento como ideal – foi forjado em uma continuidade laudatória com a permanência deste imaginário escravagista.

Assim, apesar da – insistimos – equivocada redução da questão racial a uma consideração classista, o que Fernandes constata, nesta timidez que põe em curso a democracia no Brasil, é a cristalização no ordenamento social de estruturas, de valores e hierarquias próprios ao regime escravocrata. Em outros termos, a democracia no Brasil surge acoplada à crença de que existem lugares sociais (subjetivos) a que o negro deve corresponder e que, portanto, não *convém* que os ultrapasse. Assim,

[...] se o ‘negro’ tentasse frustrar as expectativas de comportamento ‘submisso’, deixando de ‘se colocar em seu lugar’ e, principalmente, se ele procurasse se impor como ‘igual’ ou ‘superior’, o ‘branco’ reagia de modo desfavorável (as vezes com violência insopitável”, tornando-se imprevisíveis o curso e o desfecho das ações de um e de outro (Fernandes, 1964/2008, p. 351).

Com efeito, exemplos como aqueles a que nos referimos na introdução – de corpos negros “colocados em seu lugar” – ordeiramente experimentados pelos negros confirmam que a produção de formas de subjetivação (Foucault, 1988), no Brasil, permanecem obedecendo a esta conformação que rechaça a

reinvidicação da construção social-subjetiva do negro como um “igual” em nome da permanência hierárquica subalterna. Nosso imaginário social parece persistir regulado pela lógica escravagista, que distribui no tecido social um lugar inferiorizado para aqueles que são negros.

A produção subalterna do negro foi construída e alimentada, principalmente, através de referências pejorativas, que ridicularizam seus traços físicos, xingamentos que foram tornados corriqueiros no cotidiano brasileiro, como por exemplo, “‘cabelo de negro’ ou ‘pixaim de negro’ ‘negro beijudo’ ‘catinga de negro’ ‘sujo que nem negro’ ‘negro porco’ ‘feder que nem negro’ ‘coçar atrás da orelha’ ou ‘acho que fulano coça atrás da orelha’ ‘coçando quem nem bode’ etc.” (Fernandes, 1964/2008, p. 374). No conjunto, os ditos procuram construir a figura do negro como um ser semiexistente, ou como disse Fanon (1952/2008), ontologicamente o negro é um quase-existente. Neste sentido, a circulação naturalizada desta produção discursiva, que estigmatiza o negro a partir de seus traços, não é aleatória, ela possui uma função precisa, que é reduzir a subjetividade ao corpo biológico. Como assevera Fanon (1952/2008), para o branco, o negro encarna o biológico e, conseqüentemente, “o branco está convencido de que o negro é um animal” (Fanon, 1952/2008, p. 147). Desta feita, por meio do recurso animalizante responsável por reduzir o negro ao biológico, o sujeito negro é subjetivado através da degradação.

A animalização é condição fundamental para a conformação do negro a uma posição de servidão e ela traduz, nos termos de Morrison (2019), o empenho para que o corpo negro permaneça um corpo escravo. É por este motivo que

se um indivíduo de cor pretendesse um emprego, ofereciam-lhe trabalho braçal; se ele fosse tomar posse de seu cargo, embora fosse um dentista, tomavam-no por servente ou porteiro; se ele estivesse trabalhando (como costureiro, bedel ou escriturário, não importava) seria legítimo retirá-lo a qualquer momento de suas tarefas e mandá-lo realizar “serviços de negro” (Fernandes, 1964/2008, p. 374).

Observa-se facilmente que a referência servil é destacada a partir do fazer laboral, que remete a um lugar social do trabalho que, neste caso, visa fazer corresponder o negro a uma ocupação laborativa entendida

como inferior. Os “serviços de negro” são aqueles que fazem alguma referência à força física, aproximando o corpo negro do animal. Com efeito, principalmente por esta representação do trabalho que se ancora na força física, o imaginário de igualdade foi prontamente recusado ao negro da democracia brasileira.

