



CONTRAPONTO AO CONCEITO DE “BRANQUITUDE” DESENVOLVIDO NO ARTIGO: *SIM NÓS SOMOS RACISTAS: ESTUDO PSICOSSOCIAL DA BRANQUITUDE PAULISTANA*. ESCRITO POR LIA VAINER SCHUCMAN EM 2014

Pierre de Souza Monteiro¹

Programa de Pós-graduação, Mestrado Profissional em Psicanálise e Políticas Públicas, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Resumo: No presente artigo realizo um contraponto ao conceito de “branquitude” de Lia Vainer Schucman. Para a autora trata-se de uma condição estética cujo fenótipo se distingue por uma linguagem racista apropriada por estes sujeitos como algo intrínseco a cultura dos brancos que dariam a eles atitudes intelectuais e morais superiores aos não-brancos. Postulo que se trata de uma “*contradictio in terminis*” e que o termo “branquitude” utilizado por Schucman para adjetivar o racismo do grupo branco é em si um falso universal que subsume diferenças importantes no interior do grupo branco, podendo ensejar a essencialização das identidades brancas e negras. Contra o insulamento racial, busco apontar os limites de reformulação racional dos termos branco e negro e proponho que a ressignificação da noção de raça passa por experiências sinestésicas e afetivas operadas pela presença, no encontro de mundos e sujeitos radicalmente diferentes.

Palavras-Chave: branquitude; racismo; identidade; branco; negro.

COUNTERPOINT TO THE CONCEPT OF "BRANQUITUDE" DEVELOPED IN THE ARTICLE: *YES WE ARE RACIST: PSYCHOSOCIAL STUDY OF THE WHITENESS OF SÃO PAULO*. WRITTEN BY LIA VAINER SCHUCMAN IN 2014

Abstract: In this article, I make a counterpoint to the concept of "whiteness" of Lia Vainer Schucman. For the author, it is an aesthetic condition whose phenotype is distinguished by a racist language appropriated by these subjects as something intrinsic to the culture of whites who would give them intellectual and moral attitudes superior to non-

¹ Mestre em Psicanálise e Políticas Públicas – UERJ –, psicanalista, psicólogo, teólogo. Atualmente é bolsista da UERJ pelo Programa PROATEC vinculado ao projeto de extensão: Ringue de Palavras (Deixa os Garotos Brincar). Psicólogo voluntário da ONG Espetáculo, escola sem fins lucrativos que oferece formação e inserção profissional para jovens de 17 a 21 anos na cidade do Rio de Janeiro. Membro da Articulação Nacional de Psicólogas(os) Negras(os) e Pesquisadoras(es) Negras(os) – ANPSINEP–; da Associação Brasileira de Pesquisadoras (es) Negras (os) – ABPN –. Colaborador do Conselho Regional de Psicologia do Estado do Rio de Janeiro –CRP-RJ–, no Eixo de Relações Raciais. E-mail: pierrepsicanalista@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0882-3998>



whites. I postulate that this is a "*contradictio in terminis*" and that the term "branquitude" used by Schucman to adjective the racism of the white group is itself a false universal that subsumes important differences within the white group, which may lead to the essentialization of white and black identities. Against racial insulation, I seek to point out the limits of rational reformulation of the terms white and black and propose that the signification of the notion of race goes through sineth and affective experiences operated by the presence, in the encounter of radically different worlds and subjects.

Keywords: whiteness; racism; identity; white; black.

CONTRAPUNTO AL CONCEPTO DE "BRANQUITUDE" DESARROLLADO EN EL ARTÍCULO: SÍ SOMOS RACISTAS: ESTUDIO PSICOSOCIAL DE LA BLANCURA DE SÃO PAULO. ESCRITO POR LIA VAINER SCHUCMAN EN 2014

Resumen: En este artículo hago un contrapunto al concepto de "blancura" de Lia Vainer Schucman. Para el autor, se trata de una condición estética cuyo fenotipo se distingue por un lenguaje racista apropiado por estos sujetos como algo intrínseco a la cultura de los blancos que les daría actitudes intelectuales y morales superiores a las de los no blancos. Postulo que se trata de una "*contradictio in terminis*" y que el término "branquitude" utilizado por Schucman para adjetivar el racismo del grupo blanco es en sí mismo un falso universal que subsume diferencias importantes dentro del grupo blanco, lo que puede conducir a la esencialización de las identidades blanca y negra. Contra el insulamento racial, busco señalar los límites de la reformulación racional de los términos blanco y negro y propongo que la resignificación de la noción de raza pasa por experiencias pecaminosas y afectivas operadas por la presencia, en el encuentro de mundos y sujetos radicalmente diferentes.

Palabras clave: blancura; racismo; identidad; blanco; negro.

CONTREPOINT AU CONCEPT DE « BLANCHEUR » DEVELOPPE DANS L'ARTICLE : OUI NOUS SOMMES RACISTES : ETUDE PSYCHOSOCIALE DE LA BLANCHEUR DE SÃO PAULO. ÉCRIT PAR LIA VAINER SCHUCMAN EN 2014

Résumé: Dans cet article, je fais un contrepoint au concept de « blancheur » de Lia Vainer Schucman. Pour l'auteur, c'est une condition esthétique dont le phénotype se distingue par un langage raciste approprié par ces sujets comme quelque chose d'intrinsèque à la culture des Blancs qui leur donnerait des attitudes intellectuelles et morales supérieures aux non-Blancs. Je postule qu'il s'agit d'une « *contradictio in terminis* » et que le terme « blancheur » utilisé par Schucman pour adjetivar le racisme du groupe blanc est lui-même un faux universel qui englobe d'importantes différences au sein du groupe blanc, ce qui peut conduire à l'essentialisation des identités blanches et noires. Contre l'insulamento racial, je cherche à souligner les limites de la reformulation rationnelle des termes blanc et noir et propose que la resignification de la notion de race passe par des expériences sineth et affectives opérées par la présence, dans la rencontre de mondes et de sujets radicalement différents.

Mots-clés: blancheur; racisme; identité; blanche; le noir.



INTRODUÇÃO

Schucman em seu estudo articula as categorias raça, racismo e psicologia no interior dos “estudos interdisciplinares nacionais e internacionais sobre branquitude” (SCHUCMAN, 2014, p. 83). A autora realiza uma análise da apropriação da identidade racial de sujeitos brancos e do racismo na constituição de suas subjetividades. (Ibidem). Ou seja, quais os significados que estes sujeitos atribuem ao “ser branco”. (Ibidem).

Para a autora, o racismo estrutura a nossa organização social, suas hierarquias e conflitos. Constitui-se no século XIX a partir do conceito de raça sendo, portanto, determinante nos modos “de subjetivação de indivíduos brancos”. (SCHUCMAN, 2014, p. 83). Para a autora “ser branco” determina características morais, intelectuais e estéticas dos indivíduos [brancos]”. (Ibidem).

Schucman pergunta em seu texto quem é branco e quem é negro? Quem é o negro brasileiro? Segundo a autora no Brasil não se costuma perguntar sobre quem é o branco e o que é ser branco em nosso contexto. A proposta da autora é problematizar as construções cotidianas do próprio sujeito branco como pessoa racializada, suas experiências e vivências dentro do grupo branco para determinar o significado de seu pertencimento étnico-racial. (Ibidem).

De acordo com Schucman, a “branquitude” se constitui por meio de um ideal falacioso de superioridade biológica. Nesse sentido, a autora pontua que é uma ideia “errônea, mas eficaz socialmente” (SCHUCMAN, 2014, p. 85), que assume um conjunto de características físicas herdadas como cor do cabelo, pele, nariz, etc. (Ibidem) E que desliza para uma linguagem e discursos racistas, expressos em nossa forma cultural e no imaginário da população, pela a ideia de superioridade moral e intelectual do “branco”. (Ibidem).

Trata-se, segundo a autora, da ideia de raça produzida pela ciência moderna nos séculos XIX e XX, utilizada para classificar aqueles que têm características fenotípicas comuns associadas a características psicológicas, morais, intelectuais e estéticas dos indivíduos, situando-os em uma escala de valores desiguais, vinculadas, “necessariamente” ao corpo biológico do indivíduo branco. (SCHUCMAN, 2014, p. 86).

Ainda segundo a autora, a superioridade imaginária do grupo branco se deve a fatores econômicos, visíveis nas “posições e lugares sociais que estes sujeitos ocupam” (SCHUCMAN, 2014, p. 85). Localização sistematicamente privilegiada que garante o



acesso a “recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade” (Ibidem).

Para autora, é preciso “racializar” estes indivíduos para que os “brancos compreendam que a estrutura racista da sociedade também os constitui, gerando privilégios materiais e simbólicos” (SCHUCMAN, 2014, p. 89). Ou seja, uma condição estética cujo fenótipo se distingue como “aquela significada como a ‘verdade’ do belo, e que estabelece uma hierarquia em relação aos não-brancos” (Ibidem); “é algo ligado à cor da pele e ao modo de agir”: (Ibidem); e caracteriza-se por uma “consciência de contraposição estética a um valor hierárquico” (Ibidem) em relação a outros grupos étnicos.

Para autora a “branquitude” se forma através da “mediação semiótica”, ou seja, através da “linguagem e os significados compartilhados culturalmente” (SCHUCMAN, 2014, p. 90) e que são determinantes “no processo de constituição de cada sujeito [branco]” (Ibidem). De acordo com Schucman, há uma linguagem racista apropriada por estes sujeitos como algo intrínseco a cultura dos brancos que dariam a eles “atitudes intelectuais e morais superiores (...) a dos não-brancos” (Ibidem).

Para autora a “branquitude” se percebe superior por acreditar possuir valores positivos culturalmente construídos em relação ao trabalho, a luta pela sobrevivência e a capacidade de fazer o bem, além de supostamente possuírem atributos morais, éticos e culturais “intrínsecos aos imigrantes europeus” (SCHUCMAN, 2014, p. 92).

A “branquitude” como experiência social, faz parte do imaginário brasileiro e constrói um ideal do qual os brasileiros, em sua maioria, não abrem mão. Trata-se de uma política racista que fundamenta a exclusão e a discriminação. O sistema nessa perspectiva funciona sem atores, por si próprio. Ou seja, para autora, trata-se de um racismo institucional que se configura por “mecanismos de discriminação inscritos no corpo da estrutura social, e que funcionam mesmo sem a intenção dos indivíduos” (SCHUCMAN, 2014, p. 86).

Ambigualmente a autora afirma também que a “branquitude” é uma experiência individual. De acordo com Schucman, no Brasil, o racismo desenvolveu-se de forma particular, porque o Estado nunca o legitimou, mas foi e ainda é presente nas práticas sociais e nos discursos. Ou seja, aqui temos um racismo de atitudes: “o racismo individual é entendido aqui como atitudes e ações individuais de discriminação raciais feitas nas práticas de relações interpessoais” (SCHUCMAN, 2014, p. 87).

Schucman afirma que a “branquitude” é um problema individual do “branco”. No entanto, neste mesmo texto a autora alega ser uma questão do corpo da estrutura social que funciona “sem a intenção dos indivíduos” (SCHUCMAN, 2014, p. 87).

Para autora, a “branquitude” assume significados diferentes, por exemplo, “Nos EUA, ser branco está estritamente ligado à origem étnica e genética de cada pessoa; no Brasil, ser branco está ligado à aparência, ao *status* e ao fenótipo; na África do Sul, fenótipo e origem são importantes demarcadores de branquitude” (SCHUCMAN, 2014, p. 85).

Apesar disto, a autora fundamenta sua análise em “estudos críticos sobre a branquitude (*critical whiteness studies*)” dos Estados Unidos sem justificar que tipo de comparação ela realiza. Sabemos que a forma de organização social dos norte-americanos em relação aos negros é radicalmente diferente da nossa. Para Figueiredo,

Frequentemente, os autores encaram as relações raciais em um país [EUA] de forma positiva e em outro [BR] de maneira negativa. Além disso, constata-se o estabelecimento de hierarquias e tendências interpretativas que priorizam o modo de manifestação da identidade negra e os ganhos políticos obtidos pela população negra nos Estados Unidos em oposição aos negros brasileiros, sempre considerados como negros não assumidos (FIGUEIREDO, 2012, p. 69).

Para Schucman a intenção de sua pesquisa “não é a de retratar a singularidade de cada um deles [entrevistados], pois entendo que suas falas são representativas da estrutura racial na qual o branco paulista está inserido” (SCHUCMAN, 2014, p. 86). Ela ainda afirma ter “elementos para pensar que a ideia de superioridade moral e intelectual - portanto, o racismo - ainda faz parte de um dos traços unificadores da branquitude” (2014, p. 86).

No entanto, no mesmo texto a autora escreve que “não se trata de dizer que os sujeitos entrevistados se sintam, necessariamente, superiores esteticamente aos não brancos” (SCHUCMAN, 2014, p. 90).

Para Schucman as “ciências sociais e humanas se deslocaram dos ‘outros’ racializados para o centro sobre o qual foi construída a noção de raça, ou seja, para os brancos” e isso teria contribuído “com a ideia de um branco cuja identidade racial é a norma” (SCHUCMAN, 2014, p. 84) fazendo com que a neutralidade da identidade racial branca não seja percebida.



Neste sentido a autora dialoga com Bento (2002), que defende a mesma noção de “branquitude” a partir do conceito de “*pactos narcísicos*, alianças inconscientes, intergrupais, caracterizadas pela ambiguidade e, no tocante ao racismo, pela negação do problema racial” (BENTO, 2002, p.1). Daí Schucman insistir que definir o que é “branquitude, e quem são os sujeitos que ocupam lugares sociais e subjetivos da branquitude é o nó conceitual que está no bojo dos estudos contemporâneos sobre identidade racial branca” (SCHUCMAN, 2014, p. 84).

O projeto político e intelectual da autora se destina a desconstrução do racismo na identidade racial branca. Deseja criar fissuras entre a “brancura” e a “branquitude” promovendo um processo de desidentificação de seus significados racistas. Acredita que por meio da aquisição da consciência de sua racialidade, a “branquitude” poderia realizar mudanças em seus micro-lugares de poder e atuação produzindo mudanças estruturais no conjunto de valores culturais da sociedade brasileira. Visa ainda regular práticas cotidianas, percepções, comportamentos e desigualdades entre diferentes grupos humanos. (SCHUCMAN, 2014).