Deste modo, como afirmou Fernandes, se o branco reagia por vezes com violência, era, primeiro, para assegurar sua posição hierárquica de “superioridade”. Mas era, também, para garantir que o negro não saísse “do seu lugar”, ou seja, para que permanecesse fixado ao seu passado escravizado, atrelado a uma construção de si mesmo referenciada pelo trabalho braçal. É interessante observar como a política migratória no Brasil atende duplamente a essa atribuição, pois ela mantém “o ideal do branqueamento ou do embranquecimento” (Santos, 2009, l. 76), permitindo a associação do corpo branco a fazeres tidos como superiores (aqueles que em oposição à força física, remetem à intelectualidade) e, ao mesmo tempo, acaba por impor ao negro um rebaixamento servil. Afinal de contas, enquanto para o imigrante o trabalho produtivo manual representava a aquisição e o domínio de um novo território, para o negro, diferentemente, a forma de produção era aquela que havia sido o signo de sua objetificação (Souza, 2019).

Foi precisamente para ressaltar o polo ativo interessado neste rebaixamento social/subjetivo que Abdias Nascimento (1978) rebateu as teses insuficientemente embasadas, mas bastante difundidas no imaginário coletivo, de que haveria na transição para a sociedade de classes um despreparo do negro para o trabalho. Para o autor, esta fabricação inferiorizante não seria mais que a expressão do interesse em manter válido e intocado, no Brasil, privilégios tradicionais de poder que orientam a branquitude.

O sujeito negro e ascensão social

Ao analisar o deslocamento do regime escravista de castas para ordenamento liberal, Florestan Fernandes constatou o que persiste como impasse para os negros no Brasil: a ascensão social. Completados, neste ano, cinco décadas das formulações do sociólogo paulista e, mesmo se considerarmos conquistas importantes no favorecimento da igualdade socioeconômica e racial – entre estas as políticas afirmativas de cotas nas Universidades públicas –, não deixamos de verificar as dificuldades e o sofrimento psíquico dos negros que adentram e procuram ocupar, igualitariamente, “espaços” tradicionalmente brancos (Gomes,

2020). Os esforços dos negros para construir a si mesmos fora da marca social de rebaixamento a que foram historicamente lançados é diretamente proporcional à constatação de que, no país, a “ascensão social, econômica e política do ‘negro’ além de restringida, era por assim dizer diluída, disfarçada e solapada continuamente” (Fernandes, 1964/2008, p. 381). É o modelo de uma igualdade mitigada e escamoteada para embasar modos de servilidade que segue informando as relações étnico-raciais e, como não poderia ser diferente, também a produção de subjetividade.

Assim, por mais que exista para o negro algum trânsito social possível, este permanece não sendo efetivo. Além disso, cumpre destacar que há um incremento de sofrimento psíquico, visto que, para circular socialmente, deslocando-se de referenciais subalternizados, o negro procura construir e manter para si uma aparência de branco. Ou seja, “para participar desse mundo, o negro e o mulato se viram compelidos a se identificar com o branqueamento psicossocial e moral” (Fernandes, 1964/2008, p. 16). O negro para se “integrar no mundo dos brancos” (Fernandes, 1964/2008, p. 16) necessita construir para si aquilo que Franz Fanon (1952/2008) nomeou de uma *máscara* branca, isto é, ele precisa sustentar subjetivamente uma atitude de branco. Este esforço de assemelhar-se aos brancos, inclui, como assinala Piza (2014), movimentos diversos como, por exemplo, a procura por parceiros amorosos de pele mais clara ou a negação e a vergonha dos elementos e das figuras relacionadas à origem africana.

Por essa razão, o negro, para se deslocar na dinâmica social das classes, precisa ocupar um lugar que não encontra correspondência com seu corpo, que não está afinado à cor da sua pele. Entretanto, quanto mais o negro procura negar a si mesmo para sustentar o peso psíquico da máscara branca, mais ele afirma a ideologia da servilidade e do embranquecimento que o aprisionam. É, para o sujeito negro, uma experiência dilacerante.