DESENVOLVIMENTO

Por que a estratégia de “racializar o branco” não se reverte em transformação social e termina por reificar a democracia racial e ocultar as diferenças reais entre brancos e negros?

O termo “branquitude” utilizado por Schucman para adjetivar o racismo do grupo branco é em si um falso universal que subsume diferenças importantes desse grupo no termo. Formado pela junção da palavra “branqui”, uma flexão do verbo “branquir” mais a palavra “tude”, um sufixo que indica a qualidade do objeto. O sentido literal seria a “qualidade do branco” que de certa forma se relaciona com a enunciação discursiva que a autora postula, ou seja, uma categoria racial que inclua a todos os brancos.

O termo “branquitude”, além de ser um universal falso, mesmo se tomado literalmente na forma como a autora o conceitua, além de ser conceitualmente equivocado, é politicamente ambíguo. Ao defender uma categoria racial, o branco, nos termos colocado por Schucman, abre-se a possibilidade de inversamente categorizar o negro como uma identidade monolítica. Historicamente, sobretudo no século XIX, foi contra este tipo de



classificação que se insurgiu o movimento negro bem como todos aqueles que combateram os regimes de segregação racial, o fascismo e o nazismo.

Ao sustentar o conceito, a autora sugere que a “branquitude” não se sabe racialmente branca. É como se a autora apelasse cristianamente aos negros: “perdoai-lhes, eles não sabem o que fazem”. No entanto, a ideologia que setores importantes da classe média e da classe dominante sustentam, é diferente de um não saber semelhante ao que em psicanálise nomeia-se como recalque. De acordo com Sloterdijk (1998) na verdade “eles sabem muito bem o que estão fazendo, mas mesmo assim o fazem”. (SLOTERDIJK, 1998, apud; ZIZEK, 1996, p. 313).

Na sociedade burguesa, as relações de dominação e servidão são recalçadas. Não se trata apenas de ver as relações sociais como elas são, mas de considerar que a própria realidade só pode reproduzir-se através de sua mistificação ideológica. “A máscara não esconde simplesmente o verdadeiro estado de coisas; a distorção ideológica está inscrita em sua própria essência”. (ZIZEK, 1996, p. 312). No entanto, esse não saber sobre a realidade não se estenderia as classes dominantes que formulam as políticas, estratégias e táticas de dominação. A ideologia que eles sustentam, é diferente do não saber próprio do recalque, o funcionamento ideológico dominante é cínico.

O sujeito cínico sabe da discrepância entre seu revestimento ideológico e a realidade social da qual faz parte, no entanto se recusa a tirar sua máscara. Na racionalidade cínica não há ingenuidade, sua estrutura é perversa, nela convive-se muito bem com duas realidades opostas sem nenhum conflito. O cínico sabe da falsidade de sua ideologia, conhece os interesses particulares ocultados em sua pretensa verdade universal e, apesar disto, dela não abdica.

Seu modo de operação não reflete uma posição aberta de imoralidade, pelo contrário, a própria moral é torcida e posta a serviço da imoralidade. Sua astúcia está em conceber a integridade como forma superior de desonestidade, a moral como elevação da depravação e a verdade como melhor estratégia para mentira. (ZIZEK, 1996).

Quando a empresa Magazine Luiza realizou um processo seletivo exclusivo para negros, os conservadores foram pródigos em desqualificar a proposta. Tratava-se para eles de “racismo reverso”, discriminação e agressão a Constituição. Neste caso a cor importava e não deveria, segundo eles, ser critério para seleção. Ao contrário, quando a XP Investimentos publica uma foto com seus gerentes, todos homens brancos, aí a cor não importa, a “clareza” da imagem apenas refletiria as características meritocráticas daquele



grupo. Logo se evoca os benefícios de nossa afamada democracia racial para encobrir as desigualdades sociais e econômicas vinculadas ao pertencimento racial e justificá-las com a lógica da meritocracia.

Neste processo ocorre um tipo perverso de “negação da negação” da própria ideologia oficial (ZIZEK, 1996, p. 313). A classe dominante, quando criticada pelos privilégios; pelo roubo e apropriação da coisa pública; pelos sofisticados sistemas bancários e financeiros que abocanham o orçamento público e pelo enriquecimento ilícito e restrito a seu grupo racial, respondem de modo cínico, alegam que estão sempre agindo em estrita conformidade com a lei. Poderíamos pensar em um sujeito branco, do tipo racista padrão ao ler sobre o conceito de “branquitude”. Imagino que a resposta seria bastante simples: “eles não sabem o que falam”.

Não se trata apenas de uma percepção ingênua sobre a construção ideológica de um racista. É também uma injustiça com os brancos não racistas. Para ir direto ao ponto, tal classificação não faz jus a história do próprio movimento negro e suas alianças, por exemplo. O que dizer do sociólogo Carlos Hasenbalg e sua “parceria com Lélia Gonzalez” (GUIMARÃES, 2016, p. 283) e da aliança entre Abdias do Nascimento e Leonel Brizola, amigos e parceiros políticos “fundadores do Partido Democrático Trabalhista (PDT)²” (FGV, 2001).

Ademais, a justificativa de que historicamente se tem dedicado a pesquisar o negro no Brasil, para daí ensejar a criação de um campo de estudos do branco deve ser problematizada a partir da própria pergunta colocada pela autora em seu texto: “quem é negro?” (SCHUCMAN, 2014, p. 84).

A questão é: de que negro estamos falando? Qual negro se tem pesquisado? Uma coisa é o negro tema de pesquisa forjado no imaginário da classe dominante e outra coisa é o “negro-vida” como sujeito histórico politicamente ativo (RAMOS, 1995). Como escreve Ramos, “O negro-tema é uma coisa examinada, olhada, vista; ora como ser mumificado, ora como ser curioso, ou de qualquer modo como um risco, um traço da realidade nacional que chama a atenção” (RAMOS, 1995, p.217).

O negro que timidamente começamos a pesquisar e do qual pouco sabemos, é outra coisa, “(...) O negro-vida é, entretanto, algo que não se deixa imobilizar; é despistador, proteico, multiforme, do qual, na verdade, não se pode dar versão definitiva, pois

² https://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas2/biografias/abdias_do_nascimento



é hoje o que não era ontem e será amanhã o que não é hoje”. (Ibidem). Parafraseando um verso da pós-abolição iluminado por MATTOS (2013), se poderia dizer, “o branco que vá para o final da fila”. Pesquisar o negro em sua potência histórica de resistência, seus modos de vida na atualidade, em toda sua dimensão como sujeito político ativo, é uma tarefa urgente.

Parece-nos que os estudos da “branquitude” tentam equiparar dois termos que são na verdade incompatíveis. Postula-se uma equivalência equivocada entre “branquitude” e “negritude”. Neste sentido Domingues escreve,

(...) no Brasil, negritude passou a ser um conceito dinâmico, o qual tem um caráter político, ideológico e cultural. No terreno político, negritude serve de subsídio para a ação do movimento negro organizado. No campo ideológico, negritude pode ser entendida como processo de aquisição de uma consciência racial. Já na esfera cultural, negritude é a tendência de valorização de toda manifestação cultural de matriz africana. (DOMINGUES, 2005, p. 194³).