Não é por outro motivo que, no Brasil, a democracia racial foi transformada na “mais formidável arma ideológica contra o negro” (Hasenbalg, 1982, p. 84), afinal, esta operação conta, para ser efetiva, com a adesão subjetiva dos próprios negros, que a “aceitam, a introjetam e naturalizam” (Munanga, 2010). Porém, para Fanon, os termos da equação precisam ser bem indicados. Não é que “o preto se inferioriza. Ele é

inferiorizado” (Fanon, 1952/2008, p. 133). A equação implica, portanto, reconhecer a articulação que faz da brancura o destino da inferiorização do negro. É por esta correspondência que “branqueamento e ascensão social aparecem como sinônimos quando relacionados ao negro” (Bento, 2014, p. 52). Deste modo, a mobilidade, ao mesmo tempo em que representa uma espécie de recusa do negro em permanecer no lugar de rebaixamento a que foi relegado, pode corresponder, também, à descoberta do pacto da branquitude, pela servilidade e pela violência racial.

Portanto, não parece constituir um acaso que os primeiros trabalhos sobre as relações étnico-raciais no Brasil produzidos a partir do discurso *psi* tenham tido como eixo central o sofrimento psíquico dos negros em mobilidade social. Virgínia Bicudo (1938/2010) atenta à cor da pele como dado que orienta uma inserção profissional distinta entre negros de cor mais escura e aqueles que possuem cor mais clara, além de destacar como também estes últimos não passam ilesos ao conflito e ao sofrimento decorrentes da ascensão laboral. Na mesma direção, a psicanalista Neuza Santos Souza (1990) demarca as particularidades da *angústia* que os negros experimentam quando ousam reivindicar um lugar no mundo dos brancos. A autora recorre àquilo que Fanon nomeou como “a experiência vivida do negro” (Fanon, 1952/2008, p. 103) para analisar os dramas existenciais dos sujeitos que interrogam a permanência deste modelo identificatório que inferioriza o negro em um aprisionamento escravista.

Neste sentido, o livro da psicanalista (1990) prolonga, em novas direções, a análise desta condição, destacando a maquinaria psíquica que é acionada pelos negros ao descobrirem a sua alienação identificatória com brancura (Souza, 1990). Afinal de contas, se o discurso ideológico forja o mundo “como sendo branco”, então, para o negro, a mobilidade social supõe, antes de mais nada, a “conquista de valores, status e prerrogativas brancas” (Souza, 1990, p. 17). É por este motivo que “o negro que se empenha na conquista da ascensão social paga o preço do massacre mais ou menos dramático de sua identidade” (Souza, 1990, p. 18). Um destroçamento narcísico que não acontece fora de uma mecânica de coação, uma vez que, “para o psiquismo do negro em ascensão, que vive o impasse consciente do racismo, o importante não é saber viver e pensar o que poderia vir a lhe dar prazer, mas o que é desejável pelo branco” (Souza, 1990, p. 7). É uma

consequência clínico-política considerável constatar que, nestas condições, a maquinaria desejante do sujeito negro permanece modulada pelo ideal da brancura.

Em outros termos, como destaca Abdias Nascimento (1978) – em ressonâncias com o trabalho de Neuza Souza –, a ascensão representa, para o negro, em boa medida, o encontro com a “monstruosa máquina ironicamente designada de ‘democracia racial’ que só concede aos negros um único ‘privilégio’: aquele de se tornarem brancos, por dentro e por fora” (Nascimento, 1978, p. 93). Ironia, pois esta alienação identificatória que faz o negro encontrar exclusivamente no branco a condição de “*tornar-se gente*” (Fernandes, 1964/2008, p. 18; grifo nosso) não se realiza afastada das operações políticas que promovem o apagamento e a subordinação dos referenciais culturais africanos. Tanto para Souza (1990) quanto para Nascimento (1978), esta destruição cumpre a função estratégica de minar as possibilidades de autodefinição e identificação racial dos negros.

Bem entendido, não estamos sugerindo que o racismo possa ser equacionado através de equilíbrio entre classes sociais, bem menos, destacando a ascensão social como um valor que, considerada por si mesma, seja equivalente à ausência de exploração e violência⁶. Da mesma forma, é certo que o racismo, como fenômeno multifacetado, não se reduz à apreensão relacionada ao fazer laboral e à mobilidade social (Munanga, 2010). Não obstante, por vezes, é no momento em que o negro experimenta certa mobilidade social que o racismo se transforma numa experiência reconhecível, nomeável. O aprisionamento ao modelo de servilidade faz com que o deslocamento social indique, para aquele que é negro, o momento em que ele se encontra com “o olhar branco” (Fanon, 1952/2008, p.133), olhar que denuncia sua condição de *ser* negro, muitas vezes desconhecida.

A recusa em permanecer no lugar social de subalternidade impõe, para o sujeito negro, o confronto com seu corpo negro, e, para os não-negros, pode representar certa falência, qual seja, a constatação de que “tem um negro no meu lugar”. É, em boa medida, diante da insistência do sujeito negro em recusar uma condição servil que o racismo se torna mais explícito. Por isto mesmo, é que, como constata Bento (2014) ao

⁶ Tomando o exemplo dos Estados Unidos, a constituição de uma elite econômica negra não representou a supressão dos impasses, da exploração e do preconceito direcionado aos negros empobrecidos, particularmente as mulheres. Sobre isto, ver: Davis, A. (2016). *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo.

analisar a trajetória profissional dos negros, os momentos em que “as práticas discriminatórias ocorreram com mais intensidade e frequência foram os ligados à promoção profissional e à ocupação de cargos de comando” (Bento, 2014, p.53). Este movimento esconde uma trama cruel, sugerindo ao negro que manter subjetivamente a sua condição de servilidade não é um problema. Nestes termos, por mais contraditório que possa parecer, a mobilidade social do negro confirma a existência do racismo no país.

A engrenagem do racismo antinegros no Brasil

Em continuidade com este funcionamento hierárquico – que visa produzir subjetividades reguladas por uma lógica de subjugo escravista – é possível entendermos uma forma particular do preconceito e do racismo que circula no Brasil. Trata-se do “preconceito de ter preconceito” (Fernandes, 1972, p. 23) racial. Isto é, embora o racismo seja reprovado e condenado moralmente, ele não chega a se constituir como problema que deva ser enfrentado na esfera pública, ou mesmo que se aplique ao país.

Esta mecânica ambivalente do racismo brasileiro, que acredita tornar o racismo menos efetivo, posto que “dissimulado e assistemático” (Schwarcz, 2012 p. 72), repousa na condição de que ele é experimentado como verdadeiro na esfera íntima. O espaço íntimo onde o brasileiro “aceita” a violência racial como possível faz referência imediata à esfera privada, compreendida a partir do regime familiarista de Freyre (1933/1969), que molda o espaço social a partir do trânsito entre a casa-grande e a senzala, mas faz referência também à dimensão da subjetividade. Em outras palavras, afirmar que o racismo é tolerado no íntimo é indicar que o racismo existe em “nós”. Ou seja, no Brasil, a permanência da hierarquia escravista produz formas de subjetivações que são modeladas pela experiência racista.

Este funcionamento do racismo – introjetado, mas ausente de expressão na esfera pública – impõe, para seus alvos mais diretos, um obstáculo ou, como disse Munanga (1996), uma segunda morte. Afinal de contas, se o racismo é partilhado como inexistente, se ele opera dissimuladamente, os sujeitos negros, quando o denunciam, não parecem expressar nada além de “algo que está na sua cabeça” (Munanga, 1996, p. 223). Assim, se a forma como o racismo foi invisibilizado se transformou em uma experiência que é sempre do outro e nunca compartilhada, então, aqueles que são seus alvos precisam, antes de mais nada, confrontarem-se

com o mito da inexistência do racismo. É, neste sentido, que, para Kabengele Munanga (2010), o racismo no Brasil se transformou num crime perfeito, um crime que mata duas vezes, condenando seus alvos mais diretos a um isolamento solipsista. Na medida em que a democracia racial nomeia a idealização da branquitude, o louvor à mestiçagem, ela impõe aos sujeitos negros uma invisibilidade e um apagamento de sua condição, que, como indicamos, conta, inclusive, com a adesão dos negros. A tentativa do negro em romper com silêncio, de expressar publicamente a violência racial – como um xingamento racista, por exemplo – implica reconhecer-se como corpo negro objetificado e, conseqüentemente, assumir a falência de um mito com o qual ele havia se identificado.