O fato é que há poucas pesquisas significativas sobre o negro em sua diversidade econômica, religiosa e sexual e mesmo as diferenças regionais de um país como o nosso de dimensão continental. Não me refiro exatamente os números estatísticos, mas ao fator humano.

Por exemplo, para Figueiredo (2012), “pouco sabemos sobre quantos são, quem são, com o que trabalham e como vivem os membros da chamada “classe média negra” dos anos 90” (FIGUEIREDO, 2012, p. 31).

Neste sentido, em relação aos negros de classes pobres, Figueiredo ressalta que as identidades racializadas estão intrinsecamente ligadas aos sentimentos, às expectativas e à sensação de traição provocada pelas demandas dos negros pobres com relação aos afluentes e que isso reflete a contínua luta sobre o significado da raça. Ademais, a autora acrescenta o fato de que os negros “enquanto ocupavam a base da estratificação socioeconômica, e viviam em bairros pobres, esses indivíduos não se sentiam fora de lugar e não eram vistos como tais” (FIGUEIREDO, 2012, p. 175).

Muito se fala do negro, da população negra, no entanto, pouco se sabe sobre os hábitos, valores e dinâmicas de interação social no interior do grupo negro-pobre e de sua relação com o grupo branco-pobre. Por exemplo, 66% dos policiais militares do Rio de

³ <https://www.revistas.usp.br/africa/article/view/74041/77683>



Janeiro são negros; 70% dos evangélicos brasileiros, são negros. Mas, pouco sabemos sobre esses extratos da população negra.

Há que se considerar que no regime neoliberal, certos princípios que conferem legitimidade à organização democrática, como diferença, conflito e reconhecimento, são apagados sob a homogeneidade da sociedade e da política reduzidas à lógica própria das empresas. Mais do que um modelo econômico, o neoliberalismo engendra um tipo peculiar de ideologia e subjetividade baseado no gozo auferido pelo ódio ao Outro, na medida em que “se identifica com X, mas odeia e se coloca contra Y” (CALDAS, 2011, p. 1). Quanto mais pretensamente homogêneo, universal e indistinto mais segregação, pois esta é antagônica a processos plurais de identificação.

Dialogamos com autoras como Schucman e Bento, quando sinalizam que o racismo brasileiro não se reduz ao conflito entre a classe dominante e a classe trabalhadora. Se considerarmos experiências socialistas como as de Venezuela e Cuba, veremos que o marcador racial é persistente. No entanto, também haveríamos de comparar com experiências de países Africanos capitalistas como a África do Sul, um país majoritariamente negro e cuja representação política é hegemonicamente negra, mas que as transformações políticas sem a transformação econômica, resultou em mais de 90% da população vivendo em situação de extrema pobreza.

Em termos práticos, como explica Antunes (2020), sobre o mundo do trabalho, quanto menos “trabalho humano vivo” existir, melhor para o capital, no entanto há um limite para isso. Este é um ponto central. Há um limite para o capitalismo, pois sem trabalho humano ele não gera lucro. Ele tem que potencializar o máximo sua maquinaria (tecnologias, robótica, nanotecnologia, automação industrial). A saída do capitalismo para esse dilema é controlar um “estoque” de recursos “sub-humanos” para garantir: 1) o valor do trabalho com custo o mais baixo possível; 2) uma massa segmentada e controlada de consumidores para escoar sua produção. Daí Antunes dizer “Eu não faço parte de uma certa esquerda que tenta docilizar o capitalismo para humanizá-lo” (ANTUNES, 2020, n.p).

Neste sentido, seria o caso de se perguntar se a crítica que comumente se faz a esquerda em relação a perder o contato com a base de trabalhadores e trabalhadoras pobres e periféricos, não se aplicaria também a “intelligentsia” negra em relação ao nível de



conhecimento e interação da intelectualidade orgânica da negritude, que em geral pertencem à classe média, com as bases do movimento negro, do negro em sua realidade concreta de vida.

Pinheiro-Machado, nesta direção coloca a seguinte questão:

Sabemos que não existe o trabalhador ideal, livre de contradições, conflitos de classe e pronto para aderir à luta anticapitalista [ou antirracista]. O que existe são brasileiros de carne e osso que vão à igreja, moram em bairros com infraestrutura precária, assistem novela, gostam de carro, mas pegam ônibus lotado, que se viram no trampo (e, às vezes, chamam isso de “empreendedorismo”). São pessoas que cresceram em um país de tradição conservadora, autoritária e violenta, em que “levar uma surra de cinta” é ainda um método de educação de muitas crianças. [...] Militantes de coletivos de esquerda, que atuam de forma microscópica na ponta do sistema, negociam diariamente com a complexidade humana – algo que a esquerda institucional deixou de fazer. Pessoas são atravessadas por camadas de conservadorismo e punitivismo que se misturam a experiências de reciprocidade, criatividade e ajuda mútua comunitária: é a diarista que vota no Lula, acha Bolsonaro machista, mas está desesperada porque sua filha de 12 anos se identifica como lésbica; é o vigilante que quer um sistema de saúde melhor, frequenta terreiro, mas sonha andar armado para matar bandido. (PINHEIRO-MACHADO, 2019, n.p.).

Diante deste arrazoado, duas questões se colocam em relação às estratégias e conceitos que setores da intelectualidade negra têm levantado como o caso do conceito de “branquitude”, como vimos.

Ora, ante o esfacelamento da autoridade moral da classe dominante em relação ao racismo, sobretudo pela denúncia e consciência crítica do movimento negro desde os anos 1980 (Silva, 2021), não sendo mais “estratégico” e “politicamente correto” sustentar a médio e longo prazo, um padrão de exploração e exclusão social explicitamente racista e operado por seus representantes brancos. Não estão as classes dominantes a recrutar certas “lideranças” negras a operar como novos “feitores e capatazes” para conferir uma “imagem” humanizada do capitalismo? Seguindo a histórica tática utilizada na segurança “pública” em que policiais negros reprimem, assassinam e submetem a população nas favelas e periferias?

Ao equiparar identidade racial branca e identidade racial negra, não se está a reificar a ideologia da democracia racial? Não seria outra forma de ocultar as diferenças reais do branco e do negro na estrutura social?

Como vimos, para Schucman a “branquitude” se forma através da “mediação semiótica”, ou seja, pela “linguagem e os significados compartilhados culturalmente” e que são determinantes “no processo de constituição de cada sujeito [branco]” (SCHUCMAN,



2014, p. 89). Em que medida isso não se aplica exatamente a constituição de qualquer grupo racial?

A questão central é a diferença entre o significante e o significado. Ou seja, a coisa e o nome dado a ela. O fato e a sua interpretação. O branco ou o negro em si e a atribuição de valor dado a cada um deles.

Para Lacan, “um significante é o que representa o sujeito para outro significante. Esse significante, portanto, será aquele para o qual todos os outros significantes representam o sujeito: ou seja, na falta desse significante, todos os demais não representariam nada” (LACAN, 1998, p. 833). Grosso modo podemos dizer que branco e negro só têm valor de representação, ou seja, só fazem sentido em um discurso (no que este faz laço social) quando articulados numa cadeia significante. Um termo, sem o outro nada significa, a palavra branco ou negro em si, fora de sua historicização e significação lógica não se convertem em discurso, logo não tem a força de constituir um laço social.