É fato que a violência racial no Brasil tem, cada vez mais, sido anunciada em suas particularidades, indicando as incongruências da proclamada democracia racial. Contudo, parece certo que, no nível dos emaranhados simbólicos e imaginários, o racismo como experiência subjetivada persiste através da autorização que busca colar o corpo negro à degradação e à servidão. Nos termos de Nunes (2010), o racismo se traduz e se transmuta em nova fisionomia, que sutaliza os mecanismos subjetivos necessários para a sua apreensão. Neste sentido, tão mais ramificado no tecido social, quanto mais difuso em relações microfísicas (Foucault, 1978/2007), em expressões, em gestos velados, mais o sujeito é laçado na tarefa constante de localizar as formas e os instantes em que sua existência como corpo negro é índice de repulsa pelo sujeito branco. As traduções cotidianas do racismo obrigam os sujeitos negros a uma tarefa de decodificação infinita da dimensão velada e não-dita da violência racial.

Democracia, construção plurirracial

Florestan Fernandes, em seus trabalhos inaugurais sobre a acomodação do negro na sociedade de classes, acreditou em uma inserção espontânea do negro, pautada, principalmente, pela livre competição. Contudo, é importante destacar que o sociólogo paulista corrigiu esta trajetória, indicando, em trabalhos posteriores, a permanência incontornável do racismo no liberalismo democrático (Fernandes, 2016). Esta, entretanto, não é uma constatação resignada, resolvida com um abandono cético da democracia, ao contrário, como atesta a trajetória engajada do autor, ela abre espaço para um trabalho de aprimoramento do regime

democrático. Tal compressão aponta para o estabelecimento de uma distinção entre as urgências que no campo político-social mobilizam o trabalho pela construção democrática e o debate acadêmico sobre o estatuto, as pretensões e os limites da democracia.

Esta distinção não deslegitima as interrogações acadêmicas e nem a incidência do capitalismo na construção da democracia, mas reconhece a necessidade (utópica?) de insistirmos para que o ordenamento político possa comportar uma democracia efetiva, no máximo de suas possibilidades. Afinal de contas, se a violência é inerente ao capitalismo, é preciso afirmar, ao mesmo tempo, que “sob o capitalismo é possível fazer algumas transformações e urge partir da ordem existente para fomentar uma democratização profunda de todas as esferas da vida” (Fernandes, 1978, p.21). Há, pois, uma contradição intrínseca ao regime democrático que não retira dele a produção de violência e das desigualdades, mas que, ao mesmo tempo, faz do regime um campo que torna possível as reivindicações sociais.

É este o ponto de partida de Abdias do Nascimento: uma aposta intransigente na democracia como terreno que, nas contradições, torna possível o trabalho por modificações sociais. Para o autor, apesar de a democracia abarcar o racismo, ela é *também* o regime que nos permite apostar na construção de uma sociedade plurirracial e pluriétnica (Nascimento, 1978). A possibilidade não se faz sem a positivação dos elementos materiais e simbólicos da cultura africana, ou seja, sem que se nomeiem os jogos de forças que atuam para inferiorização do sujeito negro e dos seus referenciais.

Em outros termos, o trabalho de aprimoramento da democracia apenas exige uma reorientação na modulação dos sujeitos negros atrelados aos marcos de servilidade. Como afirma Lélia Gonzalez, “enquanto a questão negra não for assumida pela sociedade brasileira como um todo: negros, brancos e nós todos refletirmos juntos e desenvolvermos uma práxis de conscientização da discriminação racial neste país, será difícil o Brasil ser uma democracia” (Gonzalez, 1982, p. 223). Assim, a “questão negra” enunciada é aquela que, convergente aos anseios de uma democracia plurirracial, recusa a *assimilação* subalternizada da cultura africana, como reconhecimento de que esta é elemento imprescindível na direção de um “tornar-se negro”

(Souza, 1990). Ou seja, a consideração positivada desta cultura é fundamental para a afirmação dos sujeitos negros fora dos marcos de servidão.

De tal sorte, existe uma dimensão comparativa que caracteriza o estudo das relações étnico-raciais no Brasil. Assim, talvez mais que em outros países ocidentais, a presença acentuada no país de um racismo velado, disseminado no cotidiano das relações sociais, entrelaça fortemente construção democrática e posicionamento antirracista. Ao seguirmos as trilhas entreabertas por estes estudos, verificamos que, diferentemente de outros países em que lógica liberal-democrática funcionou – mesmo que de forma lenta e racista – para promover *algum* desprendimento do corpo-escravo, investindo simbolicamente na constituição do negro (como sujeito); no Brasil, as tecnologias do poder agiram para reter o negro em sua forma-escravo.

Neste sentido, a constatação de um racismo inerente à conformação democrática necessita ser adicionada ao reconhecimento de um investimento político que mantém, no país, a convivialidade social (e, logo, a montagem das subjetividades) organizada a partir de posições *tão* hierarquizadas. Por mais que tenhamos em conta que todo regime democrático comporta uma hierarquia racializada, no Brasil, o grau acentuado de desigualdade racial persiste, convertendo-se como um entrave para que se estabeleça, mais consistentemente, uma democracia.

Um ponto cego no trabalho de Fernandes foi a caracterização da elite branca, que não apenas por omissão – como supôs o sociólogo –, mas por ação, estabeleceu e legitimou o rebaixamento social e subjetivo dos negros. A importância que localizamos nas considerações de Maria Aparecida Silva Bento é a de que a autora, além de manter a reivindicação “por sociedade mais igualitária” (Bento, 2014, p.54), alia-se ao trabalho de Nascimento para nomear a branquitude como agente histórico deste rebaixamento, que encontrou, no louvor ao branqueamento e na ideologia da democracia racial, uma das estratégias prioritárias para esta ação.

Assim, podemos dizer que, se a insistência na formulação de uma democracia plurirracial for possível (e desejável), ela inclui necessariamente a problematização da branquitude em uma relação de diferencialidade com os negros. Trata-se, nesta perspectiva, de “abarcando a relação negro e branco, herdeiros

beneficiários ou herdeiros expropriados de um mesmo processo histórico, partícipes de um mesmo cotidiano onde os direitos de uns são violados permanentemente pelo outro” (Bento, 2014, 55). É, nesta medida, que a construção democrática plurirracial e pluriétnica no país supõe um trabalho articulado que, *desconstruindo* referenciais hierarquizantes na produção de formas de subjetivação, pode contribuir para tornar mais expressiva, a “igualdade social econômica e cultural para todas as raças” (Munanga, 2020, p. 91). Esta afirmação não desconsidera as estruturas normativas do poder que produzem o racismo, mas ela visa indicar que a possibilidade desta construção está articulada a uma apreensão do alto custo social, político e subjetivo que todos nós, brancos, negros e também indígenas, arcamos para viver num país que hierarquiza modos de existência em tal grau acentuado.

Finalmente, – embora crescente – existe pouquíssimo interesse e comprometimento dos psicólogos com as particularidades do sofrimento psíquico decorrente da violência racial no país. Neste sentido, estamos de acordo com o CREPOP (CFP, 2017), quando afirma que o desinteresse dos psicólogos sobre as relações raciais significa compactuar formas de silenciamento, que definem a lógica racista no país. A Psicologia *precisa* fazer do antirracismo e da afirmação positivada do sujeito negro uma prioridade para o seu discurso. Esta sentença, apesar de categórica, é *situada*. Ou seja, se localiza na produção de um conhecimento que é parcial, corporificado e comprometido com práticas “transformadoras do mundo” (Haraway, 2009, p. 23). Se, por um lado, estas considerações que realizamos não pretendem ser conclusivas, por outro, procuram se somar àquelas que compreendam como urgente uma atenção maior do campo *psi* às relações raciais no Brasil. Entendemos, com Munanga (2014), este campo como instrumental importante que pode auxiliar nas ressignificações da violência racial e, com isso, contribuir para efetividade de uma democracia no Brasil.