Indo direto ao ponto, atribuir valor ao significante branco como se ele fosse dotado de sentido fora da relação com o significante negro, sem o encadeamento discursivo próprio dessa palavra, seriam apenas palavras lançadas ao vento. Não seria uma questão, não seria um sofrimento ou sintoma que como sabemos se relaciona ao racismo.

A cor (branco/negro) em nosso caso, não existe sem a noção de raça a elas intrínseca. O sintoma que Schucman pretende superar, “racializando” a “branquitude” como se os brancos já não fossem racializados, como estratégia de superação do “preconceito” racial, é logicamente impossível de se realizar.

O sintoma, ou seja, o racismo só pode ser interpretado na ordem do significante (branco/negro). Por exemplo, branco-europeu/negro-africano. Note-se ainda, que tal relação não é universal. Um homem africano, não se pensa homem negro e sim homem africano, nigeriano, queniano, bantu, nagô etc. A relação epidérmica homem-negro é restrita a experiências coloniais como a do Brasil e EUA (Sodré, 2011). É nessa articulação que reside à verdade da sintomática do racismo brasileiro.

A autora quer enfrentar a ambiguidade do racismo à brasileira que não têm demarcação formal precisa, pois ele se constituiu, como ideologia, pela lógica da democracia racial, justamente por ocultar diferenças reais entre brancos e negros na conformação social brasileira.

O sintoma (racismo) em nossa cultura tem um ar impreciso, ambíguo, poroso e mesclado. De acordo com Munanga (2017, p. 41) o racismo brasileiro é: “difuso, sutil,



evasivo, camuflado, silenciado em suas expressões e manifestações, porém eficiente em seus objetivos”. Um modo de apresentar uma verdade ao mesmo tempo em que a nega. A rigor, ele é real, há racismo e há a ideologia da democracia racial, no entanto, essa “verdade” é forjada na mesma relação em que sua constituição é negada, ou seja, nas relações desiguais entre brancos e negros. Se afirmarmos, como fez a autora ao evocar a semiótica, a materialidade linguística do racismo a partir da cadeia significante, é preciso tirar as conclusões dessa afirmação. O que Schucman, Bento e outros propõem, ou seja, colocar mais cor na equação e racializar o branco, redundando em última análise em retórica discursiva vazia que tende a ocultar ainda mais as diferenças reais entre brancos e negros uma vez que não se alteram a forma social estruturada pelo racismo. (LACAN, 1998).

Não se trata apenas de um cálculo racional ou ideológico. O racismo, a desigualdade, a superexploração do capitalismo e o uso que as classes dominantes fazem da hierarquização racial, é da dimensão do Real e não se resume a uma racionalização psicologicamente interiorizada. Alfabetizar um branco, sobre o significado racial de ser branco, não altera em nada a materialidade desse significante na configuração social e na estrutura subjetiva do indivíduo branco e mesmo que o seja pelo indivíduo negro.

Neste sentido é fundamental recordar que no século XVII, no mesmo momento em que se estabelecia *o homem* como abstração máxima da espécie, criaram-se novos critérios com antigas formas de classificação social determinadas pela raça. Para Araújo,

[...] é como se a própria concepção de uma unidade efetiva e absoluta do gênero humano tivesse que se diluir e pulverizar no momento exato da sua concretização, dividindo-se entre uma infinidade de sub-raças, semitas, negroides e eslavas, por exemplo, todas comprometidas por sinais de nascença que limitavam física e portanto drasticamente o seu acesso às conquistas do espírito, e uma solitária estirpe de super-homens, os já mencionados arianos, cujo favorecimento biológico os transformava nos singulares herdeiros do destino da humanidade (ARAÚJO, 1994, p. 36).

Sem incorrer em anacronismos apressados e sem estabelecer uma linearidade histórica entre o século XVIII e o nosso momento histórico. Seria oportuno aprofundar as motivações das classes econômicas dominantes, quando estas reeditam o valor do *humano* (agora consumidor) ao mesmo tempo em que se institui um léxico discursivo em que os grupos humanos são divididos e hierarquizados em modelos fixos de identidade: ocidental-oriental, europeu-africano, brancos-negros, homens-mulheres, LGBTQIA+-heteros, psicanalistas-psicólogos, klainianos-lacanianos etc.



O sentido material da “identidade racial branca” e da “identidade racial negra” se formaram em uma série histórica. O que a autora nomeia como “branquitude” se constituiu dentro de uma cadeia significativa historicamente determinada: branco-europeu-cristão-conquistador-racional-iluminado-belo-superior etc. De modo que, informar o sujeito que branco significa: privilegio-segurança-acesso-oportunidade-dominio-vantagens-riqueza-poder etc., não significa que este ressignificará o sentido negativo que muitos atribuem ao negro em sua série histórica, ou seja: negro-africano-macumbeiro-dominado-feio-inferior-erótico-braçal etc.

Se fosse possível, apenas por intelecção, informá-lo de uma outra cadeia significativa em relação ao negro, a saber: homem-africano-forte-guereiro-lutador-criativo-resistente-belo-justo-inteligente etc., obviamente o branco desejaria ser negro.

Há que se lembrar que o significante, a priori, nada significa. Daí insistiria em um ponto que considero fundamental. Imagino que não seja o efeito pretendido pelas autoras (Schucman, 2014 e Bento, 2002). No entanto, como o significante é vazio e só é significado posteriormente, quando entra na cadeia significativa do sujeito, o efeito pretendido com o conceito de “branquitude”, acaba conduzindo setores da “negritude” para o isolamento. Explico: “branquitude” -todos os brancos-os que me roubaram-mataram-violaram historicamente-inimigos-privilegiados-não confiáveis etc., logo, só se poderia sentir “seguro” isolando-se do grupo branco e assumindo de forma positiva uma segregação no interior do grupo negro.

A questão é que o que possibilita a interrupção de uma série histórica, seja no corpo social ou no sujeito, não se dá pela entrada de uma outra cadeia significativa do tipo “reprogramação neuronal” ou de manuais de boa convivência corporativa. Isso pode ser importante a posteriori. O corte numa série história se dá por um trauma, ou dito de outra maneira, pela angústia que, enquanto sinal, evidencia um mal-estar e remete a um sintoma.

Se poderia dar vários exemplos, me ocorre um: imagine que o sujeito branco de classe média, subitamente atravessa um processo de depressão, perde o emprego de auto executivo, enfrenta um divórcio litigioso, envereda pelo uso de narcótico, perde suas propriedades e predicados e termina sendo acolhido por uma comunidade negra. Não está dado como fato objetivo, mas esta é uma janela em que o sujeito pode ressignificar o significante “negro” reformulando sua própria cadeia significativa quanto ao significado

“branco”. Está é uma situação caricatural, mas que pode apontar que não se trata de reformulação racional dos termos branco e negro, mas de uma resignificação sinestésica, afetiva operada pela presença, pelo encontro de mundos e sujeitos radicalmente diferentes que pode desencadear uma nova forma de simbolizar suas relações com o Outro.

Como escreve Lacan,

Não duvidamos que se esteja de acordo em que isso só pode decorrer de seu valor significante; e que, mesmo que nos recusássemos a isso por sermos estúpidos no critério, essa ideologia continuaria a ser, para a redução materialista, um elemento menos metafórico do que todas as que pudessem elevar-se para debater se o que ela representa deve ser retomado por meio do biológico ou do social. (LACAN, 1998, p.235)

Ao dissociar as “exigências de reprodução material da vida social contemporânea e a possibilidade de realização de uma vida correta” (SAFATLE, 2019, p. 175). Ou seja, de uma vida em que as relações sociais prescindam de marcadores raciais. Projetos de emancipação social do negro, expressos em conceitos como “branquitude” e “pactos narcísicos”, “[...] Não podem mais do que construir uma vida mutilada”. (2019, p. 175), uma vida falsa.

Trata-se aqui da “denúncia do caráter teatral de nossa gramática de sentimentos, da redução das relações intersubjetivas a expressões de *personas fictas*” (SAFATLE, 2019, p. 175). Este tipo de mutilação é em certo sentido “patológico” porque ignora que a modernização social está ligada a formas de vida e conduta cuja valoração e internalização não se separam de situações reais de sofrimento. Em outras palavras, diz Safatle, “Crítica e diagnóstico de sofrimento social caminham juntos”. (2019, p. 175)

Não se pode, em nome de um problema real que é o racismo, reduzir a vida a uma questão restrita como se fora apenas o “objeto de uma biopolítica disciplinar” (SAFATLE, 2019, p. 177). Ou seja, não se trata apenas de disciplinar o branco quanto à significação do “ser branco” em nossa sociedade. Uma ação efetiva precisa levar em conta que nas relações sociais que travamos, no inseparável amálgama sedimentado pelas marcas de raça e classe social, nos confrontamos com o poder e suas disposições, pois a “vida nos impulsiona ao conflito social” (2019, p. 177).

RESULTADOS E DISCUSSÕES



Bom, acredito que tenha deixado bem evidente o ponto que quis levantar. Então, o que fazer? Obviamente não existe uma resposta simples, mas é preciso lembrar que a luta antirracista não começou ontem, há pelo menos 500 anos de resistência e aprendizado. Como nos lembra Guimarães (2000) o MNU dos anos 80 fez seu caminho “em continuidade com os movimentos negros dos anos 30, 40, 50 e 60” (GUIMARÃES, 2000, p.12), ou seja, num processo evolutivo em que “as rupturas refletiriam apenas o amadurecimento do pensamento negro e o desenvolvimento da sociedade e da nação brasileiras” (2000, p.12). Para o autor, o MNU “não foi um raio em céu azul, nem surgiu fazendo tábula rasa do passado (2000, p.12). Assim, podemos recorrer aos aprendizados que acumulamos neste processo histórico.

A primeira questão a ressaltar é que não se pode resumir uma questão de linguagem a uma questão simbólica. Também precisamos ter em perspectiva que não se trata de uma mera interiorização “psicológica” do problema.

Neste sentido, devemos lembrar que o “ser social” precede o “ser individual”. Se considerarmos que não se trata apenas de uma questão “cognitiva” e que nossas relações de identificação, associação, conflito ou repulsa ao Outro também implicam em modos de afetação sensível e que estas se dão em relação e não no gueto, teríamos de tirar as consequências disto.

De certo modo, Schucman e Bento reduzem os conflitos reais da estrutura social a uma questão de consciência moral do indivíduo em relação a sua cor. Apesar dessas autoras, em seus trabalhos, reconhecerem as dinâmicas estruturais e os processos históricos de sedimentação do racismo brasileiro, elas se alinham a estudos norte-americanos sobre a dimensão individual do racismo. Propõem estratégias de enfrentamento da questão racial focadas em processos educativos individuais, como é o caso da proposta de “letramento racial” de Schucman e treinamento operacional de gestores do setor público e privado de Bento.

A questão se mostra ainda mais problemática, quando amplos setores da negritude acabam desmobilizados para a disputa de poder nas estruturas do Estado, das organizações da sociedade civil e da iniciativa privada, resultando em guetificação.

Tanto Schucman como Bento, têm recorrido à elaboração de Hasenbalg, entre outros, no sentido de implicar a classe dominante em relação aos privilégios de classe vinculados à “identidade” branca. Hasenbalg escreve que,



Num certo sentido a sociedade brasileira criou o melhor dos dois mundos. Ao mesmo tempo em que mantém a estrutura de privilégio branco e a subordinação não branca, evita a constituição da raça como princípio de identidade coletiva e ação política. A eficácia da ideologia racial dominante manifesta-se na ausência de conflito racial aberto e na desmobilização política dos negros, fazendo com que os componentes racistas do sistema permaneçam incontestados, sem necessidade de recorrer a um alto grau de coerção (HASENBALG, 2005, p. 255).

Hasenbalg no entanto, não fala em constituição de uma identidade branca, na verdade sua enunciação aponta para uma “constituição da raça como princípio de identidade coletiva e ação política” (HASENBALG, 2005, p. 255). Toda via, as autoras invertem o sentido com que o autor mobiliza seu argumento, que não pretendia o insulamento dos negros, mas tencionar as relações raciais cooptando a negritude para a disputa de classe no sentido da obtenção e efetivação de melhor distribuição das riquezas e oportunidades de vida.

Daí insistirmos no problema de subsumir nos marcadores branco e negro diferenças significativas no interior de cada um desses grupos, dificultando inclusive que se reconheça dentro de cada grupo e entre os dois grupos, os pontos de convergências e conflitos sociais próprios da luta de classes.

Guimarães (2016), em texto que homenageia Hasenbalg, recolhe de Fernando Henrique Cardoso, um comentário que nos possibilita contextualizar a lógica do autor. Escreve Cardoso sobre Hasenbalg, “[ele] põe ênfase na necessidade de análise dos movimentos sociais negros, no quadro de uma sociedade corroída pelo autoritarismo difuso e pela repressão, que servem de suporte às políticas complementares de cooptação social e controles ideológicos sutis, que dificultam a consciência racial e a luta contra desigualdades e as discriminações” (CARDOSO in HASENBALG, 1979, p. 13).

De acordo com Guimarães o que Hasenbalg chamava de “subordinação aquiescente dos negros” tinha uma explicação eminentemente política. Daí o autor novamente recorrer a Cardoso em seu comentário dizendo que, “pela primeira vez, de forma nítida, vejo ressaltada a falta de “sérios cismas entre os grupos dominantes” como parte da explicação de por que os movimentos de rebeldia das classes subordinadas têm seus impulsos amortecidos” (CARDOSO in HASENBALG, 1979, p. 15).

Hasenbalg procurava enfatizar em seu trabalho a relação causal que se presumia entre a discriminação racial e as desigualdades sociais entre brancos e negros, ressaltando as desvantagens dos negros nos ciclos cumulativos históricos, seja por razões do passado ou pelas formas presentes da organização social no Brasil. A tese de Hasenbalg estava



alinhada a agenda política negra que já colocava na cena política brasileira a denúncia à “democracia racial enquanto mito e a banalização do racismo” (GUIMARÃES, 2016, p. 281).

Schucman utiliza o trabalho de Hasenbalg para explicar o problema racial pela “ausência” de consciência étnica do “branco” como um traço hereditário e, portanto, definidor de uma “identidade” branca não assumida mais compartilhada geracionalmente em todas as classes sociais.

No entanto, Guimarães enfatiza que para o autor, as “desigualdades eram geradas no presente por comportamentos atuais e instituições sociais atualmente existentes. As evidências empíricas apontavam, pois, para a existência de discriminação racial generalizada e racismo institucional” (GUIMARÃES, 2016, p. 282).

Neste sentido, parece correto inferir que a ênfase está na dimensão estrutural do problema, ainda que se possa afirmar que Hasenbalg estava teórica e politicamente alinhado com o MNU, este investiu no reconhecimento étnico da negritude como estratégia de mobilização do contingente negro como forma de forçar a luta de classes.

Neste sentido, em entrevista concedida a Guimarães (2006), Hasenbalg sustenta que:

A desigualdade de renda entre os grupos de cor reflete padrões diferenciados de inserção no mercado de trabalho e práticas discriminatórias nesse mercado, mas são também devidas às desvantagens acumuladas nas etapas formativas, anteriores ao ingresso no mercado de trabalho (HASENBALG, 2006, p. 264).

Como vimos anteriormente, para Schucman, definir o que é “branquitude, e quem são os sujeitos que ocupam lugares sociais e subjetivos da branquitude é o nó conceitual que está no bojo dos estudos contemporâneos sobre identidade racial branca” (SCHUCMAN, 2014, p. 84). O que difere da análise que Hasenbalg faz do problema, para quem “a questão educacional parece estar se constituindo no nó górdio das desigualdades raciais no nosso país” (HASENBALG, 2006, p. 266). O autor, ainda nesta entrevista recorre a Soares para afirmar que “No que se refere aos diferenciais entre grupos de cor, a desigualdade educacional é o principal fator explicativo das disparidades de renda” (2006, p. 266). Daí o autor justificar seu apoio às políticas afirmativas como fator de maior “eficiência de uma sociedade mais igualitária nas oportunidades, para incentivar e propiciar o florescimento dos membros mais talentosos das minorias” (HASENBALG, 2006, p. 267).



Mas não é só, Hasenbalg também nos oferece alguns argumentos que colocam em dúvida a alegação de Schucman e de Bento quanto ao caráter linear do racismo em todas as classes sociais. De acordo com o autor, quando estudou essas desigualdades, contrastando brancos e negros, não se referia estritamente a processos de estratificação socioeconômica. Outras dimensões da configuração social foram analisadas. Neste sentido ele escreve,

[a] vida social envolvendo a sociabilidade dos indivíduos (por exemplo, o casamento e a amizade), esse padrão não se verifica, os pardos se diferenciando dos pretos e se aproximando mais dos brancos. Poder-se-ia dizer que há uma disjunção aparente entre o processo de estratificação, que diz respeito ao funcionamento das principais instituições (escola e mercado de trabalho), e a vida social dos indivíduos, caracterizada por barreiras mais fluidas e ambíguas. Essa disjunção tende a corresponder à distinção feita por Sansone (1993) entre as “áreas duras” e as “áreas moles” das relações raciais no Brasil (HASENBALG, 2006, p. 263).

Esta não é uma análise isolada ou algo que se possa desqualificar pela cor do autor. Como vimos anteriormente, Ângela Figueiredo, mulher negra, também socióloga e pesquisadora da questão racial, aborda esta questão e a necessidade de se compreender melhor as dinâmicas sociais no interior de cada classe social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não se trata de uma tautologia conceitual. Para além do equívoco conceitual que os termos “branquitude” e “pacto narcísico” representam. Há também uma questão política muito cara a negritude. Sem considerar os processos de opressão e escravidão do período colonial entre os séculos XV-XVIII, tomando apenas os processos históricos a partir da revolução francesa, da revolução industrial e do neocolonialismo, foram pelo menos 300 anos de enfrentamento político e teórico para desconstruir a ideia de uma essência “negra”, seja de caráter biológico ou cultural associada à inferioridade.

O problema é que toda a argumentação de Schucman e Bento invertem a questão para uma suposta “essência” ou identidade “branca”. Por um simples exercício lógico, seus argumentos podem ser utilizados para justificar uma “essência” ou “identidade” negra em que se oporia uma “identidade de dominação e privilégio” a uma “identidade de submissão e escassez”.



Neste sentido Brandão (2018) alerta para o perigo da “essencialização de grupos étnicos como portadores inexoráveis de características que se materializam em comportamentos, culturas, e até mesmo lugares na estrutura produtiva” (BRANDÃO, 2018, p. 112). De acordo com o autor, essa discussão é abordada por Bhabha (1998), na perspectiva da crítica “pós-colonial”. Trata-se, para o autor, da caracterização de processos a partir do qual a razão ocidental passou a classificar de forma essencial os povos coloniais.

De acordo com Brandão, nesta perspectiva, as novas identidades pós-coloniais precisam contestar os modelos coloniais, destruí-los e não os reeditar de forma inversa. Trata-se de afirmar que as diferenças entre as culturas não são o “reflexo de traços culturais ou étnicos *preestabelecidos* inscritos na lápide fixa da tradição”. (BHABHA, 1998, p. 20).

Não se quer aqui minorar a necessidade de reconhecimento das demandas de igualdade e reconhecimento da população negra, tais necessidades são intrínsecas a uma política de afirmação de tradições culturais e históricas do movimento negro. Mas do que racionalizar o direito de circulação e acesso do contingente negro aos meios de produção de uma vida digna, busca-se a assimilação, no corpo social, do negro com sua cultura e diferença, sem, no entanto, que estas iniciativas caiam na armadilha de construir identidades “*fixas* e cristalizadas como culturas coloniais, com a celebração do passado e a perspectiva de homogeneização do presente” (BRANDÃO, 2018, p. 112).

Portanto, não se trata de afirmar o “ser negro” ou o “ser branco”, mas sem cair na armadilha da ideologia da democracia racial, advogar pela produção “negativa” de um devir outro pela interpenetração destes polos.

Neste sentido, seria significativo aprofundar a análise dos discursos em disputa no interior do próprio movimento negro contra o apelo individualista e essencialista da identidade, seja branca ou negra. Poderíamos lembrar, por exemplo, do trabalho de Silvio Almeida (2017) *Racismo Estrutural*, ou ainda da obra de Asad Haider (2019) *Armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje*.

Almeida, dialogando com Asad escreve que “pensar a si mesmo e ao mundo implica no enfrentamento da questão da identidade” (ALMEIDA, 2019, p.9). Trata-se de algo objetivo, relacionado à materialidade do mundo. Brancos, negros, mulheres e LGBTQIA+, somos todos pensados através de uma identidade. (2019, p.9).



No entanto, ela se constituirá em uma armadilha (Asad, 2019) ao se converter em uma “política de identidade” com foco em questões de gênero, raça e sexualidade. (ALMEIDA, 2019, p.10). Uma política da identidade ou “identitarismo” deve ser analisada a partir de um exame das relações sociais concretas, pois como ideologia,

[...] se manifesta na prática de indivíduos “assujeitados” (tornados negros, brancos, homens, mulheres, trabalhadores, trabalhadoras etc.) pelo funcionamento das instituições políticas e econômicas, orientadas pela e para a sociabilidade do capitalismo. (ALMEIDA, 2019, p.10).

Na mesma direção cabe ressaltar o posicionamento político de algumas lideranças do movimento negro no Primeiro Encontro Internacional da Coalizão Negra por Direitos, realizado em 2019. Neste sentido, militantes do MNU, Monica Oliveira e Edson França, alertam,

[...] Foi dentro do [Movimento Negro Unificado] MNU que nos anos 90, na primeira metade dos anos 90, que eu ouvi falar sobre um projeto político do povo negro para o Brasil. Foi o MNU que trouxe essa discussão do projeto político do povo negro para o Brasil pela primeira vez. É importante que a gente diga isso, o movimento negro não está chegando agora na discussão de um projeto político para esse país. É sempre foi dito, que não é um projeto de um Brasil para pretos é um projeto do povo negro para o Brasil (OLIVEIRA, 2019, n.p.).

[...] Nós não vemos possibilidade, de avançar no processo de libertação da população negra, de construção da nossa dignidade social política e econômica, se a gente abandonar a luta de classes, se a gente não olhar e pensar nos desígnios da nação, se a gente não tiver um projeto para o Brasil (FRANÇA, 2019, n.p.).

Diante do sectarismo presente em setores da luta antirracista, que reeditam uma suposta oposição entre afirmação da identidade negra e transformação da estrutura social e que fazem uma leitura maniqueísta que separa de um lado, projetos de modificação da estrutura econômica e de outro, as demandas particulares de reconhecimento da negritude, há que se lembrar da similitude entre a “crítica da economia política e a crítica da economia pulsional. *Homo economicos e homo psicologicus* são duas facetas da mesma moeda”. (SAFATLE, 2019, p. 189).

Há neste processo de retomada do debate em torno do racismo o entendimento quanto à necessidade de assegurar à população negra um elemento da vida social que lhes faltava, e que é fundamental. Trata-se de seu reconhecimento nas estruturas de poder e nas relações sociais, de sua condição de sujeito político ativo, dotado de visibilidade e de voz (SAFATLE, 2017).



É decisivo articular na luta antirracista estas duas dimensões. Em um contexto como o nosso, em que as condições para processos radicais de transformação da estrutura social não estão dadas; há que se considerar que o sistema capitalista em sua forma neo-liberal é hegemônico, seu discurso “desfaz o laço social, ao invés de enlaçá-lo” (SOLER, 2011, p. 55). Classe, raça, gênero e sexualidade são instâncias inseparáveis no que tange a transformação das estruturas sociais e de reconhecimento das demandas particulares de diferentes setores da população: da classe trabalhadora, da população negra, das mulheres, das pessoas com deficiência, da população lgbtqia+ e das pessoas trans.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A ignorância da diversidade – Muniz Sodré.flv. *Postado por Núcleo de Pesquisa em Estudos Culturais Npec. (49min. 51s.)*. son. color. port. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=WfmEABJVeU4>>. Acesso em: 12 dez. 2021.

Abdias do Nascimento. *Dicionário Histórico Biográfico Brasileiro pós 1930*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2001. Disponível em: <https://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas2/biografias/abdias_do_nascimento>. Acesso em: 9 dez. 2021.

ARAÚJO, R. B. *Guerra e paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

BENTO, Maria Aparecida Silva. *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Departamento de Psicologia da Aprendizagem do Desenvolvimento e da Personalidade, São Paulo, 2002. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-18062019-181514/publico/bento_do_2002.pdf>. Acesso em: 12 dez. 2021.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG. 1998.

BRANDÃO, André Augusto. *Etnia, imprensa e essencialismo*. 2000. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/contracampo/article/view/17315/10953>>. Acesso em: 12 dez. 2021.

CALDAS, Heloisa. (2011). *Segregação e gozo em Ensaio sobre a cegueira*. Piauí: *Desenredos*. 2011. ano 3, n. 8. Disponível em: <http://www.desenredos.com.br/8_ens_heloisa_261.html>. Acesso em: 08 jun. 2021.

DOMINGUES, Petrônio José. *Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica*. África: *Revista do Centro de Estudos Africanos*. USP, São Paulo, 24-25-26: 193-210, 2002/2003/2004/2005. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/africa/article/view/74041/77683>>. Acesso em: 9 dez. 2021.

FIGUEIREDO, Ângela. *Classe média negra: trajetórias e perfis*. Editora EDUFBA: Salvador. 2012.



GUIMARÃES, Antônio Sergio Alfredo. O legado de Carlos Hasenbalg. *Afro-Ásia*. 2016. n. 53. pp. 277-290. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/22477/14386>>. Acesso em: 12 dez. 2021.

HASENBALG, Carlos. Discriminação e desigualdades raciais no Brasil. Traduzido por Patrick Burglin. Prefácio de Fernando Henrique Cardoso. Belo Horizonte: *Editora UFMG*. Rio de Janeiro. IUPERJ. 2005.

LACAN, Jacques. (1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: *Zahar*. 1960. pp. 807-842.

LACAN, Jaques. (1998). Do sujeito enfim em questão. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro. *Zahar*. 1966. pp. 229-237.

MATTOS, Hebe. Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil, século XIX. Campinas: *Editora da Unicamp*, 2013.

MUNANGA, K. As ambiguidades do racismo à brasileira. In: KHOURI, M. G. *O racismo e o negro no Brasil: questões para psicanálise*. São Paulo: *Perspectiva*, 2017.

PINHEIRO-MACHADO, Rosana. Por que a esquerda não está conquistando novos corações. *The Intercept Brasil*. 2019. [n.p.]. Disponível em: <<https://theintercept.com/2019/12/10/esquerda-militancia-bolsonarismo/>>. Acesso em: 24 nov. 2021.

RICARDO Antunes: Trabalho intermitente e o trabalhador hoje no Brasil. Postado por Brasil de Fato. (57min. 07s.). son. color. port. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UMYovnOhk_A&t=1935s>. Acesso em: 12 dez. 2021.

SAFATLE, Vladimir Pinheiro. Identidade: a psicanálise da desintegração. Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno. São Paulo: *Autêntica*. 2019. pp. 175-204.

SAFATLE, Vladimir Pinheiro. Lógicas do reconhecimento. 2017. Disponível em: <<https://bit.ly/3mN7yba>>. Acesso em: 05 nov. 2021.

SAFATLE, Vladimir Pinheiro. Por uma crítica da economia libidinal. *PEPISIC*. 2008. v.31 n. 146. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062008000100004> Acesso em: 28 jul. 2021.

SCHUCMAN, Lia Vainer. Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana. *Psicologia & Sociedade [on-line]*. 2014. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/psoc/a/ZFbbkSv735mbMC5HHCsG3sF/?lang=pt>>. Acesso em: 24 nov. 2021.

SOLER, Colette. O Discurso Capitalista. Rio de Janeiro: *Stylus*. n. 22, 2011. pp. 53-68. Disponível em: <<http://stylus.emnuvens.com.br/cs/article/view/816/513>>. Acesso em: 05 nov. 2021.

SOUZA, Neuza Santos. Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Prefácio de Maria Lucia Silva. Rio de Janeiro: *Zahar*. 2021.

ZIZEK, Slavoj. Como Marx inventou o sintoma? Um mapa da ideologia. Rio de Janeiro: *Contraponto*, pp. 297-332. 1996.

Recebido em: 25/03/2022

Aprovado em: 15/07/2022