Referências

- Almeida, S. (2018). *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen.
- Azevedo, A., & Colly, S. (2020). Pandemia do coronavírus acentua o racismo estrutural no Brasil. *Carta Capital*. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/opiniaopandemia-do-coronavirus-acentua-o-racismo-estrutural-no-brasil/>
- Bento, M. (2014). Branqueamento e branquitude no Brasil. In I. Carone, & M. Bento (Orgs), *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (pp. 25-57). Petrópolis: Vozes.
- Bicudo, V. (2010). *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. São Paulo: Sociologia e Política. (Original publicado em 1938).
- Conselho Federal de Psicologia. (2017). *Relações raciais: referências técnicas para a atuação de psicólogas/os em questões raciais*. Brasília: CFP.
- Davis, A. (2016). *Mulheres, classe e raça*. São Paulo: Boitempo.
- Deleuze, G. (1997). *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA. (Original publicado em 1952).
- Fernandes, F. (1972). *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difel.
- Fernandes, F. (2008). *A integração do negro na sociedade de classes: Ensaio de interpretação sociológica* (vol. 1). Rio de Janeiro: Globo. (Original publicado em 1964).
- Fernandes, F. (2016). Prefácio à edição brasileira. In A. Nascimento *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado* (pp. 19-22). Rio de Janeiro: Paz e Terra. (Original publicado em 1978).
- Foucault, M. (2007). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal. (Original publicado em 1978).
- Foucault, M. (1988). *Tecnologías del yo: y otros textos afines*. Buenos Aires: Paidós.
- Freyre, G. (1969). *Casa-grande & senzala*. Lisboa: Livros do Brasil. (Original publicado em 1933).
- Guatarri, F., & Rolnik, S. (1996). *Cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes.

- Gomes, N. (2020). Apresentação à quinta edição. In K. Munanga, *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra* (pp. 09-14). Belo Horizonte: Autêntica.
- Gonzalez, L. (1982). A democracia racial: uma militância. *Arte e ensaios*, (38), 222-225. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/27925>
- Guimarães, A. (2019). A democracia racial revisitada. *Afro-Ásia*. (60), 9-44. doi: 10.9771/aa.v0i60.36247
- Guimarães, A. (2020). Revisitando a democracia racial. *Ecoa*. Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/colunas/opiniaio/2020/06/14/revisitando-a-democracia-racial.htm>
- Haraway, D. (2009). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, (5), 7-41. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>
- Hasenbalg, C. (1982). Raça classe e mobilidade. In L. Gonzalez, & C. Hasenbalg, *Lugar de negro* (pp. 67-102). Rio de Janeiro: Marco Zero.
- Mignolo, W. D. (2016). Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 32(94), e329402. doi: 10.17666/329402/2017
- Miguel, R. (2020). A onda de indignação contra o racismo se espalha por todo o mundo. *El País*. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/internacional/2020-06-07/reino-unido-protagoniza-os-protestos-mais-intensos-da-onda-global-contra-o-racismo.html>
- Morrison, T. (2019). *A fonte da autoestima*. São Paulo: Companhia das letras.
- Munanga, K. (1996). As facetas de um racismo silenciado. In R. Queiroz, & L. Schwarcz (Orgs.), *Raça e diversidade* (pp. 2012-229). São Paulo: EDUSP.
- Munanga, K. (2010). *Nosso racismo é um crime perfeito*. Fundação Perseu Abramo. Disponível em: <https://fpabramo.org.br/2010/09/08/nosso-racismo-e-um-crime-perfeito-entrevista-com-kabengele-munan>
- Munanga, K. (2014). Prefácio. In I. Carone, & M. Bento (Orgs), *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (pp. 9-11). Petrópolis: Vozes.

- Munanga, K. (2020). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Nascimento, A. (1978). *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Nogueira, O. (1955). Relações raciais no município de Itapetinga. In R. Bastide, & F. Fernandes, *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo* (pp. 362-553). São Paulo: Anhembi.
- Nunes, S. (2010). *Racismo contra negros: um estudo sobre o preconceito sutil*. (Tese de doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, SP. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-27072010-082636/publico/nunes_do.pdf.
- Piza, E. (2014). Porta de vidro: entrada para a branquitude. In I. Carone, & M. Bento (Orgs), *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (pp. 59-90). Petrópolis: Vozes.
- Ramos, G. (1995). *Introdução crítica a sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: UFRJ. (original publicado em 1957).
- Santos, G. (2009). *Relações raciais e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro.
- Santos, A. de O. dos., Schucman, L. V., & Martins, H. V. (2012). Breve histórico do pensamento psicológico brasileiro sobre relações étnico-raciais. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 32(spe), 166-175. doi: 10.1590/S1414-98932012000500012
- Schwarcz, L. (2012). *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Souza, J. (2019). *A elite do atraso: da escravidão a Bolsonaro*. Rio de Janeiro: Estação Brasil.
- Souza, N. (1990). *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal.