



**Universidade Estadual Paulista “Júlio Mesquita Filho” - UNESP**  
**Faculdade de Filosofia e Ciências - Campus de Marília**  
**Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais (PPGCS / UNESP - FFC)**

**MARCELO DE JESUS LIMA**

**NECROPSICOPOLÍTICA:**  
um estudo sobre as experiências estéticas das pessoas negras diante da violência  
racial midiaticizada

**Marília**

**2026**

**MARCELO DE JESUS LIMA**

**NECROPSICOPOLÍTICA:**

um estudo sobre a experiência estética das pessoas negras diante da violência  
racial midiaticizada

Tese apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Filosofia e Ciências, Campus de Marília, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais, pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS).

Área de Concentração: Ciências Sociais.

Linha de pesquisa: Cultura, identidade e memória.

Orientador: Prof. Dr. Andreas Hofbauer.

**Marília**

**2026**

L732n      Lima, Marcelo de Jesus  
Necropsicopolítica : um estudo sobre as experiências estéticas das  
pessoas negras diante da violência racial midiaticizada / Marcelo de  
Jesus Lima. -- Marília, 2026  
207 p. : tabs., fotos  
  
Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (UNESP),  
Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília  
Orientador: Andreas Hofbauer  
  
1. Sociologia. 2. Racismo. 3. Violência. 4. Imagens. 5. Entrevistas.  
I. Título.

MARCELO DE JESUS LIMA

**NECROPSICOPOLÍTICA:**

um estudo sobre a experiência estética das pessoas negras diante da violência  
racial midiaticizada

Tese apresentada à Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), Faculdade de Filosofia e Ciências (FFC), Marília, para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Data de defesa: 25/03/2026

**Banca examinadora:**

---

Prof. Dr. Andreas Hofbauer  
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”  
Faculdade de Filosofia e Ciências – Câmpus de Marília  
Departamento de Sociologia e Antropologia

---

Prof. Dr. Aguinaldo Rodrigues Gomes  
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul  
Programa de Pós-graduação em Estudos Culturais - Câmpus de Aquidauana

---

Prof. Dr. Cauê Gomes Flor  
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”  
Faculdade de Filosofia e Ciências – Câmpus de Marília  
Departamento de Sociologia e Antropologia

---

Prof. Dr. Robson Pereira da Silva  
Universidade Federal de São Carlos  
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social

---

Prof. Dr. Silvio Matheus Alves Santos  
Universidade Federal de Sergipe  
Programa de Pós-graduação em Sociologia

MARCELO DE JESUS LIMA

**NECROPSICOPOLÍTICA:**

um estudo sobre a experiência estética das pessoas negras diante da violência  
racial midiaticizada

Tese apresentada à Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), Faculdade de Filosofia e Ciências (FFC), Marília, para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Data de defesa: 25/03/2026

**Banca examinadora (suplentes):**

---

Profa. Dra. Aline Serzedello Neves Vilaça  
Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul  
Núcleo de Linguística, Letras e Artes. Curso de Licenciatura em Dança

---

Prof. Dr. Miguel Rodrigues de Sousa Neto  
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul  
Programa de Pós-graduação em Estudos Culturais - Câmpus de Aquidauana

---

Prof. Dr. Murilo Sebe Bon Meihy  
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul  
Programa de Pós-graduação em Estudos Culturais - Câmpus de Aquidauana

## **Agradecimentos**

Aos meus pais, Jairo e Geth. Obrigado por todo apoio incondicional.

Heidy e Aya, as mulheres da minha vida, minhas companheiras neste mundo torto. Obrigado pela paciência e pelo amor.

Às pessoas que me concederam as entrevistas, meus agradecimentos.

Ao meu orientador, Dr. Andreas Hofbauer, muito obrigado pelo diálogo e pelas lições.

Aos membros da banca de defesa, Dr. Aguinaldo Rodrigues Gomes, Dr. Cauê Gomes Flor, Dr. Robson Pereira da Silva e Dr. Silvio Matheus Alves Santos. Muito obrigado pelas críticas. Vocês alugaram um tríplice na minha mente.

Aos que me ensinaram as potências e as belezas de um corpo em movimento, valeu.

## RESUMO

Cotidianamente, pessoas negras são atravessadas por imagens de violências raciais midiaticizadas. Tais imagens, ao exibirem a dor e a morte de corpos negros, produzem efeitos sensíveis e traumas que moldam nossas formas de ser e sentir no mundo. Diante disso, esta pesquisa busca compreender quais são os impactos estéticos e afetivos dessas imagens nas pessoas negras e de que maneira elas participam da construção de nossas corporeidades e subjetividades. A hipótese central sustenta que o espetáculo midiático da violência antinegra atua como uma estratégia sensível do capitalismo racial, administrando afetos e produzindo traumas, através do que denomino como necropsicopolítica: o poder estético das cenas de violência racial que gera um trauma na subjetividade e na corporeidade das pessoas negras. Como base teórica, a necropsicopolítica se constitui no entrecruzamento entre a necropolítica (Achille Mbembe), a psicopolítica (Byung-Chul Han), as cenas de sujeição (Saidiya Hartman) e o bios virtual (Muniz Sodré), articulando a produção e circulação dessas imagens no regime racializado de representação contemporâneo. O método de investigação é a imaginação sociológica negra (ISN), fundamentada especialmente na sociologia negra de Guerreiro Ramos, juntamente com outras contribuições da sociologia negra, somada com as experiências compartilhadas das pessoas negras. Foram realizadas entrevistas em profundidade com 17 pessoas negras residentes em Campo Grande (MS), cujas narrativas revelam os efeitos estéticos e traumáticos da violência racial midiaticizada, bem como os mecanismos sensíveis de desumanização do capitalismo racial.

**Palavras-chave:** Imagens; Necropsicopolítica; Sociologia negra; Violência racial.

## **ABSTRACT**

Black people are daily traversed by mediated images of racial violence. Such images, by displaying the pain and death of Black bodies, produce sensitive effects and traumas that shape our ways of being and feeling in the world. In this context, this research seeks to understand the aesthetic and affective impacts of these images on Black individuals and how they participate in the construction of our corporealities and subjectivities. The central hypothesis argues that the media spectacle of anti-Black violence operates as a sensory strategy of racial capitalism, managing affects and producing traumas through what I call necropsychopolitics: the aesthetic power of racial violence scenes that generates trauma within the subjectivity and corporeality of Black people. Theoretically, necropsychopolitics is constituted at the intersection of necropolitics (Achille Mbembe), psychopolitics (Byung-Chul Han), scenes of subjection (Saidiya Hartman), and the concept of bios virtual (Muniz Sodré), articulating the production and circulation of these images within the contemporary racialized regime of representation. The research method is the Black Sociological Imagination (BSI), grounded especially in the Black sociology of Guerreiro Ramos, along with other contributions from Black sociological thought, combined with the shared experiences of Black people. In-depth interviews were conducted with 17 Black individuals living in Campo Grande (MS), whose narratives reveal the aesthetic and traumatic effects of mediated racial violence, as well as the sensory mechanisms of dehumanization within racial capitalism.

**Key-words:** Images; Necropsychopolitics; Black sociology; Racial Violence.

## **LISTA DE TABELAS**

|                                                                                                        |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Tabela 1 - Área total e número de estabelecimentos agropecuários por raça / cor do Mato Grosso do Sul. | 113 |
| Tabela 2 - Experiências necropsicopolíticas: traumas psicológicos.                                     | 156 |
| Tabela 3 - Experiências necropsicopolíticas: traumas físicos.                                          | 159 |
| Tabela 4 - Experiências necropsicopolíticas: ausência de trauma.                                       | 161 |

## LISTA DE FIGURAS

|                                                                                                                                     |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Figura 1: Caso João Alberto. Seguranças espancando e a funcionária filmando.                                                        | 20  |
| Figura 2: Anúncio de venda de pessoas escravizadas recém-chegadas da África. Charleston, Carolina do Sul, 24 de julho de 1769.      | 78  |
| Figura 3: Babá brincando com criança, 1899 (Jorge Henrique Papf).                                                                   | 89  |
| Figura 4: Momento em que os policiais torturam um homem branco no capô de seu próprio corpo, batendo com o cassetete na sola do pé. | 92  |
| Figura 5: Rambo efetuando o disparo que matou Mario José Josino                                                                     | 93  |
| Figura 6: Brasão do Barão de Vila Maria                                                                                             | 107 |
| Figura 7: Sandra de Sá agredindo o entregador Max Angelo.                                                                           | 143 |
| Figura 8: Senhora agredindo o PM com um rodo de faxina.                                                                             | 165 |
| Figura 9: PM pisando no pescoço da senhora.                                                                                         | 165 |
| Figura 10: Policiais asfixiando George Floyd.                                                                                       | 170 |
| Figura 11: <i>A redenção de Cam</i> (1895) de Modesto Brocos.                                                                       | 172 |
| Figura 12 : Início das agressões da família branca contra o trabalhador negro.                                                      | 181 |
| Figura 13: Policiais colocando o corpo de Cláudia no porta-malas da viatura, depois arrastá-la por 350 metros.                      | 183 |

## SUMÁRIO

|                                                                                 |     |
|---------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1 . INTRODUÇÃO.....                                                             | 11  |
| 1.1 - O trauma.....                                                             | 11  |
| 1.2 - Como pensar a experiência estética da da necropsicopolítica?.....         | 13  |
| 1.3. As entrevistas.....                                                        | 16  |
| 1.4. O percurso.....                                                            | 20  |
| <br>2. A EMERGÊNCIA COLONIAL DA SOCIOLOGIA NEGRA.....                           | 24  |
| 2.1. A origem colonial da sociologia.....                                       | 24  |
| 2.2. A vocação anticolonial da sociologia.....                                  | 35  |
| 2.3 A redução da redução sociológica.....                                       | 53  |
| 2.4. A imaginação sociológica negra.....                                        | 60  |
| <br>3. A EXPERIÊNCIA ESTÉTICA DA MERCADORIA.....                                | 77  |
| 3.1. A fungibilidade das pessoas negras no capitalismo racial.....              | 77  |
| 3.2. A redução sociológica do afropessimismo.....                               | 97  |
| 3.3 - As cenas de sujeição e violências offline.....                            | 114 |
| <br>4. A NECROPSICOPOLÍTICA COMO ESTRATÉGIA SENSÍVEL DO CAPITALISMO RACIAL..... | 139 |
| 4.1. A violência racial midiaticizada.....                                      | 139 |
| 4.2. A tecnogênese das corporeidades negras no bios virtual.....                | 147 |
| 4.3. A experiência estética da necropsicopolítica.....                          | 154 |
| <br>5. CONCLUSÃO.....                                                           | 190 |

## 1 . INTRODUÇÃO

### 1.1 - O trauma

*A vergonha. A vergonha e o desprezo por mim mesmo. A náusea.*

Frantz Fanon - *Pele negra, máscaras brancas*

Na madrugada de 20 de novembro de 2020, vi em meu celular uma notícia sobre o assassinato de João Alberto Freitas<sup>1</sup>, homem negro de 40 anos. Ele foi espancado e asfixiado até a morte por funcionários de um Carrefour na cidade de Porto Alegre (RS). Dias depois fui afetado por esse caso de uma forma que eu particularmente não esperava. Sou pai. Minha filha tinha feito 3 anos na véspera do assassinato. Estávamos seguindo uma rígida quarentena durante a pandemia.

Um dia, um jornal qualquer exibiu o vídeo do linchamento de João Alberto. Minha filha estava brincando no chão, parou o que estava fazendo, olhou para a TV e disse “*vou chamar o Doutor Urso Marrom*”. Essa cena me invadiu, veio a náusea, a tremedeira, o lembrete de que estão matando pessoas negras por aí, então tome cuidado!

Não quero dizer que antes dessa cena eu era indiferente a tais casos. A minha memória também é marcada por cenas semelhantes. Lembro ainda hoje com a nitidez viva das cores, o azul da polícia militar do Rio de Janeiro, o preto do asfalto, o vermelho do sangue e o marrom do corpo de Cláudia Ferreira<sup>2</sup> sendo arrastada pela viatura azul. Revendo o vídeo, 12 anos depois (esse caso ocorreu em 2014), percebo que as cores nem aparecem dessa forma. Minha memória me enganava, ela queria que eu lembrasse assim, inventando as cores e deixando tudo mais intenso.

O Doutor Urso Marrom é um personagem médico da Peppa Pig. Obviamente minha filha não assistiu aquela cena e pensou em necropolítica, genocídio, nem falou “não passarão”. Ela não reconheceu a causa social da morte. Mas ela percebeu que um homem passava por um processo de dor e que precisava ser curado. Perceber como essas imagens são estruturalmente produzidas e como elas

---

<sup>1</sup> João Alberto Silveira Freitas (40 anos). Foi morto em 2020 ao ser espancado e asfixiado por seguranças do Carrefour em Porto Alegre (FANTÁSTICO, 2025).

<sup>2</sup> Cláudia Silva Ferreira (38 anos), mãe, mulher negra, auxiliar de serviços gerais. Em 2014, foi morta pela PMERJ ao ser arrastada 250 metros no asfalto por uma viatura policial (SANTOS, 2020).

nos atravessam por meio das telas causou em mim um medo que fisicamente variava entre a paralisação e o tremor. De forma bem duboiseana, foi o momento em que vi o véu caindo sobre minha filha. *“E assim, na Terra da Barreira de Cor, eu vi cair sobre meu bebê a sombra do Véu”* (DU BOIS, 2021, p. 228).

Casos como o de João Alberto e da Cláudia Ferreira não surgem do nada. Eles manifestam a própria violência racial presente no Brasil. As experiências compartilhadas de João e Cláudia são materializações do estado da violência antinegra no Brasil. Sem querer ser clichê mas já sendo, as experiências de João e Cláudia demonstram pela milésima vez que Elza Soares tinha razão em afirmar que a carne mais barata do mercado é a carne negra.

Por dias fiquei matutando sobre este evento e passei a me indagar se outras pessoas negras reagiam da mesma forma em situações semelhantes. Me dei conta que essas experiências são compartilhadas. Elas fazem parte de experiências estéticas historicamente compartilhadas entre pessoas negras. Partindo desta premissa, busco me debruçar sobre essa particularidade estética das pessoas negras visando responder duas perguntas. Quais os impactos sensíveis das imagens de violência racial midiaticizada nas pessoas negras? Qual o papel dessas imagens no processo de construção de nossa corporeidade enquanto pessoas negras?

Para oferecer uma definição sociológica desta experiência estética em ser atravessado por imagens de violência racial midiaticizada, proponho o conceito de necropsicopolítica como uma consequência da midiaticização das cenas de violência racial. Ela opera na triangulação entre:

- a) o corpo negro material vitimado pela violência física;
- b) a sua imagem midiaticizada;
- c) experiência estética dos espectadores negros

Nesse processo de triangulação, as pessoas negras podem se reconhecer no corpo da pessoa fisicamente agredida por compartilharem um signo em comum, o corpo negro. Esse reconhecimento cria afetos nesses espectadores que são projetados em seus corpos. Essas perturbações afetivas possuem a capacidade de infringir traumas psicológicos e corporais contra esses espectadores. A necropsicopolítica é o poder estético das cenas de violência antinegra, um poder estético que gera um trauma na subjetividade e corporeidade das pessoas negras atravessadas por essas imagens.

## 1.2 - Como pensar a experiência estética da necropsicopolítica?

Como uma construção teórica, a necropsicopolítica se alimenta de contribuições já evidentes em seu próprio nome. Esse conceito se apropria da necropolítica de Achille Mbembe (2017), que aborda a instrumentalização e a produção deliberada da morte pelo Estado como uma expressão máxima de soberania, juntamente com a psicopolítica de Byung-Chul Han (2018), o controle emocional exercido pelas Big Techs por meio de suas tecnologias, algoritmos e meios de comunicação em massa.

Esses são os conceitos principais, ou melhor superficiais, no bom sentido. Para adequar a proposta de necropsicopolítica às experiências negras vividas aqui, me aproprio de outros dois conceitos, conceitos profundos, que adicionam camadas importantes para a necropsicopolítica e incorpora as contribuições de Mbembe e Han por meio de correções críticas fundamentais. Os conceitos profundos, que ancoram a necropsicopolítica às experiências negras concretas, são os conceitos de cenas de sujeição e bios virtual.

Quando trazemos as contribuições de Saidiya Hartman (1997) para nossa discussão acerca da violência contra pessoas negras, acessamos outras perspectivas que não aparecem na ideia mbembiana de necropolítica. Para Mbembe, a necropolítica se manifesta a partir das violências dos Estado e sempre com uma finalidade letal. Mas as experiências negras demonstram que o Estado não é o único agente da violência, e que essas violências nem sempre buscam ser letais. O conceito de cenas de sujeição nos chama atenção para as violências antinegras que são ordinárias, que acontecem nas relações privadas e cuja principal finalidade é a difusão do terror racial e do uso do corpo negro como veículo de prazer para a branquitude e seus agentes. Não morremos o tempo inteiro e nem todos nós passamos por violência policial. Mas constantemente passamos por violências que acontecem no cotidiano, nos dias mais ordinários, violências que nos desumanizam e nos colocam na posição de coisa. A necropolítica também deve abarcar essas violências *inocentes*.

A noção de necropolítica que utilizo considera que essa produção deliberada da morte é produzida tanto pelo Estado, quanto por indivíduos em violências nem sempre letais, mas geralmente libidinais. A necropolítica incorpora as cenas de sujeição que acontecem nas esferas privadas, no cotidiano. Casos como o de João

Alberto e Cláudia Ferreira demonstram que essas cenas de sujeição e violências policiais são midiaticizadas e se tornam espetáculos. É aqui que entra a psicopolítica, o controle emocional e afetivo, o impacto estético desses espetáculos.

Para Muniz Sodré (2016), o bios virtual é o espaço que comporta e exhibe tais espetáculos. O bios virtual é uma nova esfera existencial mediada por imagens, uma realidade espetacularizada criada pelos meios de comunicação em massa e pelas Big Techs. É nessa esfera virtual em que se ocorre a psicopolítica. No entanto, certos espetáculos que compõem nosso bios virtual são justamente essas exhibições de violência racial. São espetáculos visuais / sonoros com um poder estético que exige nossa corporeidade, que nos causam uma imersão sensorial com a capacidade de gerar afetos em nossos corpos. A proposta de necropsicopolítica considera que esses espetáculos de terror racial possuem uma capacidade estética que ao atravessar espectadores negros, carrega uma grande capacidade de causar um trauma que impacta diretamente na construção dessas corporeidades / subjetividades negras.

As experiências estéticas dos espectadores negros não podem passar em branco e serem colocadas em uma caixa de perfumaria. As cenas de violência cometidas contra os corpos de José e Cláudia possuem algumas similaridades que revelam os mecanismos sociais que possibilitam tais cenas. Elas ocorrem no espaço público, sem o constrangimento por parte dos agressores com a presença de testemunhas. Elas são banais e repetitivas.

Devemos nos atentar a estas imagens para utilizá-las como objetos de conhecimento. José de Souza Martins (2022) afirma que as imagens são documentos de sociabilidade, elas retratam determinadas experiências em uma estrutura. Elas são responsáveis pela criação de uma consciência visual de nossas relações sociais e históricas. As cenas das violências contra João e Cláudia expõem uma estrutura que possibilita essa violência antinegra. As cenas também revelam a existência de outros agentes para além do Estado no processo de genocídio das pessoas negras no país. Parte deste genocídio é praticado por pessoas sem o comprometimento com as forças repressivas do Estado, elas ocorrem no âmbito das relações privadas.

O método central utilizado nesta investigação sociológica é o que proponho como imaginação sociológica negra (ISN) para pensar esta experiência sensorial / histórica das pessoas negras. A imaginação sociológica negra (ISN) é uma redução

crítica do pensamento de Guerreiro Ramos (1995) em um diálogo com outras contribuições da sociologia negra e das ciências sociais como um todo, como o próprio nome da ISN demonstra a sua relação com o sociólogo estadunidense Charles Wright Mills (1982). Minha decisão em me apropriar do conceito de Mills se encontra no fato de que o próprio Guerreiro Ramos reconhece aproximações entre as suas perspectivas.

Em *Mito e verdade da revolução brasileira* (2016), Guerreiro Ramos nos aponta essa semelhança com Mills. Ramos apresenta o conceito de atitude parentética, um ajuste ativo do homem à sociedade e ao universo em que está imerso. Esse ajuste passa necessariamente por uma autoconsciência que rompe a posição de matéria bruta diante dos acontecimentos. Ramos considera que os intuitos da atitude parentética (autoconsciência) possuem afinidades com a da imaginação sociológica de Mills. Mas faz questão de deixar claro que *A Redução Sociológica* (1958) é anterior a *Imaginação Sociológica* (1959) de Mills. Chega até afirmar que a imaginação sociológica tinha como objetivo a difusão da atitude parentética.

Para Mills (1982), a imaginação sociológica é uma qualidade de espírito, uma manifestação do desenvolvimento da razão e uma compreensão lúcida do cenário histórico que envolve o sujeito em questão. A imaginação sociológica é um esforço de localização do sujeito, para isso, o seu exercício de compreensão da realidade deve passar por uma triangulação entre biografia, história e sociedade. A imaginação sociológica busca compreender como as experiências “pessoais” são construídas em um contexto histórico e estrutural específico. Dessa forma, ela permite questionar qual a estrutura da sociedade, o que define o nosso período histórico e como isso afeta as nossas experiências cotidianas.

Lélia Gonzalez (2020), nos recorda que o lugar que ocupamos inevitavelmente reflete na nossa interpretação da realidade. Em uma sociedade patriarcal e racista, uma interpretação que não questione o seu lugar (no caso de Lélia Gonzalez, uma mulher negra) seguramente se encontra em um estado de alienação. Por isso, devemos nos questionar em como o nosso fazer sociológico é afetado pelo nosso lugar no mundo. As experiências negras são consideradas como o ponto de partida para o meu ofício sociológico, pois elas são os pontos disparadores da minha pesquisa. O sujeito da ISN é um sujeito coletivo negro que

compartilha suas biografias entrelaçadas por um tecido histórico social. Isso confere a sua objetividade.

A ISN exerce uma um fazer sociológico que toma como premissa a triangulação entre biografia, história e estrutura. Mas ela toma as experiências negras compartilhadas como o ponto central desta triangulação. A imaginação sociológica negra busca se engajar em uma pesquisa científica que investiga os fenômenos sociais que envolvem as pessoas negras através da análise das experiências compartilhadas (como um pesquisador em diálogo com interlocutores negros) em lentes que buscam expôr a estrutura em que elas ocorrem e como elas são construídas historicamente.

### **1.3. As entrevistas**

Para investigar a manifestação da necropsicopolítica, realizei entrevistas em profundidade com 17 pessoas negras<sup>3</sup>. Todas elas residentes em Campo Grande (MS) e com mais de 18 anos. Como uma amostra não probabilística, esses foram os únicos critérios de seleção. As buscas por essas pessoas ocorreram em quatro campos onde eu tive a possibilidade de manter contato com essas pessoas, além de garantir uma variedade da amostra selecionada. Os campos da amostra são as escolas onde leciono, o meio universitário, os movimento negros de Campo Grande e a região do bairro onde moro (Mato do Jacinto e adjacências).

Os relatos extraídos dessas experiências atuam como uma fonte fundamental de dados subjetivos sobre as experiências dessas pessoas negras. É por meio desta investigação pautada nas experiências negras que busco verificar a aplicabilidade da necropsicopolítica. Essa relação dialógica entre um caráter autoetnográfico de manifestação do pesquisador somada com as múltiplas experiências negras forma a base da experiência comunitária da imaginação sociológica negra.

Referente às técnicas de abordagem, espelho o meu trabalho na pesquisa realizada por Grada Kilomba (2019). Em *Memórias da Plantação*, Kilomba busca compreender as dinâmicas do racismo cotidiano na vida das mulheres negras na Alemanha. Buscando um diálogo que as considere como sujeitas, ela realiza

---

<sup>3</sup> As pessoas entrevistadas serão citadas com nomes fictícios.

entrevistas não diretivas que vão de encontro com as narrativas dessas mulheres no processo de reconstrução de suas experiências e auto-percepção. As memórias dessas interlocutoras são ferramentas de compreensão fundamentais para o trabalho de Kilomba.

A ISN compreende a memória como uma ferramenta de testemunho e vinculação. Uma memória construída em uma localização social e corporal que é engajado para a construção de outras narrativas e epistemologias. Como aponta Márcio Seligmann-Silva (2022), como uma ferramenta do testemunho, a memória é essencial para a captação das relações entre o corpo, as experiências individuais e coletivas. A memória é uma porta para a compreensão do mundo conceitual e sensível das pessoas entrevistadas.

A sociologia negra e por sua vez a ISN possuem nas experiências compartilhadas e nas diferentes memórias das pessoas negras as suas pedras angulares. Por isso essas entrevistas são engajadas com um processo autoetnográfico da pesquisa. Eu, um homem negro, também sou parte do objeto do que proponho analisar.

Seguindo essa lógica de entrevistas não diretivas, o roteiro da minha entrevista possui apenas três perguntas. A primeira pergunta é *qual é a sua história?* Essa pergunta inicial abre o espaço para a autodefinição da pessoa entrevistada e sua afirmação enquanto um sujeito, além de manifestar as inúmeras possibilidades em ser uma pessoa negra, algo fundamental para garantir a heterogeneidade da amostra e não cair em um essencialismo de uma identidade e experiência negra monolítica.

A segunda pergunta é: *quais são as suas experiências vividas como uma pessoa negra?* Aqui as suas experiências são tomadas como fundamentais para a construção de um conhecimento compartilhado, particularizado pela posição de pessoas negras. Mas essa particularização não busca a homogeneização. Na verdade ela evidencia o que existe de particularidade constitutiva da experiência negra dentro de um universo fragmentado e heterogêneo.

A terceira pergunta é *o que você sente ao ver essas cenas de pessoas negras passando por violências físicas?* Aqui busco compreender as dinâmicas da construção histórica dessas experiências estéticas a partir do atravessamento por cenas de violência racial midiaticizada. Eu não pretendo apresentar uma imagem para as pessoas entrevistadas e colocar essas pessoas diante da possibilidade de

trauma. Eu busco acessar essas imagens a partir das suas memórias, tão turvas quanto a minha em relação a Cláudia Ferreira.

As imagens resgatadas nas memórias das pessoas entrevistadas também serão analisadas à luz da sociologia visual proposta pela socióloga aimará Silvia Cusicanqui (2015). Ela considera que a sociologia visual tem como objeto de análise todas as práticas de representação do mundo visual (artes, ações corporais, fotografias do cotidiano entre outras). A sociologia visual põe uma centralidade no corpo (tanto o representado como o corpo agente fazedor da imagem) e a relaciona com o processo de visualização organizada pela memória, uma memória visual condensada com outros sentidos. Para Cusicanqui, a sociologia visual se destaca por construir um conhecimento a partir das percepções. Tais percepções que revelam o que está oculto, não dito da sociedade.

Por anos eu pensei o que fazer com essas imagens, pensei em ignorá-las, em considerá-las apenas a partir das memórias, ou então encará-las sozinhas e não trazê-las para a discussão como imagens em si, apenas como algo descrito por mim. Depois eu percebi que isso seria um erro imperdoável, pois eu iria negligenciar justamente a reação sensível das imagens, o seu próprio poder estético sobre mim e sobre as pessoas entrevistadas.

O caráter violento dessas imagens era meu principal impedimento. Mas por mais violentas, escatológicas ou terrivelmente sutis que essas imagens podem ser, elas são imagens apesar de tudo. Como diz Georges Didi-Huberman (2012), as imagens são feitas para serem vistas. Ele discute sobre as quatro fotos de Auschwitz tiradas pelos membros de *Sonderkommando* (em agosto de 1944), prisioneiros judeus que trabalhavam nos campos de concentração nazistas. Para Didi-Huberman, os campos de concentração eram máquinas de desimaginação, de esquecimento. Por mais escatológica que essas imagens do *Sonderkommando* exibindo os corpos das pessoas judias moribundas e exterminadas possam ser, elas atuam contra o esquecimento. Esquecimento desejado pela ideologia nazista, assim como o desejo do desaparecimento dos judeus. As imagens não podem ser vistas apenas como ícones do horror, nem como meros documentos insensíveis. Deve-se reconhecer as imagens como capazes de se manifestar tanto como imagens-fato, esforços de representação visual histórica e de agência dos membros do *Sonderkommando*, assim como imagens-fetiche, totalitárias, simples ecrã da vida social, ahistóricas.

Em relação a violência antinegra, o esquecimento não é uma realidade. As cenas de violência racial midiaticizada são massivamente divulgadas, divididas entre imagens-fatos e imagens-fetiches. Não há como esquecer tais cenas. Mas podemos aprender com bell hooks (2019) e nos lembrar que todo olhar é político. Falando a partir dos Estados Unidos, bell hooks afirma que o escravagismo estadunidense realizava um forte controle sobre o olhar das pessoas negras. O olhar era cabível de punição. Diante desse poder branco sobre olhar negro, se instaura uma relação traumática entre os espectadores negros diante da privação do olhar.

Como uma resposta de rebeldia contra a privação do olhar negro, bell hooks encontra no olhar opositor a prática de olhar como uma forma de resistência. Um olhar crítico para registrar e colaborar para a emergência de uma conscientização política. Por mais que eu concorde sobre a privação do olhar na perspectiva de bell hooks, não posso simplesmente repetir suas ideias e aplicá-las mecanicamente ao contexto da necropsicopolítica. Não há nenhuma privação do olhar aqui. O poder branco sobre o olhar negro tem um caráter exibicionista, ele nos força a ver as cenas de violência antinegra. Ainda assim, o exercício de um olhar opositor é fundamental para perceber o que existe de imagem-fato naquilo que nos chega como imagem-fetichê.

Um olhar opositor diante das cenas do assassinato de João Alberto é capaz de tirar o véu que tampa a nossa retina. Na figura 1, temos João Alberto sendo dominado pelos dois seguranças brancos (Magno Braz Borges e Giovani Gaspar da Silva). Ambos terceirizados, funcionários do Grupo Vector, investigada por outros casos de violência e pela participação de policiais em seus quadros. Era o primeiro dia de trabalho de Giovani e ele arranhou uma forma curiosa de mostrar serviço: matando um preto. Eles foram presos por homicídio triplamente qualificados (motivo fútil, sem chance de defesa da vítima e asfixia).

Para além da violência evidente, este frame revela uma coisa interessante que pode passar despercebido. A funcionária do Carrefour aparece filmando a cena. Ela entra em conflito com um outro trabalhador que também filmava a cena. A imagem deste trabalhador é justamente esta que vemos aqui, essa é a sua perspectiva. Ele afirma que filmou a violência para coagir os seguranças a pararem as agressões. A mesma cena, diferentes possibilidades de imagens. Enquanto o trabalhador que oferece nossa perspectiva busca uma imagem-fato com a tentativa

de coagir e denunciar a agressão, a funcionária cria uma imagem-fetice para justificar as violências.

Figura 1: Caso João Alberto. Seguranças espancando e a funcionária filmando.



(FANTÁSTICO, 2025).

Meu objetivo principal ao me engajar nesta pesquisa é investigar as experiências estéticas das pessoas negras diante das cenas de violência racial midiaticizada. Para contribuir nesta investigação, elenco outros dois objetivos paralelos fundamentais para a compreensão destas experiências estéticas. Busco desenvolver uma pesquisa dentro do escopo da sociologia negra, contribuindo para a construção de um conhecimento sociológico negro que avance na construção teórica da intelectualidade negra e seja fundamentada nas experiências compartilhadas das pessoas negras, somando na construção coletiva de uma sociologia negra fundamentada nas experiências coletivas e nos esforços científicos dos pesquisadores negros dentro da ciências sociais. Também desejo compreender a da formação histórica em que essas experiências estéticas se manifestam, abordando a particularidade do contexto histórico e social do Mato Grosso do Sul e da cidade de Campo Grande.

#### 1.4. O percurso

No capítulo *A emergência da sociologia negra*, busco me posicionar política e metodologicamente, evidenciando as premissas e os meios de minha pesquisa. Inicialmente, abordo a origem colonial da sociologia e a sua manifestação como uma ideologia de dominação da burguesia europeia em ascensão. Exponho como as ciências sociais no geral e a sociologia em particular são formadas em um contexto de consolidação de capitalismo racial, que hierarquiza povos e continentes em benefício da branquitude.

Posteriormente, retomo as ações dos movimentos negros no Brasil e ao redor do mundo, evidenciando suas propostas específicas para um projeto anticolonial de sociologia. Abordo os esforços de descolonização epistemológica dentro das ciências sociais e já apresento algumas de minhas referências fundamentais, como o Teatro Experimental do Negro, Du Bois, Eduardo de Oliveira e Oliveira, Clóvis Moura, Lélia Gonzalez entre outros.

De todas essas referências, a que mais me impacta e me molda como um sujeito sociológico negro é a contribuição teórica de Guerreiro Ramos. Me aproprio densamente de seu conceito de *niger sum* e baseio minha pesquisa a partir da investigação das diversas experiências estéticas das pessoas negras, na construção de suas corporeidades em suas manifestações mais sensíveis. Mas não faço isso sem antes fazer uma reformulação crítica da contribuição negra nas ciências sociais, expondo a minha forma particular de fazer a sociologia negra, a ISN.

No capítulo *A experiência estética da mercadoria*, reflito sobre as formas de sentir o capitalismo racial na perspectiva das corporeidades negras. Discuto como o capitalismo racial destinou às pessoas negras o lugar de mercadoria e como parte de suas experiências estéticas são manifestações de desumanização e fungibilidade, demonstrando as formas como a corporeidade negra é utilizada como uma mercadoria para satisfazer os desejos materiais e simbólicos da branquitude.

Neste mesmo capítulo, realizo um diálogo crítico com o afropessimismo acerca de suas contribuições teóricas sobre violência antinegra, escravidão e morte social. Este diálogo serve para separar o joio do trigo, abrindo um espaço para críticas ao afropessimismo, expondo seus equívocos e me apropriando daquilo que é útil dentro do afropessimismo e colaboram para minha investigação sociológica,

como a concepção de que a negritude marca uma posição estrutural no mundo, uma posição de instrumentalidade.

Por último, abordo o desenvolvimento do capitalismo racial em Mato Grosso do Sul como uma forma de assimilação crítica do afropessimismo para nossas particularidades locais e para contextualizar o estado como palco social de minhas entrevistas. Dessa forma, me atento aos processos sócio-históricos do capitalismo racial no estado e as narrativas negras e racializadas acerca de suas memórias e experiências, especialmente as experiências de violência cotidiana, as experiências das cenas de sujeição.

No capítulo *A necropsicopolítica como estratégia sensível do capitalismo racial*, abro espaço para análises mais detalhadas acerca das entrevistas realizadas ao longo da pesquisa, fazendo uma investigação dos possíveis traumas e das diferentes experiências estéticas das pessoas negras ao serem atravessadas por pelas cenas de violência racial midiaticizadas. Também busco compreender as consequências da transformação das cenas de sujeição *offline* em *online*, sua midiaticização e suas capacidades de subjetivação quando imersas no bios virtual.

Neste capítulo, investigo como as corporeidades negras são construídas em nosso contexto histórico tecnológico contemporâneo. Reflito como o bios virtual sustenta um regime racializado de representação digital por meio de imagens e como ela é mobilizada pelo capitalismo racial como uma estratégia sensível de hierarquização racial e construtora de formas de relações sociais para as pessoas negras.

Ao seguir este percurso investigativo, mobilizo a imaginação sociológica negra para refletir sobre essa experiência estética bastante particular das pessoas negras neste momento de espetacularização intensa de nossas vidas e de nossas mortes. As diferentes experiências estéticas são engajadas para a compreensão de como o capitalismo racial reserva às pessoas negras o lugar de uma mercadoria e como nós somos reposicionados constantemente neste lugar não apenas no contexto do pós-abolição, mas particularmente por meio da tecnogênese de corporeidades negras diante do bios virtual.

A desumanização total e a fungibilidade das pessoas negras é analisada tanto por meio das cenas de sujeição mais ordinárias, quanto pelas violências raciais midiaticizadas que viram um espetáculo no bios virtual. Espetáculos que constroem um regime de representação racializada digital que afetam sensivelmente as

peessoas negras. Representações que deixam consequências estéticas nos corpos das pessoas entrevistadas.

Portanto, o trauma necropsicopolítico possui uma função no capitalismo racial. Ele opera como uma estratégia sensível de desumanização das pessoas negras que se ampara por meio do espetáculo e da grande capilaridade dos meios de comunicação em massa contemporâneos para possibilitar o disparo de violências concretas e de suas representações, disparos afetivos que atingem a corporalidade dos espectadores e que lhe deixam marcas profundas.

## 2. A EMERGÊNCIA COLONIAL DA SOCIOLOGIA NEGRA

### 2.1. A origem colonial da sociologia

*(...) o ponto essencial é que sua muita aleatória boa-fé subjetiva é irrelevante diante do significado objetivo e social do mau trabalho que fazem como cães de guarda do colonialismo.*

Aimé Césaire - Discurso sobre o colonialismo

O ano é 1950. O martinico expoente da negritude, Aimé Césaire, lança o *Discurso sobre o colonialismo* (2020). Césaire fala sobre o colonizador, sua contraditória situação brutalizada. Ele nos lembra das cabeças decepadas e dos olhos perfurados no Vietnã, das meninas estupradas, dos malgaxes torturados. Césaire aponta a contradição inerente ao colonizador, que se acha bastante civilizado, mas acaba se tornando um selvagem diante do seu exercício da violência. Esse selvagem que vê o colonizado como um animal. Césaire aponta a coisificação do colonizador metamorfoseado em capataz e do colonizado coisificado em um instrumento de produção. Ele também fala dos sociólogos. Ele nos acusa, nos coloca contra a parede, aponta a nossa participação na defesa da sociedade ocidental e burguesa. Joga no ventilador as nossas posições de capangas do colonialismo.

A acusação de Césaire pode parecer bastante agressiva à primeira vista. Agressiva ela realmente é, mas isso não altera o fato dela ter seu fundamento. Devemos nos questionar qual era o contexto histórico da origem da sociologia. Qual era a cena do levantamento de seus enunciados? Era a cena colonial, a cena denunciada por Césaire. A sociologia tem no colonialismo o seu momento constitutivo.

Após oito anos da denúncia do colonialismo feito por Aimé Césaire, o sociólogo Guerreiro Ramos lança *A redução sociológica* (1958), marco da sociologia brasileira em que Ramos (2024) realiza uma crítica ao colonialismo e propõe uma sociologia brasileira fundamentada nas questões próprias de nossa realidade social. Ramos destaca que as ciências sociais surgiram como uma ideologia de dominação da burguesia europeia, por isso a necessidade de criar uma sociologia nacional, pautada para as demandas da sociedade brasileira. Mas antes de seguir sobre a origem da sociologia em si, vamos nos ater à formação de sua protagonista inicial, a burguesia.

Em *Black marxism* (2020), Cedric Robinson demonstra que o racismo foi uma condição estruturante fundamental no processo de acumulação capitalista da burguesia europeia, agente dominadora de um capitalismo racial. O avanço do colonialismo europeu, a expropriação de terra e da força de trabalho no continente africano e a exploração escravagista da mão-de-obra negra não são apenas inseparáveis, mas constitutivas do processo de acumulação de capital desta burguesia. O racismo opera como uma força motora fundamental no desenvolvimento do capitalismo como um modo de produção que explora a mão-de-obra da periferia do mundo.

Mas o que é de fato o capitalismo racial? Segundo Ruy Braga (2025), o capitalismo racial é um regime racializado de acumulação que combina a expropriação política e a exploração econômica para a produção de valor. No contexto colonial, o capitalismo racial se manifestou por meio da escravização das pessoas negras, uma manobra jurídica imposta pelos Estados nacionais, juntamente com a exploração colonialista capitaneada pela Europa. O capitalismo racial é um modo de produção intrinsecamente violento, especialmente com aqueles que foram reduzidos à condição de coisa / mercadoria / escravos.

Foi o caráter racial do capitalismo que possibilitou que no século XVI o estabelecimento do tráfico transatlântico, um escravagismo sistematicamente racializado que transformou os africanos em mercadorias, em coisas dispersas entre os meios de produção, em negros. Como uma invenção colonial, o negro possui uma importância fundamental para o capitalismo emergente, tendo em vista que a exploração escravagista dos africanos foi essencial para o processo de acumulação “primitiva” de capital.

Como nos recorda Eric Williams (2012. p. 68), “*a história do crescimento do tráfico escravo é basicamente a história do desenvolvimento de Liverpool*”. A extração de valor das terras e corpos escravizados é sintetizada nas relações estabelecidas pelo comércio marítimo triangular protagonizado pela Europa. As metrópoles ocidentais acumularam seus capitais por meio de uma relação desigual com a América e a África, posicionadas como fornecedores de matéria-prima, da força de trabalho escrava e de *commodities*.

O capitalismo racial também fica evidente nos escritos de Walter Rodney sobre o imperialismo europeu. No seu clássico *Como a Europa subdesenvolveu a África*, Rodney (2022) demonstra que o imperialismo se manifestou como uma

extensão do capitalismo ao mundo inteiro, através do controle europeu da oferta de matérias-primas e da força de trabalho global no “comércio internacional”. A burguesia ocidental se colocou no centro dominante do mundo através da periferização das suas colônias. Essa periferização garantiu o desenvolvimento da Europa mediante o subdesenvolvimento africano, em uma relação dialética garantida pela exploração capitalista e da transferência de riqueza da África para a Europa por meio de uma exportação de excedentes.

Por reconhecer que as ciências sociais ocidentais se desenvolvem no seio do expansionismo europeu, Ali Meghji (2021) salienta que essa sociologia emergente do século XIX é amparada por uma episteme colonial que se baseia antes de tudo em um mito. Tal mito é o da diferença colonial que se manifesta em duas formas de colonialidade: a colonialidade do tempo e a colonialidade do ser. A primeira se sustenta na premissa de que as diferentes regiões do globo se encontram em estágios temporais diferentes do desenvolvimento humano, o que acaba criando diferenças ontológicas. A segunda se apoia na ideia de que os brancos europeus são os verdadeiros significantes da humanidade, enquanto o resto são sub-humanidades ou não-humanidades.

Essas colonialidades apontadas por Meghji são manifestações do que Sueli Carneiro define como dispositivo de racialidade (2023). Este dispositivo se manifesta em um conjunto de discursos, instituições e regulamentações que emergem como uma estratégia da burguesia para um processo de autoafirmação enquanto classe e raça, elegendo a brancura como representação do normal, signo da própria humanidade. O dispositivo opera como uma tríade entre poder, saber e subjetividades moldadas pela racialidade que se fundamenta por meio de um contrato racial que possibilita afirmação do ser das pessoas brancas através da negação do ser das pessoas negras.

Para desenvolver o conceito de dispositivo de racialidade, Sueli Carneiro dialoga com o filósofo Charles Wade Mills (2023) acerca do que ele considera como um contrato racial. Mill define este contrato como um regime branco transnacional através do desenvolvimento da branquitude como um compromisso político com a supremacia branca. O colonialismo europeu e a consolidação de uma supremacia branca global foram condições determinantes para a emergência deste contrato racial. Fazer parte da branquitude consiste em estar imerso positivamente neste conjunto de relações de poderes de origens coloniais, ser um beneficiário deste

contrato, mesmo que não necessariamente um signatário. Nutrida pelo capitalismo racial, a branquitude é construída como um lugar social de apropriação simbólica e material.

A criação deste não ser como mais uma coisa entre as coisas, como um instrumento, como uma meio de produção do capitalismo racial é por si só um gesto extremamente violento, que para além de acumular capital, cria a branquitude como acumuladora e a negritude como um meio de produção. A sociologia burguesa atuou como uma arsenal colonial no processo de apropriação jurídica e econômica dos continentes e povos dominados pelo colonialismo. É essa sociologia que é acusada por Aimé Césaire.

Todos os “clássicos” da sociologia (Karl Marx, Max Weber e Émile Durkheim), em diferentes graus, reproduziram essa colonialidade do ser / tempo e se avolumaram como signatários da branquitude. Nos escritos de Marx, podemos perceber o reflexo da colonialidade no tempo em seus comentários sobre a colonização inglesa na Índia. No seu artigo *A dominação britânica na Índia*, publicado no *New York Daily Tribune* em 1853, Marx (1981) até demonstra uma criticidade em relação ao colonialismo inglês e seus impactos negativos na Índia, no entanto, ainda se apega à colonialidade do tempo e considera a Índia como um local semi-bárbaro e semi-civilizado, ahistórica, onde a razão se manifesta com dificuldades. Marx deposita sua fé na missão colonizadora inglesa, apesar de tudo.

No entanto, por tão lamentável que seja a partir de um ponto de vista humano ver como desorganizam e dissolvem-se em unidades componentes essas dezenas de milhares de organizações sociais laboriosas, patriarcais e inofensivas; por triste que seja vê-las atolada em um mar de dor, ver como cada um de seus membros estão perdendo suas velhas formas de civilização e seus meios de subsistência hereditários, não devemos esquecer ao mesmo tempo que essas comunidades rurais idílicas, por inofensivas que pareçam, constituíram sempre uma base sólida para o despotismo oriental; que restringiram o intelecto humano aos limites mais estreitos, convertendo-o em uma ferramenta de superstição, submetendo-o à escravidão das regras tradicionais e privando-o de toda grandeza e iniciativas históricas. Não devemos esquecer o egoísmo bárbaro que, concentrando-se em um mísero pedaço de terra, contemplava em silêncio ruína de impérios inteiros, a perpetração de crueldades indizíveis, a aniquilação da população das grandes cidades, sem prestar a tudo isso mais atenção do que aos fenômenos da natureza, e por sua vez tornando-se uma presa fácil para qualquer agressor que se dignasse de fixar sua atenção nele. Não devemos esquecer que a vida sem dignidade, estática e vegetativa, que este tipo passivo de existência despertava, de outra parte e por oposição, algumas forças destrutivas selvagem, cegas e desenfreadas, que

converteram inclusive o assassinato em um rito religioso em Hindustão. Não devemos esquecer que estas pequenas comunidades foram contaminadas por distinções de casta e pela escravidão, que submetiam ao homem a circunstâncias externas em vez de fazer soberano dessas circunstâncias, que converteram seu status social que se desenvolvia por si só em um destino natural e imutável, criando um culto à natureza embrutecedor, cuja degradação, salta a vista no fato de que o homem, o governante da natureza, caindo de joelhos, adorando o macaco Hanuman e vaca Sabbala.

É verdade que, ao realizar uma revolução social na Índia, a Inglaterra agia movida pelos interesses mais mesquinhos, demonstrando verdadeira estupidez na forma de impor esses interesses. Mas não se trata disso. O que importa saber é se a humanidade pode cumprir sua missão sem uma revolução profunda no estado social da Ásia. Se não pode, então, apesar de todos os seus crimes, a Inglaterra foi o instrumento inconsciente da história ao realizar essa revolução. (MARX, 1981, p. 24-25, *tradução minha*).

Mesmo que sutil, a colonialidade também aparece nos escritos de Weber. No seu caso, a colonialidade do ser. No seu artigo *Conceitos sociológicos fundamentais*, publicado em 1921, Weber (2001) reproduz a dicotomia selvagem e civilizado e ainda considera que a sua sociologia é inadequada para compreender o comportamento dos animais, assim como a dos homens primitivos. Sim, Weber achou tranquilo colocar animais e pessoas não europeias no mesmo patamar.

Em que medida também o comportamento de animais nos é compreensível por seu sentido - ambas as coisas, indubitavelmente, num sentido altamente impreciso e problemático - e em que medida, portanto, também poderia haver uma sociologia sobre as relações dos homens para com os animais (animais domésticos, animais de caça) é um problema que não se pode discutir aqui (muitos animais “compreendem” ordens, raiva, amor e intenções agressivas ou de agressividade, e reagem em face destas atitudes não somente e exclusivamente - pelo menos, isso parece ser óbvio de uma maneira mecânica-instintiva, mas de um modo que parece incluir consciência, um certo sentido e uma orientação adquirida pela experiência). Como tal, a medida da nossa capacidade de apreender empaticamente o comportamento dos “homens primitivos” não é, na sua essência, de grau mais elevado (WEBER, 2001. p. 409).

Mas para exemplificar mais a fundo a episteme colonial, vou me ater no sociólogo que deixa isto mais evidente. Émile Durkheim, um aliado incontestado do colonialismo. A investida colonial francesa é o momento constitutivo das cenas de investigações realizadas por Durkheim. A colonização deixa sua marca por meio da episteme colonial presente no método utilizado por Durkheim, assim como o seu objeto de estudo.

A cena colonial em que Durkheim levantava seus enunciados em *Da Divisão do Trabalho Social* (1893) era o avanço colonial francês na Ásia e no continente africano. Não podemos esquecer do Tratado de Berlim em 1885 que resultou na partilha do continente africano entre as potências coloniais europeias. Escrito em 1895, *As regras do método sociológico* é contemporâneo da campanha francesa contra os muçulmanos no norte e oeste africano, resultando na conquista territorial francesa sobre a África que abrangia a costa atlântica até o rio Nilo. O objeto de estudo durkheimiano não é a Europa em si, mas os povos que foram atropelados pelo colonialismo. Isso fica nítido na *Année sociologique*, revista científica criada por Durkheim em 1896, que privilegiou os estudos dos povos “primitivos”, abordando questões dos fenômenos religiosos, da morfologia social e de questões econômicas e jurídicas.

A colonialidade do tempo fica evidente em Durkheim na sua obra *As regras do método sociológico* (2001). Nesta obra, Durkheim considera que a humanidade tem dentro de si diversas espécies sociais. As particularidades presentes nas espécies sociais são resultados dos diferentes graus de um desenvolvimento histórico fragmentado, o que exhibe a variabilidade da perfeição humana. Você consegue adivinhar quem Durkheim escolhe para ilustrar os povos mais primitivos do desenvolvimento histórico humano? As “tribos” iroquesas, australianas e cabildas. Todos fora do espaço europeu e sob o jugo do colonialismo ocidental. Exemplos fornecidos como *commodities* de valorização da europeidade e da branquitude.

Durkheim afirma que os fenômenos sociais são independentes da raça e por isso não devem ser tomadas em conta na busca de causas determinantes de fatos sociais. Durkheim é o caso daquela pessoa que fala mas não faz. Ele diz que se deve desconsiderar a raça, mas afirma que a civilização (Europa) é o que é por causa do seu desenvolvimento intelectual e material. Tudo que é primitivo faz parte do outro colonial e tem como causa a sua própria corporeidade. Quem é o primitivo? São os australianos, os iroqueses, os negros africanos. Por que são primitivos? Por causa de suas baixas funções mentais.

A raça é uma pré-noção que Durkheim não abre mão, mesmo ele falando em *As regras* que devemos tratar os fatos sociais como coisas e afastar a ciência de todas as noções prévias, que não podemos substituir a realidade como coisa por ideias vulgares e ideológica, que devemos exercer a dúvida metódica de Descartes

e desligar a análise dos fenômenos sociais dos sujeitos conscientes envolvidos e de suas representações. Acontece que Durkheim não faz nada disso ao falar sobre os outros coloniais, ele não conseguiu suspender a sua branquitude e europeidade, nunca se desligou como um sujeito não apenas colonial, mas colonizador.

A face colonial na sociologia durkheimiana fica bem evidente no livro *As formas elementares da vida religiosa* (1990). Aqui vemos a manifestação da colonialidade do tempo totalmente mesclada com a colonialidade do ser. Durkheim elege o totemismo australiano como a religião mais simples e primitiva. Culpa das funções mentais escassas dos indígenas australianos.

Algumas crenças que eram admitidas tornavam-se completamente ininteligíveis: assim é que, para várias sociedades australianas de que teremos que falar, a criança não é fisiologicamente o produto dos pais. Essa preguiça intelectual encontra-se necessariamente no seu grau máximo no primitivo. Esse ser fraco, que já tem tanta dificuldade para disputar sua vida contra todas as forças que o assediam, não tem porque perder tempo em matérias de especulação, ele não deve refletir senão quando é forçado a isso (DURKHEIM, 1990, p. 91).

Eleger o totemismo australiano como a religião mais primitiva, condenar essas pessoas ao diagnóstico de funções mentais escassas e a sobreposição de suas corporalidades não são formações discursivas que acontecem em um vazio contextual. A Austrália foi colonizada pela Inglaterra, que a projetou como um estabelecimento penal e posteriormente começou a produzir *commodities* coloniais com atividades extrativistas agrárias e mineradoras. Durkheim nunca pisou os pés na Austrália, suas retinas nunca fotografaram um indígena australiano. Durkheim não conheceu tais povos primitivos como realidade humana, mas como *tokens* na construção fantasiosa do primitivo, assim como da branquitude.

A colonialidade do tempo / ser aparece com tudo em *Da divisão do trabalho social* (2016). Para o francês, a lei da divisão do trabalho se encontra presente tanto nos organismos como nas sociedades. A especialização de funções de órgãos específicos dentro do organismo / sociedade garante sua posição mais elevada na escala. Quanto mais especializações o organismo / sociedade tiver, mais evoluída ela tende a ser.

Em seu raciocínio, existe um paralelo entre a lei da divisão do trabalho social e a lei do desenvolvimento biológico. Associando organismos e sociedades, ele aponta que a divisão do trabalho faz parte de uma evolução orgânica e de uma evolução social. Durkheim elege mais uma vez como exemplo de primitividade e

solidariedade mecânica as tribos iroquesas, as tribos australinas e os negros da África. Na perspectiva durkheiminiana, a divisão do trabalho social é a própria fonte da civilização. Ela é o resultado do desenvolvimento intelectual e material das sociedades. E adivinha só qual é o palco da civilização? Europa, obviamente.

Em *Da divisão*, Durkheim sustenta a ideia de que a homogeneidade social e psíquica dos povos primitivos da solidariedade mecânica também se manifestava em suas condições corpóreas. Para ele, o desenvolvimento do indivíduo e da solidariedade orgânica é acompanhado pelo desenvolvimento da espécie. A primitividade humana era marcada por uma forte homogeneidade. Para embasar seu argumento, ele mobiliza relatos de viajantes pela América do Sul que afirmam que homens e mulheres eram bastante semelhantes fisicamente. A similitude orgânica responde a uma similitude psíquica. Durkheim cita um tais relatos de viajantes de forma acrítica para fortalecer sua ideia de que a semelhança física dos indígenas é acompanhada pela ausência de qualquer individualidade psíquica, devido ao seu suposto estado de inferioridade cultural intelectual em geral.

Durkheim também afirma que a desigualdade cerebral tende a aumentar entre homens e mulheres com o avanço da civilização. Os homens possuiriam uma massa cerebral maior em comparação às mulheres. Essa diferença cerebral seria mais intensa entre os crânios dos parisienses contemporâneos do que os crânios dos antigos egípcios. Lebon exerce uma comparação de crânios de raças e sociedades diferentes com a finalidade de atestar a superioridade da civilização europeia. Para Lebon, quanto mais desenvolvida for a sociedade, maior a diferença do volume craniano entre os indivíduos. Dessa forma, ele estabelece uma ordem de diferença do volume craniano que vai do menor para o maior da seguinte forma: gorilas; párias indianos; australianos; antigos egípcios, parisienses do século XII; parisienses modernos; alemães.

Ler o *Discurso sobre o colonialismo* deve nos deixar de orelha em pé. Como um sociólogo negro, a minha leitura do *Discurso* ocorre de uma forma particularmente provocadora. O que somos? Qual lado estaremos? Somos um escravo, um não ser, um negro criado pelo dispositivo de racialidade? Sou um cão? Diante desse dilema, a situação exige uma reflexividade, uma revisão crítica dos conceitos e enunciados com que trabalhamos. A ciência é uma construção humana e qualquer cientista possui uma localização histórica, social e política. Tanto a

ciência quanto o seu trabalhador estão dentro de contextos culturais específicos que não se pode simplesmente ignorar.

As ciências sociais não são monolíticas, elas possuem outras vocações. Vocações anticoloniais. Sigo um caminho nada original, já trilhado por outras pessoas. Não por um preciosismo intelectual, nem pela necessidade de uma falsa inovação epistemológica, mas por uma condição existencial, objetiva e subjetiva. Sigo o caminho do antropólogo Antenor Firmin, que já em 1885 levantava questões que não podemos deixar de fazer.

Sou negro. Por outro lado, sempre considerei o culto à ciência como o único verdadeiro, o único digno da atenção constante e da abnegação infinita de todo homem que se deixa guiar pelo raciocínio livre. Como poderia eu, então, conciliar as conclusões negativas que parecem ser extraídas dessa mesma ciência sobre as aptidões dos negros com essa veneração apaixonada e profunda que é uma necessidade imperiosa do meu espírito? (2013, p. 4, *tradução minha*)?

Quem foi Antenor Firmin? Nascido em 1850, no Cabo Haitiano, se formou em direito pelo Liceu Philippe Guerrier. Com 16 anos, lecionava grego, latim e francês em colégios privados. Se filiou ao Partido Liberal em 1879. Anos depois, em 1884, ingressou na Sociedade de Antropologia de Paris. Retornou ao Haiti em 1881 e exerceu um importante papel anticolonial na diplomacia haitiana. Ao questionar o que fazer na situação de ser um negro diante das conclusões antropológicas negativas sobre si, Firmin nos incentiva a questionar qual é o contexto da origem da antropologia e do estado das raças humanas.

Firmin tem plena ciência da origem colonial da antropologia, por isso afirma que existe uma “influência étnica” em todo impacto das ações políticas dos países europeus e em suas construções teóricas. Firmin evidencia que este momento de emergência da antropologia é justamente o momento em que todas as nações das raças brancas estão dispostas a se unirem para dominar o mundo e as outras raças. A teoria da desigualdade racial foi o meio pelo qual os antropólogos se engajaram no que ele acusa ser um serviço de propaganda escravagista.

Um exemplo bastante ilustre é o caso de Paul Broca, fundador da Sociedade de Antropologia de Paris (1859). Como um poligenista, Broca partia da premissa da existência de uma humanidade dividida por raças que possuem pontos de origens diferentes. Logo, tais raças denotam diferentes espécies humanas, o que leva inevitavelmente para a constatação da desigualdade das raças. A teoria da

desigualdade racial fica evidente em sua obra *Instructions générales pour les recherches anthropologiques à faire sur le vivant* (1879). Neste livro, Broca (*apud* SILVA, 2022) apresenta sua preocupação em sistematizar a pesquisa antropológica e aumentar a qualidade de material coletado sobre povos não europeus, a fim de identificar as partes relevantes dos corpos para diferenciar as raças humanas. Os crânios e os cérebros são os principais objetos de pesquisa, assim como as amostras das peles e do cabelo. A importância da corporalidade para Broca consiste em sua premissa de que as configurações dos ossos do crânio revelam as características e capacidades do cérebro. O cérebro deve ser o principal traço morfológico para diferenciar as raças humanas. Obviamente, como uma boa voz colonial francesa, a corporalidade branca europeia é alçada aos principais exemplos de superioridades entre as raças, diferente da corporeidade negra, seu oposto.

Joseph Arthur de Gobineau é um dos principais expoentes da teoria da desigualdade racial. Influenciador de Broca e consequentemente da antropologia francesa do século XIX. Em 1855, Gobineau publica seu livro *Essai sur l'inégalité des races humaines* (*apud* MUNANGA, 2020). Nesta obra, Gobineau apresenta uma curiosa tese sobre a ascensão e queda das civilizações. Partindo da premissa de que todas as civilizações são resultadas das conquistas arianas (brancas) sobre os povos mais fracos. Tais civilizações se desenvolvem a partir de um momento em que uma nação superior “come” uma nação inferior. Para a surpresa de ninguém, as “tribos” amarelas e negras são os seus principais exemplos de paralisação, de incapacidade de alcançar a civilização, devido a suas repugnâncias naturais (animalescas) que tais tribos teriam pelo cruzamento com outras nações.

Para Gobineau, a mistura das raças é uma condição *sine qua non* para o progresso da selvageria em direção à civilização. No entanto, esse caminho é arriscado, pois progresso e civilização podem andar perigosamente lado a lado, tendo em vista que em sua perspectiva, o povo degenera-se na medida que tem seu sangue afetado pela mestiçagem. Nessa relação perigosa, o povo outrora superior tende a morrer junto com sua civilização, a partir do momento em que o elemento étnico principal se encontra subdividido com raças estrangeiras. Não podemos deixar passar que seu livro foi reeditado em 1884, momento de intenso expansionismo europeu sobre o continente africano, o que resultou na partilha da África pelas potências colonizadoras europeias por meio da Conferência de Berlim em 1885.

Como um antropólogo negro, Firmin experimenta esta relação contraditória entre ser objeto e cientista, dividido entre ser coisa e ter familiaridade com os cães. Como conciliar o ser negro e as conclusões negativas tiradas pela antropologia sobre si? Como lidar com conclusões como inferioridade da raça negra, fator de degeneração da Europa, superioridade branca? O caminho trilhado por Firmin foi o de uma insurgência epistemológica, através de sua obra *Igualdade de las Razas Humanas: antropología positiva* (2013), antítese ao trabalho de Gobineau.

Firmin lança seu livro um ano depois da reedição da obra de Gobineau, exatamente no ano da partilha da África. Firmin se engaja como uma voz negra emergente na antropologia, uma voz que vai combater diretamente a tese da desigualdade racial e o uso da antropologia para justificar a escravidão negra organizada pela Europa. Vamos nos concentrar sobre dois argumentos desenvolvidos por Firmin para argumentar contra Gobineau: a inexistência das raças e a antropologia como ferramenta de propaganda colonial.

Depois de apresentar onze diferentes exemplos de classificações raciais realizados por antropólogos, Firmin conclui que tais classificações não passavam de uma tentativa engenhosa de colocar ordem na aleatoriedade da natureza. O antropólogo haitiano descarta a noção biológica do conceito de raça criado pelos europeus. Ele aponta como a criação de raças, somado com a tese de desigualdade racial (superioridade branca), anda de mãos dadas com a exploração do homem pelo homem. Exploração realizada pelo homem europeu, afogado em sua noção de superioridade racial branca, que se dá o direito de escravizar os povos que consideram menos aptos a dominar o mundo.

A antropologia criticada por Firmin, é aquela antropologia que procurava homens negros e só encontrava escravos nas colônias europeias. Que mediam crânios para estabelecer as diferenças das raças humanas e proclamar a superioridade racial branca. A antropologia que se deixou levar pelas ideias reinantes, pelos argumentos escravagistas e pela divisão dos humanos em raças distintas. Para Firmin, essa antropologia europeia partia de bases extremamente frágeis. Afinal de contas, foram os europeus que criaram este negro “biologicamente” inferior e escravo.

Os europeus que têm a coragem de reprovar ao escravo negro sua inferioridade intelectual esquecem que empregaram todos os subterfúgios possíveis para impedir o desenvolvimento de sua inteligência (...). No entanto, escolheu-se esse homem como termo

de comparação e estabeleceram-se as bases do juízo segundo as quais se declarou que as raças não eram iguais, que os negros ocupavam a parte mais baixa da escala e os caucasianos, o topo. Uma ciência edificada sobre essa inversão da natureza e que baseou suas regras de apreciação e raciocínio nisso não pode oferecer nada de sério nem de sólido (FIRMIN, 2023. p. 411, *tradução minha*).

Os intelectuais europeus que criaram a noção da inferioridade congênita dos negros são os mesmos que sustentam uma tese equivocada da superioridade da humanidade branca. Como um contra ataque, Firmin decide fazer do exercício da ciência uma ação inseparável da sua condição de pessoa negra comprometida contra esses dispositivos de racialidade. Essa decisão resulta em uma antropologia anticolonial que projeta na revolução haitiana não apenas o seu epicentro, mas também o seu dever, o de servir para a reabilitação da África.

A revolução no coração colonial açucareiro francês que culminou em 1804 com a independência do Haiti e com o abolição da escravidão. A revolução haitiana como a práxis da teoria da igualdade racial, vista por Firmin como o golpe final nas concepções da idade média. Firmin traz para o Haiti, para as pessoas negras, para essa intelectualidade diaspórica e africana, o papel culminante na emergência da modernidade, uma modernidade negra.

## **2.2. A vocação anticolonial da sociologia**

A modernidade negra é a emergência do “negro” como uma nova figura histórica, moldada pela escravidão, pela fragmentação e pelo seu transnacionalismo. Para Antônio Sérgio Guimarães (2021) a modernidade negra se manifesta como um processo de inclusão cultural e simbólica na sociedade ocidental. Em alguns casos, sua afirmação está corretíssima, como no Teatro Experimental do Negro e em partes do pensamento duboiano. Mas em outros casos não. A modernidade negra também tem outras facetas, que para além da inclusão, buscam a descolonização, a libertação do jugo ocidental.

A modernidade negra é heterogênea, mas a vocação contra o colonialismo é algo compartilhado em suas fragmentações, mesmo que em graus e tipos diferentes. O Primeiro Congresso Pan Africano (1919) realizado em Paris é uma boa ilustração da ambivalência da modernidade negra. Fortemente marcado pelo seu contexto após a primeira guerra mundial, o congresso composto por 57 delegados

da África, do Caribe e dos Estados Unidos, resultou na proposta de criação de um novo Estado na África, localizado nas antigas colônias alemãs. Tal Estado seria administrado pelos países aliados e teria a participação política africana se estabelecendo de forma gradual.

Essa manifestação tutelada da modernidade negra ilustra a percepção histórica de intelectualidade negra nesse período do final do século XIX e primeira metade do século XX. A vocação contra o colonialismo nas ciências humanas e em especial na sociologia negra vai surgir nesse teia de contradições, nos esforços transnacionais de ações no mundo realizados por pessoas negras, esforços coletivos e fragmentados.

Dentro da sociologia em especial, abrindo margem para a emergência de uma sociologia negra, podemos começar com W.E.B Du Bois. Doutor em sociologia pela Harvard (1895), sendo o primeiro negro a obter um doutorado nessa universidade, anteriormente transitou pela Universidade de Berlim, onde estabeleceu diálogos com Max Weber. Em 1897 é contratado pela Universidade de Atlanta, onde se engajou na Escola de Atlanta, primeira escola de sociologia dos Estados Unidos. Foi membro fundador da Associação Nacional das Pessoas de Cor - NAACP (1909) e editor do periódico de tal organização, *The Crisis*.

Em 1889, Du Bois publica *O Negro da Filadélfia: um estudo social* (2023) como o resultado final de uma encomenda realizada pela Universidade da Pensilvânia com o objetivo de encontrar uma solução para os negros. Du Bois buscou compreender a condição de 40 mil negros na sétima região, centro histórico negro da Filadélfia. O preconceito de cor, para Du Bois, era experimentado pelas pessoas negras como uma antipatia pelo seu sangue, o que causava impedimentos sociais. Portanto, o dever das pessoas negras era o de se elevar aos padrões da civilização moderna. Já para os brancos, o preconceito era fruto da própria condição das *raça inferior*, então ela tinha como dever a proteção de sua civilização contra a desmoralização. Como solução ao preconceito (expressão utilizada pelo autor), ambas as raças deveriam cooperar em uma relação de autoajuda. Entre as pessoas negras, a intelectualidade negra deveria ter a liderança no autodesenvolvimento das pessoas negras e um dever de impulsionar o progresso nas massas negras.

Fica nítido que o fazer sociológico em *Negro da Filadélfia* é marcado pelo colonialidade presente de seu tempo. Isso demonstra a heterogeneidade da modernidade negra em suas diversas manifestações. O Du Bois do final do século

XIX está entrelaçado a uma visão elitista exposta em sua posição sobre a intelectualidade negra e seu papel diante das massas. Também se nota um viés integracionista e um otimismo com o capitalismo estadunidense em suas posições sobre os deveres dos negros e brancos diante do problema do negro. Uma presença gritante de uma colonialidade do tempo em que põe os negros como uma *raça inferior* no grau de desenvolvimento temporal, em que o Ocidente é tido como um modelo a ser alcançado pelo autodesenvolvimento das pessoas negras.

Em *As almas do povo negro* (1903), Du Bois (2023) fala a partir de Atlanta, no coração do Cinturão Negro, zona de latifúndio monocultor e com intenso uso de escravo. Du Bois estava imerso em um contexto de banalização de linchamentos e de segregação. Ele nos apresenta dois conceitos que são postos de forma indissociáveis entre si. O véu e a dupla consciência. Ambos entrelaçados à sua condição coletiva de pessoa negra nos Estados Unidos.

O véu é um impedimento, um mundo que não deixa as pessoas negras tomarem consciência de si, que as obriga a enxergar o mundo pela revelação do outro (branco). Essa alienação leva para a dupla consciência, a ambivalência de ser dois opostos em um corpo só, um corpo que deve carregar o peso de ser negro e estadunidense. Du Bois (2021, p. 16) apresenta uma sociologia que evidencia estar ciente desta condição, quando nos recorda que “*por fim, será que existe a necessidade de acrescentar que este que lhe fala é carne da mesma carne e ossos dos mesmos ossos daqueles que vivem sob o Véu?*”. A sociologia duboieseana é uma sociologia propositiva, que busca a solução para essa dupla consciência, o fim dessa exposição de forças opostas ao corpo das pessoas negras. Qual a solução oferecida por ele? Fundir esse dois em um. Trazer dessa forma o fim do conflito e colaborar para a cultura (ocidental e norte-americana).

Diferentemente do que ocorre em *Negro da Filadélfia*, Du Bois se desvencilha dos colonialismos do ser / tempo que marcam o início do século XX. Mas a boa disposição para a inclusão no mundo ocidental, como apontado por Antônio Sérgio Guimarães em parte da modernidade negra, permanece bastante visível em sua solução para a dupla consciência. No entanto, esse livro marca um aspecto que vai se evidenciar bastante em suas futuras obras e em diferentes vozes da modernidade negra. O internacionalismo vem a tona e até mesmo a maleabilidade do ser negro se torna palpável em sua perspectiva a partir do momento em que Du Bois sentencia que o problema do século XX é o problema da linha de cor. Uma linha que separa as

raças claras das escuras, onde as primeiras exploram e subjagam as últimas em suas terras, na Ásia, na África e nas Américas.

O Teatro Experimental do Negro (TEN) possui um papel fundamental no processo de modernidade negra no Brasil e compartilha de posições semelhantes com Du Bois, também se colocando como uma manifestação dessa modernidade negra de cunho integracionista na sociedade ocidental / nacional. Fundado em 1944 no Rio de Janeiro por Abdias Nascimento, é visto por Guerreiro Ramos (1995), (intelectual do TEN) como o agente central na emergência de uma nova fase das ciências sociais brasileiras. Além de uma descolonização nas ciências sociais, o TEN lutou contra o racismo presente no teatro brasileiro, como o uso de atores brancos com rostos pintados de pretos para interpretar personagens negros e também priorizou a formação escolar da comunidade negra, através da alfabetização de adultos em um contexto histórico onde a taxa de analfabetismo correspondia a 56% da população brasileira (AGÊNCIA DE NOTÍCIAS - IBGE, 2023).

Para compreender tais posições do TEN, que para nós, presos em nossa contemporaneidade, pode causar diversas estranhezas, devemos ter noção do contexto histórico que envolvia o TEN. Antônio S. Guimarães (2002) aponta os anos de 1945 - 1964 como o período de efervescência do pacto da democracia racial, uma manobra de inclusão simbólica do negro como um dos elementos fundadores de uma nação mestiça. Um pacto social entre as elites brancas e negras que através de um projeto nacional - popular, visava melhorar a condição das pessoas negras. No pacto da democracia racial, a negritude levantada pelo TEN é comprometida com esse projeto, por isso ela não entra em condição com a identidade nacional

Guerreiro Ramos põe no TEN a responsabilidade de terem sido os primeiros a denunciar a alienação nas ciências sociais brasileiras. Essa crítica exigia uma resposta prática. As práticas realizadas pelo TEN são divididas em três eixos por Guerreiro Ramos: a formulação de métodos científicos para o problema racial; a reeducação dos “brancos” brasileiros e a descomplexificação de negros e mulatos. Tais eixos são bastante significativos e revelam a posição do TEN diante do seu contexto histórico. Mas antes de abordá-los, devemos nos questionar no que consiste a alienação apontada por Guerreiro Ramos.

A alienação mencionada por Guerreiro Ramos presente nas ciências sociais brasileiras é uma questão associada ao que ele denomina de patologia social do

“branco” brasileiro, uma questão fundamentalmente estética. Diante da europeização do mundo, os “brancos” brasileiros buscam um padrão estético exógeno, alienígena. Essa busca alienada lhe causa um desvio existencial que se manifesta em seu desejo em ser branco<sup>4</sup>. Ao suspender a branquitude, torná-la visível e artificial, Guerreiro Ramos realiza uma manobra importante para uma sociologia que se posiciona contra o colonialismo. Pela primeira vez nas ciências sociais brasileiras o branco passa a ser um objeto da ciência, perdendo o seu privilégio de ver sem ser visto.

Ao evidenciar essa patologia social do “branco” brasileiro nas ciências sociais, Guerreiro Ramos considera que os Congressos Afro Brasileiros realizados em Recife (1934) e Salvador (1937) realizado por nomes considerados como Gilberto Freyre e Edison Carneiro são manifestações massivas de congressos brancos, pois lidam com o problema do negro, problema criado pela branquitude em seu desejo em ser branco. Esse problema do negro, na verdade é um problema do “branco”, tendo em vista em sua alienação estética, a branquitude se coloca enquanto norma. Além de que o problema do negro não passaria de projeções de seus espíritos na realidade e não necessariamente fruto da emergência da realidade em si. Essa sociologia do negro, do negro tema, para Guerreiro Ramos não passa de uma ideologia da brancura. Contra essa ideologia que elege a brancura como norma e marginaliza o corpo negro como algo periférico, como um alienígena não desejado, Guerreiro Ramos posiciona criticamente o negro como povo, assumindo a sua centralidade.

No entanto, ao apontar o peso da branquitude nas ciências sociais brasileiras, o TEN deixa transparecer o peso que o eurocentrismo tem em suas próprias posições. Uma grande crítica do TEN às ciências sociais brasileiras, em especial a antropologia, era o suposto saudosismo dos estilos culturais africanos, considerados por eles como desajustados para uma sociedade capitalista. As formas religiosas de origem africanas eram taxadas pelo TEN como pré-letradas e responsáveis por uma certa incapacidade da organização social negra em um capitalismo emergente. Seguindo essa lógica, Guerreiro Ramos afirma que as massas negras deveriam

---

<sup>4</sup> Guerreiro Ramos utiliza os termos “brancos” e branco sem aspas para denotar algumas diferenças. Enquanto o branco sem aspas significa o modelo ideal de brancura proveniente da Europa, o “branco” com aspas se manifesta mais como um desejo do que necessariamente uma condição, tendo em vista que a população “branca” do Brasil é fortemente atravessada por outras populações e outros fenótipos que lhe afastam do modelo europeu.

aderir ao cristianismo para melhor se adaptarem à sociedade competitiva que se formava no século XX.

O Teatro Experimental do Negro como uma manifestação da modernidade negra no Brasil, deixa transparecer as contradições no processo de emergência do sujeito negro e a sua relação dual com o Ocidente. Os avanços do TEN para as ciências sociais são realizados a partir dessas contradições, mas ainda sim são considerados avanços e a abertura de um caminho para a sociologia negra, um caminho entre várias que surgiram dentro da modernidade negra.

Como uma reação a patologia social do “branco” e o falso problema do negro, Guerreiro Ramos propõe a “elaboração de uma consciência sociológica (nacional) do homem de cor brasileiro”. Aqui já percebemos a proposição de um firmamento negro no mundo, um firmamento no fazer sociológico que reconheça a condição negra como uma forma de combate à alienação estética presente no Brasil. Ser negro no Brasil, ser negro em um país em que a norma é a brancura, exigia, como ainda exige, a criação metodológica e conceitual própria a partir dessa experiência. Dessa forma, Ramos nos apresenta o *niger sum*, conceito fundamental para compreendermos a emergência da sociologia negra.

Sou negro, identifico como meu o corpo em que o meu eu está inserido, atribuo à sua cor a suscetibilidade de ser valorizada esteticamente e considero a minha condição étnica como um dos suportes do meu orgulho pessoal - eis aí toda propedêutica sociológica, todo um ponto de partida para a elaboração de uma hermenêutica da situação do negro no Brasil (RAMOS, 1995, p. 199).

Contra a alienação estética, Guerreiro Ramos propõe a valorização do corpo negro. Mas o corpo negro é colocado no jogo não apenas para a valorização, mas para o reconhecimento básico de que é nele em que o eu pousa, o eu social que se relaciona com o mundo a partir deste corpo. Ser uma pessoa negra, ter o corpo taxado como fora da norma da brancura, é a condição preliminar do seu fazer sociológico e conseqüentemente de suas interpretações posteriores. Curiosamente, Ramos considera que o *niger sum* descortina a brancura como o valor. Descortinar o véu.

Mais do que uma propedêutica, o *niger sum* é um humanismo, uma terapêutica espiritual de valorização e também de superação do imperialismo das ciências sociais. A negritude operada pelo TEN é uma subjetividade, uma vivência que como um elemento passional da sociedade brasileira, a enriquece. Aqui

percebemos que a modernidade negra almejada pelo TEN é muito próxima a de Du Bois no final do século XIX e início do século XX. Essa negritude não é a oposição ao Ocidente e às sociedades nacionais (Estados Unidos e Brasil). Ao contrário, a negritude dessas intelectuais é um complemento vital e não reconhecido ao mundo que o aliena, seja pelo véu, seja pelo desejo de ser branco.

As semelhanças entre o Du Bois da década de 40 e o TEN de devem ser destacadas, assim como as suas diferenças. Quando lemos o Du Bois de *Dusk of Dawn* (2007), percebemos que ele mobiliza a sociologia como uma ferramenta de mudança para o seu grupo social, através de estudos sobre as condições e problemas particulares das pessoas negras. A propedêutica negra em Du Bois também se manifesta em *Dusk of Dawn*.

Duas considerações, então, intervieram em meu trabalho e, por fim, o desarticularam: primeiro, que não era possível ser um cientista calmo, frio e desapegado enquanto negros eram linchados, assassinados e deixados a morrer de fome; e, segundo, que não havia, de fato, uma demanda tão definida por um trabalho científico do tipo que eu realizava, como eu havia assumido, com confiança, que surgiria com facilidade (DU BOIS, 2007, p. 34, *tradução minha*).

Em *Dusk of Dawn* Du Bois ainda mobiliza a crença na agência de uma intelectualidade negra diante do seu papel de liderança para as massas, uma visão elitista compartilhada pelo TEN. No entanto, o que diferencia o Du Bois de 1940 para o Du Bois do início do século XX e do TEN, seu contemporâneo, se encontra no fato dele já se colocar crítico ao capitalismo. Para Du Bois, as pessoas negras deveriam se engajar em uma unidade racial que visasse sua autodefesa, não como um fim em si mesmo, mas como um caminho para a união de toda a humanidade e abolição das distinções raciais. Também já vemos um Du Bois crítico a uma integração ingênua, como ele se mostrava em *Negro da Filadélfia*, assim como já fica evidente uma passagem de Du Bois para o socialismo em seu apoio a organização da classe trabalhadora negra, o seu controle dos meios de produção e do poder político do Estado na mão da classe trabalhador como um todo.

A visão elitista do TEN é afastada de qualquer proximidade com o socialismo e com o reconhecimento de uma discriminação sistêmica que pudesse ocorrer fundamentalmente fora do plano psicológico-estético. Para Guerreiro Ramos (2023), os negros no pós-abolição eram desperaparados psicologicamente, o que causava impeditivos e fazia da liberdade apenas um avanço simbólico. Por outro lado, os brancos ainda viam os homens de cor como seus instrumentos. O TEN passa a

almejar uma liberdade que considera a abolição para além de um evento jurídico, mas fundamentalmente psicológico e social. A liberdade da massa negra seria possível apenas como a reeducação e adestramento visando os estilos das classe dominante e enfim a integração social do negro na sociedade.

O homem de cor é para o TEN uma vítima de uma ambivalência psicológica, ideia próxima ao conceito de dupla consciência de Du Bois, mas com outro fim. A ambivalência vista pelo TEN consiste na sobrevivência da cultura africana e da manifestação de traços ocidentais nas pessoas negras. Por mais que tal ambivalência seja a matéria prima da rica subjetividade negra, o TEN buscava remediar tal dualidade não buscando a colaboração negra na cultura a partir desta dupla consciência, como no caso de Du Bois, mas a reeducação negra e o expurgo de tal reminiscências africanas, como já exposta antes em relação a posição do TEN diante das formas religiosas de origem africana.

Abdias Nascimento é categórico ao definir o TEN como um campo de polarização psicológica, que diante de uma massa negra considerada por ele como pré-letrada e pré-lógica, esbarrava nas técnicas sociais e letradas como ineficazes. Para além de uma questão de afirmação da negritude, o *niger sum* tem bases em raciocínios próprios do teatro. Um raciocínio corporal. A emergência de uma sociologia negra no Brasil por meio do *niger sum* é indissociável do teatro. O *niger sum* aponta a experiência do corpo negro como uma condição propedêutica, ou seja, preliminar para qualquer interpretação sociológica como o todo. A constatação da anterioridade das experiências corporais das pessoas negras como base para qualquer reflexão epistemológica encontra no teatro e nos pressupostos cênicos a sua pedra angular. Mesmo que por meio dessas linhas tortas e elitistas do TEN.

Tortas e elitistas porque o TEN subestima a capacidade intelectual das massas negras. Por isso utilizava do teatro como ferramenta fundamental da captação da vivência ingênua das pessoas negras. Cabia ao TEN, como um experimento psicossociológico segundo Abdias Nascimento, adestrar as massas negras para alcançar a sua liberdade de fato. Alcançar a liberdade por meio da educação tanto de negros quanto de brancos, já que para o TEN o problema do negro era na verdade um problema branco, fruto de sua alienação estética. Um problema que não acarretava em uma discriminação sistemática na infraestrutura, mas manchava de branco a superestrutura em que as pessoas negras viviam. Mas ainda assim, com todos esses problemas elencados, não podemos perder de vista a

contribuição fundamental do TEN ao descortinar a brancura e nos propor o *niger sum*. A contribuição do TEN para a sociologia negra passa por pressupostos teóricos totalmente anexados ao teatro, inclusive a questão da propedêutica da experiência do corpo negro.

Guerreiro Ramos considera que o teatro é a essência da vida. A vida social, banal, rotineira experimentada por nós, é vista por Guerreiro como representação. A grande questão era que, ao seu ver, o mundo tinha se reduzido ao Ocidente como palco do homem branco. A sociedade por si só já é um drama, sendo o teatro apenas uma forma particular desse drama. Então o drama é constitutivo tanto para o teatro como para a sociedade. O teatro ganha uma importância para o TEN, porque para além da propedêutica do corpo negro, o palco conseguiria abarcar uma miniatura da sociedade, materializando os seus problemas no tablado. O TEN abolia as diferenças entre ator e espectador, educando as massas negras a terem uma agência tanto nos palcos como na sociedade por meio do psicodrama, como um processo terapêutico dos *espect-atores* e como um método de análise dos dramas sociais e cênicos que lhe atravessam.

O golpe empresarial militar de 1964 botou fim ao pacto da democracia racial em que o TEN estava imerso. O pacto da democracia racial se transmuta e passa a ser um mito, uma ferramenta ideológica de dominação, a ideologia oficial do Estado brasileiro. O mito da democracia racial negava o racismo e usava das tradições culturais africanas de forma instrumentalizada a favor da política externa brasileira em direção a África, durante os seus Anos Dourados (1967-1979) no esforço brasileiro em se inserir no comércio emergente da Nigéria e ocupar o vácuo deixado pelas antigas colônias portuguesas.

Lélia Gonzalez (2022) consegue sintetizar bem o significado da ditadura civil - militar para a população negra. O modelo econômico da ditadura operou por meio de uma forte relação entre o Estado militar, a burguesia nacional e as multinacionais. Nesse jogo desigual, as massas empobreceram, especialmente a sua parcela negra. Gonzalez aponta que o “milagre econômico” se sustentou em uma industrialização via capital estrangeiro, o que acarretou na desnacionalização do capital e de uma brusca queda das pequenas empresas, o local que concentrava o trabalho da população negra nos grandes centros.

A pulverização do pacto da democracia racial em mito obviamente alterou a rota da intelectualidade negra. A ideia integracionista de uma negritude nacional, de

um negro povo, passa a perder espaço para a descolonização, pela percepção de que ao invés necessariamente povo, o negro é uma maioria explorada por uma minoria branca ilegítima. Novos pontos de interesses emergem para essa intelectualidade, como a descolonização afro-asiática, os movimentos integracionistas pelos direitos civis nos Estados Unidos e o Partido dos Panteras Negras.

Essa vertente anticolonial na intelectualidade negra se materializa por meio do Sinba (Sociedade de Intercâmbio Brasil - África). Fundado em 1974 por Amauri Mendes e Yedo Ferreira, ambos da UFRJ, o Sinba adotava uma política antirracista e anticolonial na luta da população negra brasileira, lado a lado com os povos africanos e terceiros mundistas. A relação do Sinba com a África se baseia em uma postura anticulturalista e antiessencialista de uma identidade africana. É como um local de revolução e descolonização em que o Sinba projeta na África, não algo ancestral, divino maravilhoso. Aqui percebemos uma posição semelhante ao Partido dos Panteras Negras, organização negra de orientação marxista-leninista, contemporânea do Sinba, como ilustrado na fala de Fred Hampton, destacado militante dos Panteras:

E se vocês querem se vestir como alguns povos africanos, então vocês têm que se vestir como os angolanos ou o povo em Moçambique. Esses são os povos que estão fazendo alguma coisa. Vocês precisam se vestir como os povos que estão em lutas de libertação. Mas não, vocês não querem se africanizar assim, porque assim que vocês se vestirem como alguém de Angola ou Moçambique, depois de vestirem o que quer que seja - e isso pode ser qualquer coisa, desde trapos até alguma coisa da Saks Fifth Avenue -, terão que trajar também algumas cartucheiras, algumas AR-15 e alguns 38mm; terão de vestir algumas Smith & Wesson e algumas Colt .45, porque é isso que estão usando em Moçambique (HAMPTON, 2020, pp. 153-154).

A África do Sul recebia uma atenção especial aos olhos do Sinba. Essa relação demonstra como as diversas manifestações da intelectualidade negra são construídas de forma transnacional e diaspórica. Para Steve Biko (2017), a colonização anglo-boêr em 1652 deu início a uma engrenagem colonial que por meio de ações predatórias e acumuladoras, se intensificou em 1948, ano em que o Partido Nacionalista instala o *apartheid*, com sua prática de segregação racial e política de desenvolvimento separado. O *apartheid* foi uma importante ferramenta para a supremacia branca e a exploração capitalista na África do Sul.

A noção de consciência negra, tão cara para os movimentos negros, é gestada nesse contexto de luta contra o *apartheid*, especialmente nas bases da Organização de Estudantes Sul Africanos (SASO), fundada em 1969 por jovens negros sul-africanos e onde Biko teve importante atuação. A consciência negra proposta por Biko é um convite a reescrita da história negra. Esse convite não buscava montar os cacos de uma identidade africana fragmentada, como uma nostalgia da pureza. A cultura moderna africana, nas palavras de Biko, usa dos conceitos do mundo branco para a sua própria expansão. A base da ligação cultural da consciência negra está na experiência comum de opressão colonial.

Para Biko, ser negro significa ser discriminado política e economicamente, como um grupo racializado dentro da África do Sul e que reconhece tal opressão, se identificando como um negro. Ser negro é uma atitude mental, uma consciência, um firmamento comprometido com o desmantelamento do racismo. Dessa forma, se resume a um não negro qualquer um que sirva nas forças policiais do regime sul africano, juntamente com aqueles que encham a boca para chamar os brancos de *baas* (senhor em africâner). A consciência negra mobiliza a raça como um fator de ação política. Biko destaca a condição marcada de que os negros são a classe trabalhadora na África do Sul. A consciência negra é sugerida como uma ferramenta de humanização, mas também como uma forma de sabotagem no privilégio branco na África do Sul.

Para além do Sinba, o Rio de Janeiro também foi palco para a emergência de um outro movimento negro, o IPCN (Instituto de Pesquisa das Culturas Negras). Fundada em 1975, foi organizada por nomes de destaque como a historiadora Beatriz Nascimento e a atriz Léa Garcia, atriz do TEN. Diferentemente do Sinba com seu viés anticolonial e anticulturalista, o IPCN priorizava eventos culturais e acadêmicos em busca da redefinição da imagem da África. A cultura era a sua principal base para a ação política. Assim como o Sinba, a identidade negra projetada pelo IPCN não abria margens para intermediários, manifestando uma bipolaridade racial (negros X brancos).

Beatriz Nascimento (2021), intelectual do IPCN, também se engaja e marca presença nessa chamada pela descolonização epistêmica. Sua preocupação é em contar a história do homem negro, pensar as suas particularidades raciais a partir de suas vivências existenciais, pensamento semelhante ao de Guerreiro Ramos. Mas diferentemente de um negritude adestrada, psicologicamente liberta no sentido

integracionista do TEN, a negritude proposta por Beatriz Nascimento vai considerar a liberdade como o fator fundamental para compreender essas vivências. Vivências que são moldadas na continuidade histórica do quilombo, um modo de autoconservação das pessoas negras que se transmutou da instituição baseado em um modelo africano, como Palmares, para uma prática política, uma agência de emancipação das pessoas negras contemporâneas.

Abdias Nascimento também é um importante agente na intelectualidade negra desta década. No seu caso, é importante mostrar que o próprio Abdias passou por uma mudança crítica em suas próprias posições, seguindo o fluxo da intelectualidade negra e de seus movimentos, o fluxo que desapega aos poucos das ideias integracionistas e passava a ambicionar a descolonização, rompendo com o pacto da democracia racial. Para compreendermos o caso de Abdias Nascimento e de seu contexto histórico, vale a pena nos atermos rapidamente ao que foi a FESTAC 77 em sua vida.

O Segundo Festival Mundial de Artes e Cultura Negra e Africana (FESTAC 77) foi um importante evento ocorrido em Lagos, um marco para a intelectualidade negra internacional. Seu antecessor, o 1º FESMAN (Festival Mundial das Artes Negras), realizado em Dacar em 1966, não contou com a participação do TEN, que foi barrado pelo Itamaraty. A Nigéria foi escolhida para sediar a segunda edição do evento em 1968, mas um anos depois, estoura a Guerra do Biafra (1967-1970).

A Guerra do Biafra, também conhecida como Guerra Civil Nigeriana foi uma sangrenta guerra civil marcada pelas disputas do poder interno vago com a queda do colonialismo inglês. A Nigéria, como uma colônia inglesa, foi fundada após a união de dois protetorados britânicos no ano de 1914. Ela foi controlada por meio de uma administração indireta, em que o colonialismo inglês se mantinha por meio do uso de lideranças locais. Com o fim da segunda guerra mundial, veio o enfraquecimento britânico e a independência de suas colônias.

A Nigéria alcançou sua independência em 1960. No entanto, desde de sua origem, ela foi atravessada por disputas pelo poder entre os igbos e os hauçás. Numa relação de golpes, contragolpes e massacres, os igbos fundam a República de Biafra, separacionista que declarava a independência do leste nigeriano, rico em petróleo. O saldo da guerra foi a vitória da Nigéria, a rendição de Biafra e mais de um milhão de mortos.

Depois de 7 anos do fim da guerra, mas ainda envolta em crises políticas internas, como golpes e assassinatos de líderes, a Nigéria sedia o FESTAC 77, um evento de estrutura megalomaníaca forjado à base do lucro do petróleo, principal *commodity* nigeriano. Momento ideal para que o General Olusegun Obasanjo projetasse a Nigéria como um agente global na política internacional. O evento convidou mais de 70 mil pessoas de todo o mundo e contou com a presença de 56 países com suas delegações oficiais. Ao todo 17 mil pessoas participaram efetivamente do evento. Participaram da FESTAC, nomes como Fela Kuti, Gilberto Gil, Miriam Makeba, Stevie Wonder, Audre Lorde, Sun Ra, Alice Walker, Joseph Ki-Zerbo.

A FESTAC 77 marca a trajetória de Abdias Nascimento, ao coloca-lo como um interlocutor global da negritude brasileira, desafiando internacionalmente o mito da democracia racial propagado pelo regime de 64, o aproximou das lutas anticoloniais, do socialismo africano e de referências afrocêntricas dos Estados Unidos, como Ron Karenga, professor de ciências sociais da Universidade da Califórnia e fundador da Organização US, grupo nacionalista que teve rivalidades sanguinárias com os Panteras Negras, induzidas pela COINTELPRO, programa de contra inteligência do FBI. Outro nome de destaque afrocêntrico da qual Abdias Nascimento estabelece aproximações foi com o Molefi Kete Asante, principal intelectual da afrocentricidade e professor na Universidade do Estado de Nova York.

No ano de 1980, três anos após a FESTAC, Abdias Nascimento publica *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista* (2019). O Abdias Nascimento que lemos aqui é radicalmente diferente do que vemos durante a época da fundação do Teatro Experimental do Negro. Abdias almeja um Brasil Negro, um país com o poder baseado na autodeterminação negra, a exemplo do Quilombo dos Palmares. O Estado Nacional Quilombista, proposta de Abdias, se basearia no socialismo africano, no comunalismo africano tradicional que tem como premissa básica considerar o ser humano como base no poder.

No Estado Quilombista, a economia de base comunitária-cooperativista exige que terras e fábricas sejam consideradas como propriedade nacional e coletiva, em que os seus trabalhadores são os dirigentes da produção e dono de seus resultados. O Brasil Negro seria alcançado por meios não violentos nas mudanças nas relações de produção. Diferentemente do TEN da década de 40 e de Guerreiro Ramos, Abdias já evidencia a relação entre o racismo e a exploração racial presente na

infraestrutura, tirando o racismo apenas da superestrutura, como fazia Guerreiro Ramos.

A negritude também já é vista de outra forma pelo quilombismo de Abdias. O negro não é mais aquele sujeito psicologicamente alienado, despreparado que espera pela segunda abolição. O negro passa a ser representado como uma etnia encurralada pela violência psicológica, econômica, política e policial, vítima de uma colonização interna pelo Estado brasileiro e pelas elites brancas. A partir desse novo negro, Abdias Nascimento também almeja um outro jeito de fazer ciência.

Como poderiam as ciências humanas, históricas - etnologia, economia, história, antropologia, sociologia, psicologia, e outras -, nascidas, cultivadas e definidas para povos e contextos socioeconômicos diferentes, prestar útil e eficaz colaboração ao conhecimento do negro acerca de sua realidade existencial, de seus problemas, aspirações e projetos? Seria a ciência social elaborada na Europa ou nos Estados Unidos tão universal em sua aplicação? Os povos negros conhecem na própria carne a falaciosidade do universalismo e da isenção dessa "ciência". Aliás, a ideia de uma ciência histórica pura universal está ultrapassada. O conhecimento científico que os negros necessitam é aquele que os ajude a formular teoricamente - de forma sistemática e consistente - sua experiência de quase quinhentos anos de opressão. Haverá erros ou equívocos inevitáveis em nossa busca de racionalidade do nosso sistema de valores, em nosso esforço de autodefinição de nós mesmos e de nosso caminho e futuro. Não importa. Durante séculos temos carregado o peso dos crimes e dos erros do eurocentrismo "científico", os seus dogmas impostos em nossa carne como marcas ígneas da verdade definitiva. Agora devolvemos ao obstinado segmento "branco" da sociedade brasileira as suas mentiras, a sua ideologia de supremacismo europeu, a lavagem cerebral que pretendia tirar a nossa humanidade, a nossa identidade, a nossa dignidade, a nossa liberdade. Proclamando a falência da colonização mental eurocentrista, celebramos o advento da libertação quilombista (NASCIMENTO, 2019, pp. 287-288).

Para Abdias Nascimento, é necessário que as pessoas negras façam uma ciência que não negligencie os séculos de colonização e escravidão a qual elas foram sujeitas. Ele chama a atenção para a necessidade de uma construção conceitual que seja oriunda de uma práxis negra, da vivência da cultura. O objetivo de Abdias é nos apresentar e propor uma ciência quilombola, cimentada no comunitarismo africano, na propriedade coletiva, na autonomia nacional e na industrialização, puxadas por um conhecimento científico libertador pautado na agência negra-africana.

Outro evento importante para a vocação sociológica contra o colonialismo é a Quinzena do Negro, organizado pelo intelectual Eduardo de Oliveira e Olivera na

USP em 1977. Eduardo de Oliveira e Oliveira fundou o Centro de Cultura e Arte Negra em 1971, juntamente com a atriz Thereza Santos. Estrearam no final de 1971, apresentando no MASP a peça *E agora... falamos nós*. Eduardo de Oliveira descreve essa obra teatro como um drama para negros, como uma ferramenta do processo de politização da consciência racial. Como um sociólogo, Eduardo de Oliveira ambicionava fazer uma ciência para o negro, construir um sujeito sociológico negro. Para isso essa fazer científico, se alimentou das subjetividades negras, das contribuições da Escola Sociológica Paulista, dos Black Studies e dos movimentos negros de sua época.

Em *Ideologia racial: um estudo das relações raciais* (1971), sua dissertação de mestrado em sociologia na USP, Eduardo de Oliveira (2025) faz uma análise sociológica da ideologia racial do negro em São Paulo (1900-1972). Ele nos apresenta duas dicotomias. A primeira entre a consciência do escravo (uma coisa) e a consciência do liberto, um sujeito que reconhece o efeito do racismo e a partir daí busca uma definição ideológica.

No entanto, essa consciência do liberto não é homogênea. Pensando na realidade paulista, ela nos aponta uma consciência marcada pela negritude, uma consciência do liberto, mas que ainda uma consciência para o outro, uma consciência que busca o modelo branco como uma forma de desalienação da condição de coisa. A Frente Negra Brasileira é uma manifestação da negritude em São Paulo. Fundada em 1931 por uma elite negra, a FNB afirmava uma identidade negra pautada em uma cultura ocidental, rejeitava qualquer noção de africanidade em sua construção como um sujeito negro. A FNB se afirmava como uma união da Gente Negra Nacional. De direita e fortemente anticomunista, trabalhava com a alfabetização de adultos, escolas primárias, consultórios odontológico. Oposta da negritude, temos a negritude, uma consciência do liberto que busca a centralidade dos valores do mundo negro construir um sujeito para si. Essa era a consciência afirmada pelo CECAN e pelas ações do Eduardo de Oliveira e Oliveira, seja como ator / dramaturgo, seja como sociólogo.

A sociologia negra diaspórica recebe uma pesada contribuição quando Joyce Ladner organiza e publica o livro *The Death of White Sociology* em 1973. O contexto histórico dos Estados Unidos durante as décadas de 60 e 70 foi de grande tensão racial. O período é marcado pelo assassinato de líderes como Martin Luther King e Malcolm X, violência racial em bairros negros, revoltas nas ruas de Los Angeles,

greves universitárias contra o eurocentrismo curricular, surgimento dos Black Studies nas universidades.

Dentro do livro, podemos perceber propostas diferentes de sociologia negra, que refletem mais sobre o projeto de negritude do que a sociologia em si, como podemos perceber aqui mesmo no Brasil sobre as diferenças entre o Sinba e o IPCN. Abd-I Alkalimat em *The Ideology of Black Science* (1998) reivindica uma sociologia negra com uma postura de uma ideologia negra revolucionária. Uma ciência social negra que tem a sua propedêutica em um modelo conflituoso de sociedade, enquanto o modelo equilibrado de uma sociedade opera como algo constitutivo da ciência social branca. Mas vale destacar no pensamento de Alkalimat é que essa negritude obrigatoriamente passa por uma identidade africana.

Por outro lado, Robert Staples em *What is Black Sociology? Toward a Sociology of Black Liberation* (1998), apresenta uma sociologia negra diferente da proposta por Alkalimat, já que ele não põe como central a necessidade da afirmação de uma identidade africana. Staples define a sociologia branca como a sociologia que se engaja na justificativa de práticas racistas, como uma ferramenta para o racismo branco, uma ciência de opressão. Qualquer consideração dentro da sociologia negra de Staple parte do pressuposto extremamente básico de que pessoas negras e brancas compartilham experiências diferentes.

É neste compilado de influências nacionais e internacionais em que Eduardo de Oliveira e Oliveira organiza o evento *Quinzena do negro*, realizando em 1977 na USP. O evento contou com nomes como Beatriz Nascimento e Clóvis Moura. Eduardo de Oliveira e Oliveira define que o evento primava por uma pesquisa voltada para experiência negra, o fazer científico com uma instrumentalidade ditada por esse sujeito negro. O negro como um criador e criatura.

Como um participante da Quinzena, é interessante notar que, anos depois, Clóvis Moura não sente a necessidade da existência de uma sociologia negra, como ele deixa nítido em *Sociologia do negro brasileiro* (2019). Mas ainda assim, aponta que uma sociologia do negro (sobre o negro), uma sociologia que prende as pessoas negras apenas a condição de tema, é na verdade uma sociologia branca. É uma sociologia que se sustenta a partir do conjunto conceitual branco aplicado à realidade das pessoas negras, ou seja, não parte de uma relação dialógica com a experiência dessas pessoas.

Como se pode ver, não quero que exista uma sociologia *negra* no Brasil, mas que os cientistas sociais tenham uma visão que enfoque os problemas étnicos do Brasil a partir do negro, pois, até agora, com poucas exceções, o que se vê é uma ciência social que procura abordar o problema através de uma pseudo-imparcialidade científica que significa, apenas, um desprezo olímpico pelos valores humanos imbricados na problemática estudada por eles. Não observam, dessa maneira, que seus conceitos teoricamente corretos (dentro da estrutura conceitual da sociologia acadêmica) coloca-os “de fora” do problema, e, portanto, não penetram na sua essência, são anódinos, inúteis, desnecessários à solução da questão social e racial do negro e, por isso mesmo, são frutos de uma ciência sem práxis e que se esgota na ressonância que o autor desses trabalhos obtém no circuito acadêmico do qual faz parte (MOURA, 2019, p. 33).

Não é o caso de Eduardo Oliveira e Oliveira. Percebemos que após a *Quinzena*, ele vai amadurecendo cada vez mais a sua proposta de sociologia negra. Em *Etnia e compromisso intelectual* (apresentado no III Semana de Estudos do GTAR, Grupo de Trabalho André Rebouças, criado por Beatriz Nascimento), o sociólogo questiona o papel da intelectualidade negra e o seu papel diante das ciências sociais. Essa intelectualidade deve se engajar em uma teoria de ação para o negro brasileiro, uma teoria que sirva como ferramenta para a libertação negra.

Em *História e Consciência de Raça* (tese não finalizada em sociologia na USP, escrito de 1978), Eduardo de Oliveira aponta como a consciência branca se esconde por trás de uma falsa universalidade e como a proposta de neutralidade científica entra em conflitos com os atravessamentos de cor, classe e etnia presente na pesquisa e consequentemente no pesquisador. Uma proposta mais direta de uma sociologia negra foi apresentada por Eduardo de Oliveira e Oliveira em uma conferência na SBPC (Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência) de 1977, intitulada *De uma ciência Para e não tanto sobre o negro*. Nessa conferência, ele propõe ciências sociais descolonizadas que sirvam como uma ideologia para as massas negras. Dessa forma, ele advoga por uma sociologia negra em que seus conceitos e métodos sejam criados a partir das experiências e histórias das pessoas negras.

Diante dessas variadas vocações da sociologia, nota-se que a modernidade negra é bastante heterogênea em seu esforço de criar um “novo negro”. A modernidade negra pendula suas ações e pensamentos entre a integração e a descolonização. Movimento pendular que demonstra não apenas limitações, mas potências diante dos contextos históricos em que emergiram.

Pensando particularmente no Brasil, as vozes da modernidade negra são afetadas pelo pacto da democracia racial, a sua ruptura e finalmente a sua manifestação como um mito, como uma ferramenta de dominação do Estado brasileiro. A ideia de negro é reformulada a partir dessa ruptura. A sociologia nacional do homem de cor e o negro povo vai perdendo espaço paralelamente a emergência de uma negritude que se reconhece como uma maioria explorada por uma minoria branca. A negritude após o rompimento do pacto da democracia racial, afetada pelas movimentações anticoloniais no continente africano e ao redor do globo, reorienta a sua bússola em direção a descolonização e a proposta de uma sociologia negra revolucionária, anticolonial que se baseia nas variadas experiências das pessoas negras.

A sociologia negra que eu pretendo realizar neste trabalho está muito longe de ser a descoberta da pólvora. Sigo uma sociologia negra já trilhada por outros caminhos, outras pessoas, com os pés enraizados em outras terras. Me alimento da modernidade negra como um todo, reconhecendo suas contradições e contribuições e me aproprio das ideias mais coerentes e úteis para minha intencionalidade e ao meu contexto histórico.

No entanto, devo deixar transparecer que a minha base teórica fundamental desta modernidade negra se encontra em Guerreiro Ramos, mesmo com suas contradições e vacilos. Me apego em suas contribuições, mas mediante a críticas, apontamentos e compreensões, visando adequá-lo às minhas demandas políticas e teóricas. Por isso, antes de apresentar de fato como eu pretendo trabalhar com as ferramentas teóricas advindas das sociologias negras e criar um método próprio para a minha investigação científica e ao meu contexto histórico, irei aprofundar uma discussão das ideias de Guerreiro Ramos, evidenciando suas potências e fragilidades. Só assim, antropofagizando Guerreiro Ramos e parte da intelectualidade negra, crio as condições para apresentar o método do meu fazer sociológico, minha contribuição para a sociologia, que denomino de imaginação sociológica negra.

### 2.3 A redução da redução sociológica

O *niger sum* proposto por Guerreiro Ramos, assim como suas posteriores contribuições teóricas, lida com certas limitações que devem passar por uma revisão crítica. Reconheço e me aproprio da potencialidade presente no *niger sum* referente a experiência estética do corpo negro como uma propedêutica sociológica. Mas a sua limitação se encontra no fato de que esse agente sociológico negro do *niger sum* esbarra no *sum* brasileiro, o agente da identidade nacional durante a fase nacionalista de Guerreiro Ramos. Elas não são um caso de dupla consciência como no caso de Du Bois. Elas são recíprocas, mutualistas.

Guerreiro Ramos participou da fundação de grupos como o Instituto Brasileiro de Economia, Sociologia e Política (Ibesp) em 1953 e o Instituto Superior de Estudos Brasileiros em 1955. A preocupação central de ambos era a questão do desenvolvimento nacional. O colonialismo era visto como uma situação econômica social de dependência, que empurrava o Brasil ao subdesenvolvimento. Seguindo essa perspectiva, a sociologia de Guerreiro Ramos durante a década de 50 vai ser marcada por sua postura nacionalista que invariavelmente reflete em suas discussões raciais.

A proposta de uma sociologia negra firmada no *niger sum* de Guerreiro Ramos é uma consciência sociológica (nacional) do homem de cor. O agente da negritude é entrelaçado e constitutivo de uma ideia de povo brasileiro. A proposta de uma sociologia negra é acompanhada com uma sociologia nacional. Em *Introdução crítica à sociologia brasileira* (1957), Ramos propõe uma sociologia nacional que seja capaz de refletir as suas particularidades nacionais. Essa sociologia serve como um instrumento de autoconsciência nacional, autodeterminação, e autodesenvolvimento.

O agente desta sociologia deve se nutrir de sua experiência comunitária, abstraindo de tais experiências compartilhadas um aparato teórico-metodológico próprio. Esse agente se percebe como um ser em situação, historicamente construído e que tira a constatação de sua existência como um fenômeno histórico a base de sua objetividade.

Em *O problema nacional do Brasil*, publicado no mesmo ano de *Introdução*, Guerreiro Ramos (1960) evidencia a sua posição nacionalista e detalha a forma como uma sociologia nacional deve ser aplicada. A sociologia nacional proposta por

Guerreiro Ramos é uma resposta contra a situação periférica e dependente do Brasil em relação aos centros políticos e econômicos. Ele atribui essa situação periférica do Brasil ao fato de que por suas formações coloniais, o poder nacional ter se constituído em uma base agrária, com os latifundiários como detentores da direção econômica, social, administrativa e militar do país. O Brasil é situado como um território complementar da economia dominante, como exportadora de produtos primários, *commodities*. Situação que mimetiza uma dependência colonial.

Contra a situação colonial, Guerreiro Ramos se alia ao nacionalismo anticolonial, a considerando como um meio provisório de libertação da dependência colonial dos países periféricos. O nacionalismo apropriado por esses povos proletários é uma ação revolucionária de autodeterminação e de consolidação de uma consciência nacional, uma forma de ser para si.

O *sum* brasileiro é o agente desse nacionalismo e da sociologia nacional. O *niger sum* acaba se diluindo no *sum* brasileiro. Especialmente quando o seu viés nacionalista pretende definir o povo. Enquanto o *niger sum* considera povo como negro (negro é povo), o *sum* brasileiro projeta o povo como uma composição de várias classes que se colocam como dirigentes do processo econômico brasileiro, mas que tem classe trabalhadora como a maioria de seus participantes. Com a evolução do pensamento de Guerreiro Ramos ao passar de décadas, podemos perceber que o *niger sum* vai se desbotando nessa definição de povo, chegando até mesmo o momento em que a própria noção de povo deixa de ser mobilizada.

Anos antes de Guerreiro Ramos apresentar o conceito de *niger sum* em 1957, já é possível perceber que a sua noção sobre uma agência política negra é secundarizada e diminuída. Em *O negro no Brasil e um exame de consciência*, escrito em 1950, Ramos (2023) transparece que não enxerga as pessoas negras como aptas a posição de dirigentes políticos do poder nacional. O raciocínio político de Guerreiro Ramos já mina qualquer capacidade política efetiva (no campo poder nacional) dos agentes de sua futura proposta de *niger sum*.

Uma modificação substancial das condições de nossa gente de cor não depende de uma transformação política, simplesmente. Porventura, se um partido de negros subisse ao poder, os problemas da gente de cor ficariam resolvidos? Só os ingênuos acreditam nisso, só os ingênuos não percebem que a verificação de tal hipótese representaria um retrocesso, ou uma agressão, pois o homem de cor, entendido como homem-massa, não está habituado às funções de mando, as quais, como é sabido, supõe uma longa aprendizagem (RAMOS, 2023, p. 46).

No final da década de 50, Ramos se coloca como um socialista, considerando o Estado como o único realmente capaz de pensar o controle e aplicabilidade dos recursos materiais e imateriais para pensar um desenvolvimento socialista, priorizando critérios sociais e não necessariamente o lucro. O capitalismo para Ramos é inerente à periferização do Brasil. Portanto, tanto o socialismo quanto o nacionalismo são fundamentais para a descolonização brasileira, para um controle autônomo da produção nacional.

Mas curiosamente Guerreiro Ramos mais uma vez secundariza a questão econômica, assim como fez com a questão racial (prioridade da alienação estética). Ele considera que a dependência colonial no Brasil é um problema essencialmente político, ou seja, está associado a um poder nacional que se coloca como dependente e periférico em relação ao capitalismo global. Logo, a principal preocupação de Ramos não é a abolição do capitalismo, mas a ascensão do povo à posição de dirigente do poder nacional, o povo baseado no *sum* brasileiro, não no *niger sum*.

A sociologia nacional preconizada por Guerreiro Ramos surge dessa teia de pensamentos que aponta a necessidade de uma práxis que transforme o estado do mundo e das coisas. Ele projeta uma grande importância para a sociologia, a percebendo como uma forma de auto-organização de uma coletividade nacional capaz de administrar os recursos materiais e imateriais do Brasil.

Uma forma mais concreta de operacionalização dessa sociologia nacionalista e anticolonial é apresentada no seu livro *A redução sociológica* (1958). Nesta obra, Ramos (2024) apresenta a ferramenta metodológica que dá nome ao livro. Para o autor, a redução sociológica consiste um método de assimilação crítica do conhecimento alheio, como um forma de transposição de conhecimentos de um contexto social para o outro de forma autoconsciente e não alienada, evitando uma mera repetição de enunciados construídos em situações totalmente diferentes e a aplicação mecânica ao contexto nacional.

A redução sociológica preconizada por Guerreiro Ramos é apresentada como uma consciência crítica da realidade nacional ancorada no ponto de vista da classe trabalhadora brasileira. Ele apresenta este conceito de forma bastante otimista considerando que essa perspectiva crítica e anticolonial tinha suporte nas massas e não se enquadrava apenas como um vaidosismo acadêmico. Um dos fatores que

em sua perspectiva teria contribuído para essa postura presente nas massas seriam questões como o processo de industrialização, a urbanização e o aumento do consumo de bens supérfluos, evidenciando que a população nacional já não tinha apenas preocupação central o consumo de bens que garantisse a sua existência bruta, abrindo margem para o florescimento de uma outra subjetividade.

A redução sociológica é uma ferramenta contra o “vício europocêntrico” presente nas ciências sociais brasileiras. Ramos a considera como uma ferramenta fundamental no processo de historicização, momento em que determinado grupo social se sobrepõe as coisas e a natureza, se afastando de uma existência bruta determinada por outrem e se engajam em um processo na construção de uma noção de uma pessoa coletiva com uma afiada consciência de liberdade. Como anticolonial, Ramos considera como exemplo desse processo de historicização o “irredentismo dos povos tribais” Mau Mau no Quênia contra o colonialismo britânico e o nacionalismo anticolonial dos povos afro-asiáticos sintetizado na Conferência de Bandung. A redução sociológica é uma manifestação desse novo sujeito histórico, um sujeito anticolonial, autoconsciente como uma pessoa coletiva em luta contra o colonialismo.

Os revolucionários de Quênia não se renderam ao caráter tribal da organização social das populações residentes nesse território. Adaptaram a tática de agitação anticolonialista àquele nível de organização, e lograram promover populações tribalizadas à prática de um terrorismo historicamente avançado (o dos *Mau-Mau*). O terrorismo *Mau-Mau* é um grande salto histórico para uma população tribal. Os *Kikuyus*, rapidamente, atingiram o nível de consciência histórica dos maquis na França. São ocorrências possíveis tão só no mundo historicamente unificado, como o nosso, em que a subjetividade das populações tende a nivelar-se (RAMOS, 2016. pp. 79-80).

Pensando de forma mais prática no fazer científico, Ramos considera que a redução sociológica só é possível a partir do momento que temos a ciência de que o conhecimento é fruto de uma relação recíproca entre a consciência cognoscente com o objeto. Essa relação recíproca entre consciência e objeto constituem as nossas ideias sobre o mundo. Ter ciência dessa inevitável relação nos recorda que nós somos seres-no-mundo.

Ter a consciência de que se é um ser-no-mundo exige que qualquer fazer humano, qualquer práxis seja orientada pela interpretação das coisas fundamentadas em nossas experiências comunitárias. Uma intenção anticolonial

baseada em um eu concreto historicamente construído nos dilemas deste mundo. O sujeito sociológico desta redução sabe que é um ser que apreende os objetos em volta a partir do ponto de vista de sua situação. Mesmo com as limitações nacionalistas da redução sociológica, podemos abstrair as suas potências em conjunto com o *niger sum* ao nos atentarmos ao fato de que para Guerreiro Ramos, a intencionalidade científica é encarnada, ou seja, ela tem no corpo uma de suas situações fundamentais. A sociologia negra se reconhece encarnada no corpo negro.

Tanto em *A crise do poder no Brasil* (1961) e o *Mito e verdade da revolução brasileira* (1963), Guerreiro Ramos demonstra a sua crença de que o Brasil possuía condições objetivas de uma revolução nacional, cabendo aos intelectuais o dever de criar as condições subjetivas. A emergência do povo como uma realidade política era compreendida como a nova razão sociológica. O povo como um agente na disputa pelo poder nacional, fragilizando a hegemonia da antiga classe latifundiária. Nessa disputa, Ramos projeta no povo a capacidade de ser um agente ativo na revolução brasileira, atuando em uma reforma do Estado e das instituições políticas-administrativas para manejá-las atendendo as demandas nacionais.

O golpe militar de 1964 jogou uma pá de terra nas pretensões nacionalistas de Guerreiro Ramos. Seu mandato como deputado federal pelo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) foi cassado e ele se exilou nos Estados Unidos. Lá se tornou professor visitante na Universidade Sul da Califórnia e suas preocupações teóricas se modificaram radicalmente. O nacionalismo perdeu força contra a adequação ao sistema mundial. Sua preocupação fundamental era a modernização, e o próprio nacionalismo passou a ser visto como um obstáculo para tal objetivo. A revolução e o povo vão perdendo espaço em seus escritos.

Escrito em 1973 e publicado apenas em 1981, *A nova ciência das organizações* (2022), já se mostra ligado a agenda das pesquisas norte-americanas. Guerreiro Ramos apresenta um modelo multicêntrico de análise das organizações, contrariando o modelo vigente centrado no mercado. Ele considera que a forma como os recursos econômicos e a mão-de-obra são administrados não é condizente com a capacidade ecológica do planeta.

Como uma proposta alternativa que não vá para esse caminho autodestrutivo, Ramos propõe uma nova ciência das organizações (das ciências sociais como um todo). A ponta de lança investida por Guerreiro Ramos nessa nova

ciência é uma ancoragem em um outro tipo de razão, uma razão substantiva, uma teoria substantiva da vida humana associada. Assumidamente weberiano, Ramos discorre sobre as distinções feitas pelo sociólogo alemão entre a racionalidade instrumental (*zweckrationalität*) a racionalidade substantiva (*wertrationalität*). A racionalidade instrumental é a dominante da ciência social ocidental. Ela se caracteriza por uma visão utilitarista, que opera por meio de bases centradas na sociedade de mercado.

Na racionalidade instrumental, o mercado é o paradigma da existência humana em geral. Os valores econômicos são vistos como os valores humanos em si. Essa preponderância do mercado inclusive na nossa construção de valores é apontada por Ramos como uma deformação psíquica alimentada por estímulos econômicos e sensíveis persuasivos.

A racionalidade substantiva é uma outra proposta de razão, baseada em um modelo multidimensional que reconhece o mercado como legítimo, mas limitado e auto regulado. A razão aqui é utilizada mais para a realização humana em si do que a realização utilizaria de vantagens e ganhos. Esse conceito proposto por Guerreiro Ramos marca um recuo de suas posições anteriores. Nessa obra o povo não aparece. Nós vemos um Estado cujo objetivo não é o autodesenvolvimento nacional, mas a diversificação revitalizadora de uma vida comunitária e social fora do mercado, que atenda as necessidades ecológicas e sociais. Ramos denomina como paradigma paraeconômico essa sua idealização de um mercado secundário nas relações sociais (mas ainda lá), de um Estado que exerce uma regulação política na economia (mas ainda um protetor da propriedade privada). O paradigma paraeconômico é assumidamente conservador diante do mercado e rejeita o socialismo.

O paradigma paraeconômico aceita o mercado (capitalista), mas procura operar como uma medida paliativa diante da degradação ambiental e de nosso bem-estar humano. Ela representa uma fase do pensamento de Guerreiro Ramos que o povo já não aparece. O palco é tomado por uma relação entre razões, entre mercado e Estado. O colonialismo já não é citado, o socialismo é negado.

As obras de Guerreiro Ramos demonstram uma transformação de seu pensamento ao longo dos anos. Guerreiro Ramos é um intelectual multifacetado, demonstrando diferenças substanciais entre suas diferentes fases, especialmente entre o Guerreiro Ramos da sociologia / ciência política e o Guerreiro Ramos da

administração. Diante de sua heterogeneidade teórica, não irei me apropriar de seu pensamento com um todo. Marcarei alguns distanciamentos com a sua fase nacionalista e rejeitarei como um todo a sua contribuição no campo da administração.

As contribuições teóricas do Teatro Experimental do Negro e do Guerreiro Ramos possuem limitações induzidas pelo contexto histórico do pacto de democracia racial em que ambos estavam inseridos, o que causou uma postura integracionista de suas posições. Essas limitações se evidenciam em suas perspectivas conciliadoras entre a identidade nacional brasileira e a negritude. A perspectiva conciliadora e integracionista se manifesta na própria proposta sociológica de Guerreiro Ramos, que projeta a sua sociologia negra como uma autêntica sociologia nacional.

Mas essa conciliação entre o *niger sum* e o *sum* brasileiro ocasiona um enfraquecimento da agência política negra. Ao abordar a agência política da sua categoria de povo, Ramos prioriza o povo como o *sum* brasileiro, enquanto nega a agência política baseada na organização das massas negras, consideradas por ele como “desabitadas” as funções de mando, o que impossibilita a organização política pautada em categorias especificamente raciais que disputam o poder dirigente. Este enfraquecimento político do *niger sum* reflete a própria concepção de discriminação racial de Guerreiro Ramos, considerada por ele como uma questão estética, não reconhecendo nela um fator econômico e político.

O nacionalismo de Guerreiro Ramos também vai perdendo força. Guerreiro Ramos aparece nas ciências sociais e se posiciona na sociologia pautando uma sociologia nacional e reivindicação um Estado socialista controlado pelo povo, mas termina na administração propondo uma razão substantiva e um Estado regulador de capitalismo menos predatório. A categoria de povo vai perdendo espaço em seu discurso.

Feita a apresentação das limitações da teoria sociológica de Guerreiro Ramos, devemos aplicação da redução sociológica em seu pensamento por meio de um diálogo com a produção da intelectualidade negra engajada com a descolonização das ciências sociais. O primeiro ponto da redução sociológica e distanciamento da contribuição teórica de Guerreiro Ramos e do TEN consiste na postura diante do capitalismo no Brasil. O pacto da democracia racial moldava uma

postura integracionista do TEN e consequentemente uma posição que negligenciava a questão estrutural na discriminação racial contra as pessoas negras.

A sociologia negra que pretendo desenvolver por meio da imaginação sociológica negra (ISN) não se compromete com o pacto da democracia racial, já a reconhecendo como um mito, seguindo as transformações nas posições políticas e teóricas da intelectualidade negra ao longo do século XX. A ISN se alimenta da tradição do marxismo negro e reconhece a existência de um capitalismo racial e consequentemente a questão estruturante do racismo na discriminação sistêmica contra pessoas negras.

A ISN não considera a branquitude apenas como uma questão estética, vítima de uma alienação psicológica. Para a ISN, a branquitude é uma posição de apropriação simbólica e material. A branquitude não se constroi por meio da patologia social do branco das elites brasileiras, mas por meio das bases materiais e econômicas enraizadas no modo de produção escravagista e do colonialismo.

#### **2.4. A imaginação sociológica negra**

*Ó meu corpo, faz sempre de mim um homem que questiona*  
Frantz Fanon - Pele negra, máscaras brancas

A imaginação sociológica negra (ISN) não esconde o seu agente. Ela se fundamenta em um sujeito sociológico negro que interpreta as suas experiências estéticas e históricas como algo compartilhada com outras pessoas negras. Ela tem uma postura auto reflexiva, pois considera a experiência do pesquisador em relação constitutiva com o fenômeno investigado.

A ISN se posiciona a partir do *niger sum*. É através do *niger sum* em que as biografias das pessoas negras são interpretadas. Mas não da mesma forma como Guerreiro Ramos. Ser uma pessoa negra continua sendo a sua propedêutica, mas ela não prioriza uma valorização estética e uma conciliação com uma identidade nacional. Essa propedêutica negra parte da consciência da situação negra de mercadoria inserida no capitalismo racial. A condição de mercadoria como uma experiência estética é o meu ponto de partida para o *niger sum* que proponho.

Para a psicanalista Isildinha Baptista Nogueira (2021), as pessoas negras não estão necessariamente inseridas no capitalismo racial como pessoas, mas como uma mercadoria (escravos), posição que por si só carrega força desumanizadora dentro do capitalismo racial. As pessoas negras, os portadores dessa corporeidade,

lidam com a representação social de seus corpos condizentes com a posição em que ocupam na estrutura da sociedade. Como Cedric Robison nos recorda, os processos de exploração e alienação são sensivelmente vividos pela classe trabalhadora. Elas são experimentadas como categorias vividas. Nos cabe repetir o questionamento de Robinson e nos indagar quais as experiências das pessoas negras. Quais são suas formas de sentir o real? Como sentimos o capitalismo racial?

É exatamente por meio das entrevistas que podemos encontrar algumas respostas ao questionamento de Robinson. Essas sensações particulares de viver o capitalismo racial são reveladas pelos próprios relatos das pessoas negras. **Juliano** (64 anos), demonstra ter a consciência dessa condição particular causada pelo peso da escravidão como determinante das suas (nossas) condições e experiências atuais.

*Assim, a minha história é o seguinte. Meu pai é uma pessoa que veio para a cidade. Do campo (Terenos) para a cidade. No êxodo rural da época da década de 50, início de 60. E eu sou o penúltimo de 10 filhos e sou uma pessoa que minha vida foi marcada assim pela busca do conhecimento como uma forma de promoção social. Tive o privilégio de vir entre os últimos filhos da minha família e poder ver os bons exemplos dos meus irmãos mais velhos, em relação a estudar, a buscar conhecimento, em busca de uma melhoria social (JULIANO, comunicação pessoal, 4 out. 2023).*

Juliano sabe que sua experiência enquanto uma pessoa negra é marcada por uma particularidade, a particularidade de nossa inserção no capitalismo racial como mercadoria. Juliano sabe que o seu corpo negro é um signo da mercadoria.

*Em rede social eu estava falando com algum amigo meu esses tempos. E ele me disse uma coisa assim, que ele acha que a questão do racismo é tratada com muito vitimismo. E daí ele complementou que quando os ancestrais dele chegaram aqui, os avós chegaram aqui no Brasil, vindos da Itália. Eles sofreram muito preconceito. Desembarcando do navio, eles já jogaram veneno para piolho nessas pessoas e tal. Passaram por humilhações. Daí eu argumentei o seguinte. Hoje ele é neto daqueles que foram, digamos de certa forma, oprimidos. Foram de alguma forma humilhados, mas hoje eu nem sabia que ele era descendente de italiano.*

*Ao contrário do meu caso, que meus netos, os netos dos escravos, bisnetos e toda a descendência vão continuar com a pele negra e vão ficar se lembrando. Então, são situações diferentes. São situações diferentes. Eram europeus chegando aqui sendo bem tratados, ganhando empregos. Pegando aqueles empregos que poderiam ser ocupados pelos escravos que estavam desempregados nas ruas. Então, são situações completamente diferentes. Então, eu argumentei isso quando ele disse que os negros têm essa questão*

*de ficar se vitimizando. Eles, por exemplo, são descendentes daqueles italianos incultos que chegaram aqui, mas que a descendência deles não sofre nenhum tipo de discriminação mais. Porque nem são vistos como descendentes de italianos incultos que chegaram aqui para um trabalho pesado* (JULIANO, comunicação pessoal, 4 out. 2023).

Ao utilizar o *niger sum* como uma propedêutica estética, busco pensar a experiência histórica e diversa em ser negro a partir de sua corporeidade. Por isso uma via estética da compreensão dessas experiências. Mas uma via estética que não perde de vista a questão estrutural em que essa corporeidade negra se encontra, em um capitalismo racial que teve sua acumulação “primitiva” baseada na expropriação de corpos negros. Sentir no capitalismo racial, sentir o fardo da mercadoria no corpo.

Deivison Faustino (2021) aponta que a partir das obras de Frantz Fanon, podemos perceber a existência de um complexo sociometabólico do capital. Esse complexo é uma manifestação do colonialismo operado e sentido a por meio do corpo. Um complexo que se estabelece a partir da violência contra o corpo do colonizado. Através dessas considerações, podemos apontar que a corporeidade negra carrega uma particularidade estética e histórica, uma determinada forma de sentir o real. Esse sentir não é aleatório ou natural, ele é fruto de uma racionalidade / sociabilidade do capitalismo racial. O *niger sum* que proponho se indaga em questionar como são essas formas de sentir o real e quais são seus desdobramentos para as pessoas negras e a suas relações com o mundo social.

O uso da experiência estética negra como uma propedêutica sociológica faz com que a ISN estabeleça um diálogo com uma sociologia do corpo, justamente para compreender as nossas particularidades estéticas enquanto pessoas negras. Para David Le Breton (2012), a sociologia do corpo busca compreender as relações das corporeidades de seus atores com o mundo social. Em nosso caso, buscamos compreender as relações sociais de nossas corporeidades negras com um mundo marcado pelo capitalismo racial.

Assumindo as contradições que podem se manifestar em minha escrita, me aproximo das leituras de Marcel Mauss<sup>5</sup> (2017) acerca da necessidade do *estudo*

---

<sup>5</sup> Mauss revela a influência da episteme colonial (colonialidade do ser) em seus escritos ao afirmar que os *homens* menos evoluídos são os mais afetados pelos seus corpos, devido uma fraqueza de suas consciências. Quem são esses *homens*? Os indígenas australianos, as camadas mais amplas da sociedade (os pobres) e as mulheres. Em contraposição a esses *homens*, Mauss eleva os homens

*desse homem completo, homem total.* Ao optar por investigar as experiências negras por meio de uma via estética, reconheço a totalidade apontada por Mauss e o inevitável entrelaçamento carnal entre a consciência e o corpo. A relação intrínseca entre corpo, alma e sociedade. Relação que nos causa efeitos fisiológicos / corporais oriundos de forças atuantes no campo do social.

A existência social é antes de tudo uma existência corporal. Sentimos o mundo atravessando nossos corpos. O capitalismo racial constrói uma socialização da experiência corporal particular para as pessoas negras, uma socialização que é capaz de tirar a noção de mercadoria de um campo abstrato e transformá-la em algo sensível.

Em *Peles negra, máscaras brancas*, Frantz Fanon (2020) define o racismo como uma estrutura econômica-psicológica. O racismo causa um desvio existencial nas pessoas negras. Devemos nos atentar que Fanon adjetiva esses desvios como aberrações afetivas que constroem a corporeidade negra. Fanon aponta que o racismo também é uma experiência estética dentro dessa estrutura. A construção da corporeidade negra no mundo não ocorre necessariamente por uma estruturação dialética entre o eu e o mundo. O esquema corporal negro é construído por estímulos externos, por estímulos brancos exteriores.

Esses estímulos são violentos e atravessam a corporeidade negra. Para Fanon, as pessoas negras são sobredeterminadas pelo exterior. Ser uma pessoa negra significa ser o alvo desses estímulos brancos, estímulos que reagem não as representações de que fizeram de nós, mas a nossa presença corpórea, ao corpo negro presente. Por isso a prece por um corpo que questione. Esse corpo é protagonista desses conflitos. O corpo consciente de si e dessa relação conflituosa com o mundo.

Em *Torna-se negro* (2021), Neusa dos Santos Souza demonstrou uma preocupação em observar criticamente a experiência estética das pessoas negras no Brasil por meio do conceito de emocionalidade, a experiência emocional que não é inerente em si e nem fruto de um processo individual isolado do mundo, mas como uma construção histórica subordinada a uma formação social específica. Dessa forma, a psicanalista buscou construir um discurso negro sobre o negro, em especial

---

da elite ocidental e de outras pequenas elites do mundo como os mais racionais, os que possuem mais domínio sobre si.

sobre a experiência emocional do negro em uma sociedade branca, ou seja, com classes e ideologias dominantes associadas a branquitude.

O relato de **Orlando** (47 anos) demonstra como a emocionalidade possui uma construção histórica peculiar para as pessoas negras. A sua memória, por meio de sua localização social e corporal, caminha por becos que são cruzados com outras experiências negras. Também é interessante apontar que Orlando demonstra um desejo similar ao de Neusa dos Santos referente ao discurso negro de si. Mesmo diante das limitações estruturais impostas por uma sociedade racista, Orlando faz questão de evidenciar como sua família buscou alimentar suas próprias potencialidades em um exercício de superação contínua dos entraves impostos pelo racismo.

*Bom. O Orlando é o oitavo filho de uma família. De um casal que se uniu em Araçatuba e fruto desse casamento foram oito filhos. Desses oito filhos, todos nós somos formados e eu sou o oitavo filho. Sou casado, tenho duas filhas. Casado há onze anos.*

(...)

*Então eu sou o quarto da família a fazer doutorado. Então... mestrado, nós somos em cinco mestres. Aí tem quatro doutores. Três doutores, eu sou o próximo doutor da família. Então, concluindo meu doutorado, eu vou ser o quarto da família a fazer doutorado entre oito filhos, entendeu? Então isso é totalmente fora do padrão em termos que preconizavam por uma família como a minha. Oito filhos, todos formados, quatro doutores. Peraí, está alguma coisa de errado? Não tem nada de errado. Está tudo certo. Porque errado seria se nós tivéssemos seguido a linha daquilo que todo mundo fala. Vocês têm que ir seguir esse caminho aqui. Isso aqui para mim está errado.*

(...)

*Meu pai, ele era lubrificador de autos. Ou seja, ele trabalhava no posto. Tinha uma firma e aí dentro da firma tinha um posto de gasolina. Lá dentro que ele fazia a manutenção dos carros. Lavar, abastecer os carros, manutenção em geral. A minha mãe foi dona de casa. Ela trabalhou para fora. Que a gente fala trabalhar para fora, ela trabalhava em casa de família um período. Mas depois ela parou com isso e aí ela se dedicou somente à família. E aí nessa dedicação, ela tinha a aspiração de ser professora e essa aspiração dela se converteu dentro de casa (ORLANDO, comunicação pessoal, 28 set. 2023).*

As experiências de Orlando também demonstram a materialidade do complexo sociometabólico do capital e o seu impacto nas vidas das pessoas negras. Elas já ficam evidentes em sua infância em Ilha Solteira. Localizada no noroeste de

São Paulo, na margem esquerda do Rio Paraná, Ilha Solteira foi construída em 1968 para abrigar os trabalhadores da Companhia Energética de São Paulo (CESP) envolvidos na construção e manutenção da Usina Hidrelétrica de Ilha Solteira. O seu planejamento urbano teve desde o seu início um projeto de segregação de classe.

A segregação econômica se materializou através dos zoneamentos habitacionais de Ilha Solteira. Dividida em seis categorias funcionais e salariais da CESP, diferenciadas por seis tipos de habitações. O nível I é o nível mais baixo, projetado para operários não especializados, ajudantes, vigias, serventes e zeladores. O tamanho projetado da habitação para o nível VI é de 108 m<sup>2</sup>. O nível 6 destinado para trabalhadores com nível superior, como assistentes sociais, médicos, economistas e engenheiros, conta com uma habitação de 560 m<sup>2</sup> (DOURADO, 2003). Orlando consegue nos transmitir por suas experiências, a existência desta segregação para além do planejamento urbano, mas para o cotidiano dentro da sala de aula. Foi dessa forma que ainda como uma criança, Orlando sentiu o complexo sociometabólico do capital em Ilha Solteira.

*“São níveis dentro da cidade. Tem nível 1, 2, 3, 4 e 5 e 6, nível 6. Quem era de nível 1 e 2 eram os pobres da cidade, então eles ficavam numa posição nas primeiras fileiras da sala de aula. Então nível 5, nível 3, 4 e 5 ficavam em outra posição da sala de aula. Nível 6 estudava na escola particular, normalmente. Nível 5 e nível 6 eram na escola particular. Mas nível 3, 4 era na escola pública, mas todo mundo junto ali na sala de aula.*

*Mas os professores faziam uma espécie de mapa de sala onde ficava nível 1, nível 2, nível 3 e nível 4, de acordo com a classificação do pai na empresa, de acordo com a rua que você morava. Então ela separava a sala de aula nesse sentido, e aí ela dava aula normalmente. A atenção dela era por esse bloco aqui, aquele bloco que está aqui à esquerda recebia atenção eventualmente, mas a atenção dela prioritária era por esses alunos que estavam aqui na frente.*

*(...)*

*E aí minha mãe descobriu isso através das perguntas com os meus irmãos. Conversando com os meus irmãos. E aí ela descobriu que a professora não chegava perto deles. Aí a minha mãe ia nas reuniões de pais e mestres.*

*(...)*

*Naquela época a minha mãe perguntava pra nós, “por que você reprovou”, e ela sabia porque a gente estudava ou deixava de fazer tarefa, etc e tal. Mas quando a gente fazia as coisas dentro de casa, que ela acompanhava muito de perto ela ia na reunião de pais e*

*mestres então na reunião ela ficava monitorando. Muitas vezes não atendiam ela na reunião e aí ela marcava a presença dela. A gente fala que ela ia com um guarda-chuva na reunião e ela batia na mesa. Ela batia na mesa porque ela queria ser atendida. Ela queria saber o que estava acontecendo com os filhos dela, então ela brigava por nós na escola. Minha mãe foi uma mulher de muita briga assim. De dentro da escola muitas vezes de sair da escola e ir pro hospital porque a pressão subia, etc e tal, passava mal pra caramba mas ela brigava muito. Brigou muito por nós na escola (ORLANDO, comunicação pessoal, 28 set. 2023).*

Para a mãe de Orlando, mulher negra, a pressão alta não é meramente um fenômeno biológico cardiovascular. Ilha Solteira afeta o seu coração. Essa é a manifestação do complexo sociometabólico do capital em sua emocionalidade. Estamos diante de uma experiência estética historicamente construída. A segregação que constroi Ilha Solteira chega na sala de aula. Isso é um fator de estresse para essa mãe.

Acontece que essa experiência estética (pressão alta) ocorre em uma sociedade em que a hipertensão arterial afeta mais as pessoas negras. As pessoas negras não são apenas as mais afetadas pela hipertensão, elas também possuem os maiores valores pressóricos entre os hipertensos e possuem a maior taxa de mortalidade se comparado a outras categorias raciais. Para Isabel da Cruz (2003), coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre as Atividades de Enfermagem e do Núcleo de Estudos sobre Saúde e Etnia Negra (UFF), as pessoas negras no Brasil sofrem com a hipertensão como uma consequência dos fatores de risco motivados pela escravidão. As consequências da escravidão na experiência das pessoas negras, como adversidades sociais e econômicas, são causadores de um estresse assentado e operam como fatores patogênicos para doenças cardiovasculares. Tanto os fatores patogênicos, assim como as consequências sociais da escravidão são apontados por Isabel da Cruz como consequências de uma ideologia racista operante no Brasil.

Ideologia racista que, como definida por Neusa dos Santos, funciona a partir de um sistema de representações que se manifestam a partir de vivências, ideias, comportamentos e dispositivos de organização social. Em uma sociedade que posiciona a branquitude para uma categoria apropriadora de capital material e simbólico, ou como nas palavras de Neusa dos Santos, uma sociedade branca, a construção histórica e estética da corporeidade negra ocorre sob o fogo cruzado

desta ideologia. São a partir dessas premissas que proponho pensar a emocionalidade das pessoas negras.

Muniz Sodré também oferece meios fundamentais para compreender a experiência estética das pessoas negras, mesmo que em *O fascismo da cor* (2023), Sodré afirme que no Brasil não existe racismo estrutural. Sua perspectiva se baseia na não aplicabilidade do seu entendimento sobre o conceito de estrutura. Ele a define como uma solidariedade de elementos de um conjunto funcional, uma organização entre Estado e economia como uma deliberação racional da organização do poder. Logo, a estrutura do racismo estrutural deveria ser encontrada em organizações econômicas, políticas e subjetivas racionalmente deliberadas para a discriminação racial contra pessoas negras.

O racismo para Muniz Sodré não se encontra em uma estrutura econômica - jurídica, mas nas ações dos indivíduos. Dessa forma, o racismo deve ser visto no campo do compreensivo, o que exige a inclusão do sensório na tarefa analítica. Sodré não percebe o racismo como uma estrutura, mas um movimento sensível que se manifesta em representações sociais, discursos e atitudes. Para Sodré, a análise do racismo passa obrigatoriamente pela compreensão objetiva / subjetiva da vinculação entre afeto, representação e ação. O racismo em sua definição é uma paraestrutura de sentimentos, um conjunto de valores, significados e experiências que são primordialmente sentidos e vividos, e não necessariamente apreendido e operado intelectualmente.

Em seu raciocínio, o racismo existia como uma estrutura apenas durante a vigência do escravismo como um modo de produção juridicamente fundamentado. Com a abolição, o racismo como estrutura deixa de existir, abrindo espaço para o racismo como uma forma social escravagista. Essa forma social é para Muniz Sodré, uma discriminação baseada na raça que opera por meio de uma reprodução da lógica de subalternidade aos negros, uma lógica herdada da escravidão que funciona como uma dimensão produtora das relações sociais. A forma social escravagista é uma herança autoritária das práticas patrimoniais das classes dirigentes (com suas origens escravagistas) que se manifestam como ações parasitárias com efeitos econômicos.

O racismo para Sodré é antes de tudo uma questão de sociabilidade. O racismo é um estado de relações presentes na vida social, relações parasitárias com efeitos sensíveis.

Não que o fenômeno racial seja impenetrável à razão, mas o racionalismo restritivo das práticas historiográficas, sociológicas, antropológicas e psicológicas conduz à adoção exclusiva do “pensável”; isto é, do que pode ser pensado ou analisado apenas à luz do modo como a sociedade se predispõe a entender o seu próprio funcionamento político-social. É o contrário de uma *compreensão* ao mesmo tempo individual e coletiva, da permanência na consciência histórica dos fatores excludentes de aparências que não coincidam com aquelas da brancura hegemônica, do paradigma *leucocrático*. O racionalismo-acadêmico (isso que o sociólogo Guerreiro Ramos chamou de “sociologia enlatada”) é socialmente asséptico, esquivando-se da dificuldade de criticar o vínculo entre a interpretação e a práxis (SODRÉ, 2023. p. 64).

Concordo com Muniz Sodré na questão do racismo ser um movimento sensível presente nas ações dos indivíduos e de que ele opera com uma paraestrutura de sentimentos. Mas esse weberianismo excessivo de Sodré o impede de ver que esse racismo sensível está alocado dentro de uma estrutura que a produz. Me aproprio da contribuição de Sodré sem abrir mão do caráter estrutural do racismo. Para avançar onde Sodré parou, podemos colocá-lo em diálogo com Clóvis Moura e W.E.B Du Bois.

Clóvis Moura (1972) tem como ponto de partida o que ele considera uma sociologia da práxis, uma sociologia que reconhece a dicotomia presente na sociedade capitalista, uma dicotomia de classes. A ISN também pretende ser uma sociologia da práxis, pois em sua concepção materialista, a luta de classes é um fator incontornável em suas análises. Mas nessa dicotomia capitalista, não nos limitamos necessariamente ao lado da classe trabalhadora, mas na posição de mercadoria, um capital expropriado de seu corpo ao dispor da burguesia.

A ISN busca a definição de estrutura em Clóvis Moura. Podemos compreender a estrutura a partir do que Moura denomina como uma formação econômica-social, definida pelo intelectual como um conjunto de relações sociais determinadas historicamente pela distribuição das forças produtivas das sociedade, atrelada a sua consequente estratificação social, ideologias e pensamentos espontâneos. Como uma formação econômica-social, a estrutura abarca as forças produtivas e as suas relações de produção.

Os valores da estrutura social dominante são o resultado da racionalização do modo de produção vigente. O capitalismo como uma estrutura molda as nossas consciências. Mas agora é a vez de contrariar Clóvis Moura. A ISN adota a concepção de formação econômica-social como estrutura, mas ela exige algumas

adições. Entrelaçada às forças produtivas e imersas nas relações de produção, não temos apenas pensamentos espontâneos e ideologias. Pensamentos e ideologias são concepções bastantes racionalistas, pouco sensíveis. A ISN adiciona nas relações de produção, uma sensibilidade social, uma manifestação estética construída nessa estrutura.

A triangulação entre forma social escravagista, sua sensibilidade social e a estrutura encabeçada pela branquitude fica evidente no relato de **Laís** (23 anos). Por meio de relatos como o de Laís, podemos exercer uma via estética de compreensão das experiências negras sem perder de vista as teias de formação econômica-social que nos prende.

Laís é de Cuiabá e se mudou para Campo Grande quando criança. Sua família negra (família materna) ficou em Cuiabá e ela conviveu com a família paterna, em sua maioria brancos e pardos (ela posiciona os pardos próximos a brancos). No momento em que se desenrola nossa entrevista, ela se coloca inicialmente como a única negra da família. As outras pessoas negras vão aparecendo com o tempo, ocupando a sala de estar, saindo das sombras.

*A gente atrai olhares muito, né? Em família mesmo. Minha família toda é parda e branco, né? Meu avô é corumbaense. Então todo mundo tem cabelo liso e eu chegar em festa de família, me olham de cima a baixo. Hoje eu tenho três primas, né? Que tem a minha cor, mas antes era só eu.*

(...)

*A minha mãe também é uma morena. Mas é uma morena bonita, sabe? Tem um cabelo... ondulado, meio que liso.*

(...)

*Só que eu puxei a minha avó, porque o cabelo da minha mãe é ondulado.*

(...)

*Aí é eu, a minha avó. A minha mãe tem a minha cor, né? E as minhas primas agora, que são mais novas, né (LAÍS, comunicação pessoal, 27 out. 2024)?*

O relato de Laís evidencia a manifestação dessa sociabilidade / sensibilidade escravagista inerente ao capitalismo racial. Laís tem um salão de beleza. Ela comenta sobre uma cliente branca que insiste em colocá-la no seu lugar de *criada*.

Ela estabelece uma relação de posse, transformando seus momentos com Laís em momentos de nostalgia escravagista.

*Ela lembra das criadas dela. Ela é bem branca mesmo. Ela é do sul Ela é gaúcha, né? Então ela gosta de ser atendida para se sentir superior.*

(...)

*Falou na minha cara, né? “Ai você... meu marido... eu vivi uma vida muito boa, ainda vivo. Eu tinha criados assim como você.”*

(...)

*Ela tem uns 70 anos. Só que não tá na época de criadas. Então ela diz que uma pessoa negra, qualquer pessoa negra pra ela é criada, entendeu? Que ela não vivia nessa época dos criados, né? Da escravidão, mas ela quis dizer. Ela insiste em dizer que tem criadas, eu sou uma criada. Pra ela, eu sou uma criada.*

*Eu sou uma nail designer. Sou nail designer. Ela fala que tem outro salão muito chique, no qual ela gosta de ir. Mas ela insiste em vir ao meu. No meu salão.*

(...)

*Desde a primeira vez que ela foi atendida por mim. Ela expressa tudo que ela quer falar, assim, desde a primeira vez. Foi a primeira vez que ela falou pra mim. Quando eu a atendi, ela, pela primeira vez, ela falou: eu tinha criados assim igual a você (LAÍS, comunicação pessoal, 27 out. 2024).*

Esse relato de Laís é interessante não apenas por demonstrar a sua própria experiência estética de mercadoria, mas as próprias autodefinições da branquitude. As falas dessa senhora devem ser levadas a sério, abstraídas da sensação absurda que elas podem causar em nossos ouvidos. A senhora pode estar apenas demonstrando uma nostalgia dos tempos áureos da branquitude e do escravagismo, procurando Laís justamente para atender suas demandas afetivas. Mas ela também poderia estar sendo sincera, absurdamente sincera, e lembrando dos tempos áureos de sua própria vida, de fato marcada pelo uso do trabalho escravo e pela existência literal de criados. Alguém que é quase da família, ou mais formalmente falando, pessoas em condição *trabalho análogo a escravidão*, vulgo, escravas.

Em diálogo com o economista Mário Theodoro, conseguimos apontar aquilo que Muniz Sodré não conseguiu encontrar, a estrutura do racismo estrutural. Olhando para as dinâmicas da sociedade brasileira, Theodoro (2022) vai definir essa

estrutura como uma sociedade desigual, que se organiza a partir da subalternização econômica e da violência contra as pessoas negras. Theodoro aponta dois pilares fundamentais para a sociedade desigual: a branquitude e a necropolítica. A branquitude exposta por Theodoro é um fator de diferenciação e privilégios que deliberadamente criam vantagens racializadas.

Mbembe (2017) define necropolítica como uma forma de soberania baseada no poder de ditar quem pode viver. Ela é uma produção deliberada da morte que tem o seu racismo como sua força motora. A necropolítica é essa violência constante sistêmica contra pessoas negras. Mário Theodoro aponta a necropolítica como uma política de perseguição e morte produzida pelo Estado, se manifestando por meio da letalidade policial contra pessoas negras. No entanto, Theodoro nos chama atenção pelo fato de que como a sociedade desigual é determinada por essa relação violenta, ela molda não só as relações públicas (Estado), mas também interfere nas relações privadas. Então, ao lado de uma alta letalidade policial, as taxas das violências contra pessoas negras também é influenciada por violências privadas, ou seja, realizadas por indivíduos sem relação com o Estado.

O *Atlas da Violência 2025* (BUENO, CERQUEIRA, 2025) detalha bem a materialidade da violência racial no Brasil. No ano de 2023, 45.747 pessoas foram assassinadas no Brasil. As pessoas negras foram 76,9% dos casos, contabilizando 35.213 homicídios. No Mato Grosso do Sul, 375 pessoas negras foram mortas em 2023, contra 204 pessoas não negras, que incluem brancos, amarelos e indígenas. Dos 3.903 homicídios de mulheres no Brasil, as mulheres negras foram 68,2% das vítimas, totalizando 2.662 casos. No estado, 27 mulheres negras foram mortas, contra 21 mulheres não negras.

Os dados mais recentes do *Anuário do Fórum Brasileiro de Segurança Pública 2025* (FBSP, 2025) mostram que no ano de 2024, o Brasil contabilizou 44.123 mortes violentas intencionais. As pessoas negras foram 79% dessas vítimas. Em relação ao ano de 2024, ocorreram 6.243 mortes causadas pela letalidade policial. As pessoas negras foram vítimas em 82% desses casos.

Para além de um racismo estrutural com uma aparato estatal violento contra pessoas negras, a sociedade desigual também abarca uma forma social escravagista que resulta em uma banalizações de ações racistas que terminam tragicamente, com a violência contra os corpos negros. O exercício da necropolítica não se limita aos agentes do Estado, mas se dilui pela sociedade como um todo.

A existência de uma forma social escravista não anula a existência do racismo estrutural. Muito pelo contrário. A forma social é uma manifestação do racismo estrutural / capitalismo racial. Elas não são antagônicas, são complementares. Du Bois é bastante feliz em apontar a forma como elas se complementam em *Dusk of Dawn: An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept* (2007). Para Du Bois, vivemos sob a sombra de um império que se construiu a partir da dominação do mundo pela Europa, o que fez emergir um poder político baseado no controle econômico e ideológico. A ideia de raça é uma pedra angular na fundação econômica do mundo moderno, já que este império colonial posiciona a branquitude como a dominante do mundo por meio da acumulação colonial.

Du Bois é bem sucedido em mostrar como esse império branco se manifesta no cotidiano, na banalidade da vida social. *Dusk of Dawn* tem como objetivo algo que já está explícito em seu subtítulo, evidenciar o peso da raça na experiência vivida de Du Bois. Esse caráter autobiográfico da raça, o peso do império branco na sua experiência vivida não é explicitado por algo particular e especial de Du Bois, mas se encontra no fato de ele se reconhecer como uma pessoa negra, que vive sobre esse véu, que sente o impacto do que ele chama de forças contraditórias. Já em Du Bois podemos perceber a relação entre uma estrutura racializada e uma experiência estética historicamente determinada, quando ele afirma que esse mundo branco não se manifesta apenas de uma forma racional por meio da exploração econômica, mas também através de reflexos condicionados, hábitos, costumes, reflexos nervosos inconscientes.

Diante dos dados quantitativos apresentados, percebe-se que nas experiências compartilhadas entre as pessoas negras, nessas autobiografias suturadas, paredes de memórias costuradas e compartilhadas, se manifesta tanto o racismo estrutural com sua dimensão política e econômica, assim como a forma social escravagista nas relações sociais e subjetivas. A experiência estética de mercadoria se dá por meio de uma defasagem econômica consequente da escravidão, juntamente com sensibilidade social que ainda projeta e percebe o corpo negro como o do escravo. Essa é a forma das experiências negras sentirem o capitalismo racial.

A escravidão atuou como um processo de expropriação total de valor dos corpos negros, a partir de sua desumanização, de sua transformação em

mercadoria. Ser um escravo significa ser socialmente coisificado, ter o corpo alienado de si, transformado em propriedade do seu senhor. É o estado de alienação da condição humana, de não propriedade sobre o próprio corpo. O número expressivo de mortes violentas internacional de pessoas negras realizadas por agentes não estatais, revelam que além de um racismo estrutural, as pessoas negras ainda são aprisionadas em uma condição de mercadoria em uma forma social escravagista. Indivíduos têm exercido sistematicamente sua soberania a partir da violência sobre corpos negros.

Érico Andrade (2023) em *Negritude sem identidade*, busca abordar a historicidade da corporeidade negra e de seus significados. Ele considera que as pessoas negras experimentam subjetivamente o peso de uma identidade racial imposta como um instrumento de dominação, no sentido fanoniano de “olhe, um negro”. Essa identidade funciona como uma narrativa (branco-ocidental) que controla a experiência dos corpos negros, somada com uma relação bastante material de violência que atinge as pessoas negras. A experiência da corporeidade negra, segundo Érico, é construída dentro de um contrato racial que tem como fundamento uma questão estética. Um conjunto de considerações sobre a corporeidade negra, considerações que desumanizam o corpo negro. Essa desumanização pode ser experimentada como uma particularidade negra das experiências estéticas negras, ou como diz Érico, uma partilha do sensível entre nós.

Com razão, Andrade afirma que essa identidade racial (ser negro segundo a mistificações brancas) não se sustenta em uma essência do ser negro, uma experiência autenticamente negra ou africana. Mas existe como uma experiência estética particular das pessoas negras, o da vulnerabilização do corpo negro, as manifestações estéticas do peso da desumanização. No entanto, a partir dessa perspectiva de uma identidade como algo necessariamente imposto, Andrade decide abandonar a noção de identidade. A identidade é para o autor uma pura abstração das particularidades para a imposição de um fantasma sem matéria, sem experiência, sem corpo.

Érico Andrade não vê nada na identidade negra além de uma imposição, uma mistificação branca. Dessa forma, ele reduz a negritude a uma experiência estética diante da desumanização da corporeidade negra. A definição da negritude se dá por meio de uma prioridade estética, uma experiência subjetiva compartilhada em ser

negro. Contra a identidade, Andrade propõe o corpo em movimento, a ginga como uma narrativa de si das pessoas negras, uma performance de autodefinição, uma performance de resistência.

Compartilho com Érico Andrade o pressuposto de que a corporeidade negra experimenta esteticamente a vulnerabilização de seu corpo, o processo de desumanização e de que por meio de formas heterogêneas, isso é partilhado sensivelmente por nós. Mas não posso dizer o mesmo sobre a impossibilidade da identidade. Em relação à identidade, me alinho com Stuart Hall (2000) e a considero como uma questão de estratégia e localização. Ela não é uma posição essencialista, mas um processo de identificação, um processo de subjetivação do peso das formações discursivas sobre a negritude. Logo, a identidade é uma construção, uma sutura entre a mistificação e a autodefinição.

Voltamos a Clóvis Moura para compreender a relação desta sutura na identidade negra. Moura considera que entre as pessoas negras, podemos encontrar dois grupos: grupos diferenciados e específicos. A localização desses grupos denota o estado de consciência dessas pessoas dentro de uma estrutura social, uma condição social e econômica. O grupo diferenciado é aquele grupo que como um objeto dentro de uma sociedade de classes e por ser reconhecido por determinada marca, vai ser diferenciado a partir dos valores e representações dos estratos superiores. É uma consciência em si, vista de fora para dentro. O grupo específico é definido pelo seu estado de autoconsciência dentro dessa sociedade de classes. Anteriormente diferenciado como um objeto, o grupo passa a reconhecer a diferenciação imposta e a se reorganizar a partir de valores de resistência e outros mecanismos de defesa. O grupo específico é para si. Ele não é simplesmente visto de fora, ele se vê.

O agente da negritude da ISN e das contribuições da sociologia negra no geral são manifestações epistemológicas dos grupos específicos das pessoas negras. Uma forma de insubordinação e organização contra o colonialismo e o capitalismo racial dentro do fazer científico. É uma negritude que reconhece as experiências históricas e sensíveis compartilhadas das pessoas negras no Brasil, tendo consciência de que essas experiências são consequências e particularidades históricas da inserção das pessoas negras na condição de escravos durante boa parte da história deste país. Ser uma pessoa negra significa ser / ter um ancestral que foi juridicamente tratado como uma mercadoria.

Érico Andrade cai em um erro bastante próximo ao de Guerreiro Ramos e Muniz Sodré, a priorização isolada da questão estética. A negritude é sim uma experiência estética, mas não apenas isso. A negritude não é apenas uma experiência estética da vulnerabilização causada pela alienação, pela narrativa branca. A negritude é uma experiência estética dentro de um estado de coisas, em uma situação imposta. A situação vai além do discurso. Esteticamente a negritude sofre o peso de experimentar a situação de mercadoria no capitalismo racial. Essa situação é construída em uma sociabilidade inerente ao capitalismo racial que teve no escravagismo a sua força propulsora durante a “assim chamada acumulação primitiva do capital”.

Estamos diante de um complexo sociometabólico do capital que, particularmente para as pessoas negras, causa consequências que atravessam a sua corporeidade. Priorizar a negritude como experiência estética isolada da estrutura perde de vista a concepção fanoniana de que o racismo é uma estrutura econômica-psicológica. O racismo é um movimento sensível e uma estrutura mantenedora da branquitude como posição acumuladora de capital, em detrimento das pessoas não brancas.

Também deve ser destacado que uma narrativa de si pautada em corpo em movimento, como uma ginga de resistência é uma noção bastante vaga de resistência. Quais as possibilidades de uma resistência estética? Quais as potencialidades de um corpo em movimento? Sinceramente, não sei responder com exatidão ambas as perguntas, mas uma resistência meramente estética é severamente limitada se não é acompanhada com uma discursividade (não meramente racionalista, nem meramente sensível).

Uma identidade negra não é uma impossibilidade e nem apenas uma imposição. Ela também é uma sutura, um processo de identificação estratégica. A organização da negritude como um grupo específico deve passar necessariamente por uma práxis estética, mas sempre acompanhada de uma prática discursiva. Como afirma Njabulo Ndebele (2017), a consciência negra é uma manifestação da história e não um estado inerente do ser. A negritude é sim uma invenção. Ela é um eu imaginado de pessoas oprimidas que se organizam contra a supremacia branca. É dessa forma que a consciência negra é reconhecida por Steve Biko, seu proponente:

O movimento em direção à Consciência Preta é um fenômeno que vem se manifestando em todo o chamado Terceiro Mundo. Não há dúvidas de que a discriminação contra o preto em todo o planeta tem origem na atitude de exploração, por parte do homem branco (BIKO, 2017, p. 107).

O *niger sum* da imaginação sociológica negra faz questão de se engajar em uma identidade negra. Em uma sutura entre a narrativa ocidental e a localização estratégica subversiva, a contranarrativa negra. Ela se alimenta de um tipo de conhecimento compartilhado que vem do fundo do abismo. Para Édouard Glissant (2021), o abismo é a experiência do terror causada pelo desenraizamento da diáspora negra causada pelo tráfico escravista. Por não perder de vista os impactos deste deslocamento forçado, a identidade negra mobilizada pela ISN não busca uma raiz, uma origem ancestral única. Ela olha para si e vê o rizoma, o enraizamento, vai afundando os dedos dos pés nas terras que percorre. A ISN reverbera a poética da relação, ela se define a partir da relação com os outros e não a um antigo e autêntico eu desfigurado pelo colonialismo.

### 3. A EXPERIÊNCIA ESTÉTICA DA MERCADORIA

#### 3.1. A fungibilidade das pessoas negras no capitalismo racial

*Diz que na corte a Lei Áurea chegou  
Mureque contente só pode chorar  
E o sinhô com tristeza o chicote guardar*  
Orquestra Afro-brasileira - Liberdade (Obaluayê)

O capitalismo se estrutura na dicotomia entre os detentores dos meios de produção e a classe trabalhadora. Mas ele reserva um local particular para as pessoas negras, o lugar da mercadoria. Obviamente que nós fazemos parte de uma classe e sabemos que devido a dinâmica própria do capitalismo racial, estamos majoritariamente na base da classe trabalhadora. Mas devemos olhar para uma particularidade das nossas experiências, marcada pelo pela escravidão, pelo fato de sermos inseridos no capitalismo racial como mercadorias.

Para Karl Marx (2017), a mercadoria é uma coisa que satisfaz as necessidades humanas. Essa coisa é constituída por um valor de uso social compartilhado (uma utilidade condicionada pela propriedade de seu corpo) e um valor de troca (tempo de trabalho socialmente necessário para a produção desta mercadoria). Existe uma relação social entre os possuidores da mercadoria, um reconhecimento mútuo como proprietários privados, firmado juridicamente por meio de contratos. O que não exclui a possibilidade de que essas mercadorias sejam conquistadas por meio de violências.

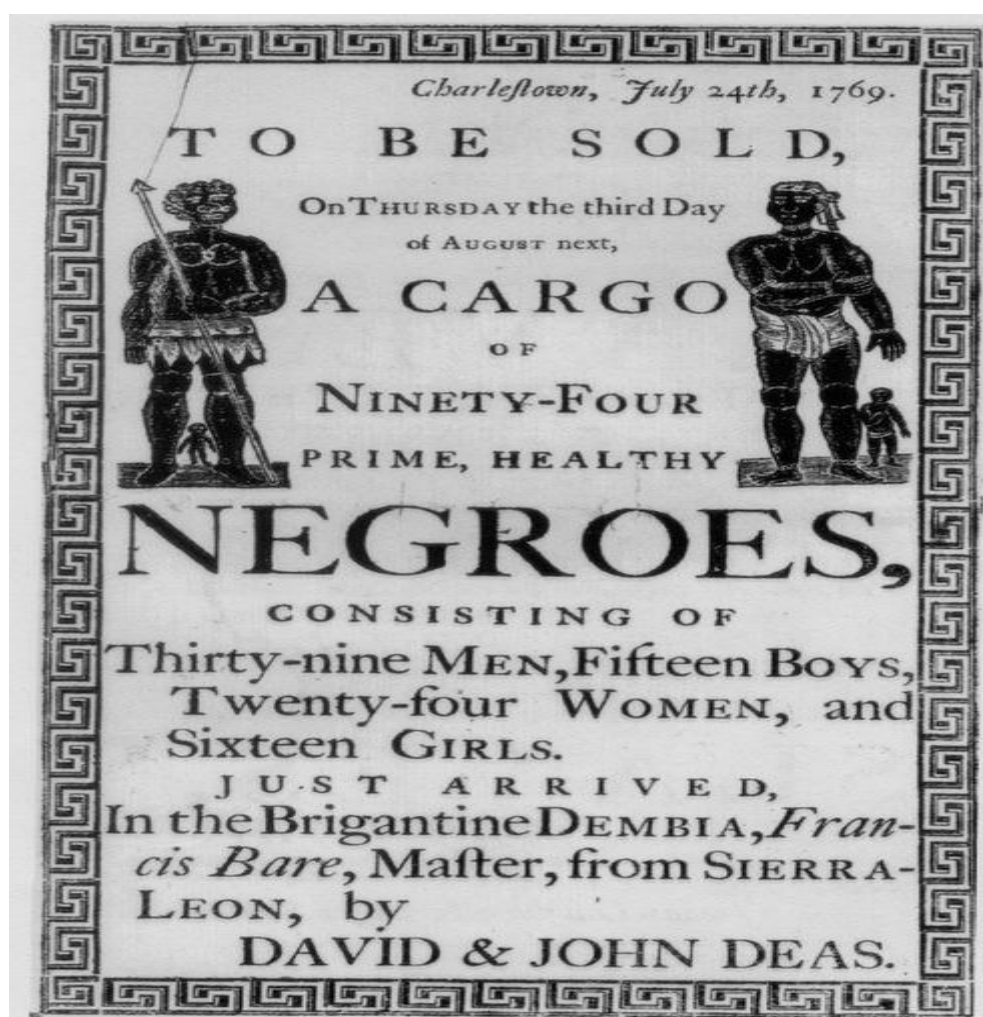
O capitalismo racial no Brasil foi construído a partir das bases estabelecidas pela sociedade escravista vigente até 1888. De lá para cá, tivemos as modernizações sem mudanças, a emergência de relações capitalistas em bases estruturais escravagistas. O modo de produção escravagista brasileiro se sustentou a partir da exploração total do trabalho escravo. O escravo era juridicamente reconhecido como uma coisa, uma propriedade privada de terceiros.

Denise Ferreira da Silva (2019) afirma que a racialidade foi fundamental para a sustentação do escravismo colonial. Atuando como uma arquitetura jurídica e econômica, a racialidade concretizou as ações dos Estados e do capital como uma superestrutura que possibilitou a expropriação econômica e simbólica dos corpos não brancos. A racialidade foi uma ferramenta que pavimentou a transformação

literal de pessoas africanas e corpos negros em uma mercadoria exatamente nos termos dados por Marx. Os escravizados foram juridicamente colocados na posição de coisas / mercadorias, lidaram com o fardo da imposição de um valor de troca colocado não em sua força de trabalho, mas em seu corpo em si, concretizando a sua total fungibilidade.

A fungibilidade das pessoas negras fica nítida no anúncio da venda de africanos na cidade de Charlestown (Carolina do Sul) em 1769. O anúncio divulga a venda de 94 pessoas negras (homens e mulheres, meninos e meninas), oriundos da Serra Leoa e traficados por David & John Deas. A propaganda transparece a commodificação das pessoas africanas, a imposição do fardo da mercadoria em suas existências reduzidas à condição de *cargos* para serem gastos no escravagismo estadunidense.

Figura 2 – Anúncio de venda de pessoas escravizadas recém-chegadas da África. Charleston, Carolina do Sul, 24 de julho de 1769.



Fonte: (SLAVERY IMAGES ARCHIVE, 2024).

O capitalismo racial commodificou as pessoas africanas. A racialidade permitiu que essa transformação se concretizasse em termos jurídicos (reconhecimento pelo Estado) e econômicos (reconhecimento de um valor de troca no corpo negro), constituindo a fungibilidade das pessoas negras. Durante o escravagismo, o corpo das pessoas negras foi de fato uma mercadoria, foi tratado pelo Estado, por seus proprietários e por aqueles que reconheciam a legitimidade desta propriedade privada como uma coisa não humana.

O capitalismo concentra os meios de produção nas mãos da burguesia, dessa forma, o modo de produção escravagista e o capitalismo racial posiciona a branquitude como possuidores desta mercadoria, como proprietário dos corpos das pessoas escravas / negras. Esse reconhecimento mútuo da branquitude como proprietária do corpo negro foi firmado por contratos legitimados pelo Estado. Para seguir na discussão da fungibilidade negra e trazer alguns exemplos locais, devemos nos atentar às fundações coloniais do capitalismo racial no Mato Grosso do Sul.

Sandra Novais e Aguinaldo Gomes (2010) apontam que o colonialismo europeu pode ser dividido no Mato Grosso do Sul em duas fases. A primeira é a colonização castelhana-paraguaia (XVI-XVII), marcada pela fundação do povoado de Santiago de Xerez em 1600, povoado central da província de Itatim (também conhecida como Nueva Vizcaya). A região da província também era denominada de Campos do Xerez. Santiago de Xerez foi inicialmente fundada em 1593 na margem do rio Muney (Ivinhema), na região de Naviraí. Foi abandonada após vários ataques indígenas. Depois foi refundada em 1600 nas margens do rio Mbotetey (Miranda), na região de Aquidauana.

Em 1632, a bandeira de Raposo Tavares seguiu para a província de Itatim e conquistou Santiago de Xerez. A população xerezana se rendeu e passou a contribuir junto com os bandeirantes na caça aos indígenas da região e na destruição das reduções de Itatim. Com o seguinte despovoamento assuncenho, a província deixou de existir em 1648 e o colonialismo português se estabeleceu de vez na região. Marcando um ponto de virada no colonialismo português na região sul-mato-grossense, a penetração dos bandeirantes foi fundamental para pôr um fim ao expansionismo assuncenho na região e começar a segunda fase do colonialismo europeu na região do Mato Grosso do Sul, o colonialismo luso-paulista.

Em 1719, o bandeirante Pascoal Moreira Cabral saiu de Sorocaba em direção às terras mato-grossenses e navegou pelo Rio Cuiabá com o objetivo de capturar indígenas. Essa bandeira acabou descobrindo ouro nas margens do Rio Coxipó, o que possibilitou a formação de uma economia colonial escravagista pautada na exploração aurífera. As atividades mineradoras no Mato Grosso exigiam a criação de fazendas para a produção de alimentos visando a produção e o abastecimento local. Dessa forma, se desenvolveu uma agroindústria escravagista, pautada principalmente na lavoura canavieira e na criação de gado, como uma atividade subsidiária à mineração (MOURA, 2007).

Fundada por bandeirantes paulistas, a fazenda Camapuã foi o primeiro núcleo populacional colonizador no sul do Mato Grosso e se estabeleceu como um local de pouso aos que iam para Cuiabá e pelos que transitavam pelos rios Tietê, Paraná, Pardo e Sanguessuga visando alcançar os rios Paraguai, Coxim, Taquari, São Lourenço e Cuiabá. Com a crise aurífera que futuramente abateu o Mato Grosso, somada com a abertura da ligação terrestre entre Cuiabá e com a Capitania de Goiás, acabou sendo abandonada pelos seus proprietários.

Em *Cativos nas terras dos pantanais* (2007), a historiadora Zilda Alves de Moura, aponta que em 1872, havia 75 escravos dispersos na Fazenda Camapuã. No entanto, esses escravos estavam *em posse de* algumas pessoas. Ou seja, elas não eram proprietárias de fato, mas se apossaram dessas pessoas. Situação que só foi alterada quando por uma ordem do Juiz dos Ausentes de Mato Grosso, todos os escravizados da extinta Fazenda Camapuã foram considerados livres e recolhidos por serem considerados vagos. Quem estava em posse dessas pessoas? José Correa de Mello, José Antônio Murtinho, Maria Gertrudes de Vasconcelos Ribeiros, Maria Alves Ribeiros, José Paes de Barros. Todos com sobrenome bastante familiar nas elites sul-mato-grossenses atuais.

Em 1722, ocorreu a fundação da Vila Real do Senhor de Bom Jesus de Cuiabá, visando a maximização da exploração aurífera. Para fortalecer a política de ocupação colonial portuguesa na região, o Conselho Ultramarino criou a capitania do Mato Grosso em 1748, desmembrando esta região da capitania de São Paulo.

As monções eram responsáveis pelo comércio intra-regional que abastecia o Mato Grosso com diferentes mercadorias, entre elas, os escravos. Segundo Plínio dos Santos (2010), entre os anos de 1722-1750, foram traficados 10.755 escravos por essas monções. No ano de 1755, a Companhia do Grão-Pará e Maranhão se

instalou no Mato Grosso, conquistando o monopólio do comércio mato-grossense entre 1755 e 1778, abastecendo o tráfico pela rota fluvial Madeira-Guaporé, levando escravos oriundos do Pará, Rio de Janeiro, e Bahia (BRAZIL, 2002).

O governo de Luís de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres marcou um avanço na colonização portuguesa no Mato Grosso, com especial ênfase na fronteira. No norte do Mato Grosso foi fundado o Forte Príncipe da Beira (1776) onde hoje é Rondônia, e a Vila Maria do Paraguai (Cáceres) em 1778. Na região sul, foi construído o presídio da Nossa Senhora dos Prazeres de Iguatemi em 1767 (Paranhos), o Forte Coimbra em 1775 (Corumbá), o Forte da Nossa Senhora do Carmo do Rio Mondego em 1778 (Miranda) e a fazenda pública e a povoação de Albuquerque, também em 1778, que futuramente viria a ser a cidade de Corumbá.

A instalação de órgãos de defesa nas áreas de fronteira do Mato Grosso, como o presídio e os fortes, visavam garantir o controle da navegação no rio Paraguai e conter os ataques indígenas. Essa investida portuguesa intensificou o uso da mão-de-obra escrava na região, aumentando significativamente o tráfico para a região.

Na passagem do século XVIII para o XIX a mineração mato-grossense entra em um declínio gradual. A lavoura de cana-de-açúcar e a pecuária até então subsidiária da economia mineira foram ganhando cada vez mais importância. Os proprietários mineiros passaram a solicitar sesmarias para a coroa portuguesa para se voltarem para atividades agrárias. A mão-de-obra escrava que atuava na mineração e nas atividades domésticas foi utilizada nos trabalhos da lavoura, sendo predominante neste setor, enquanto a pecuária contou com trabalhadores mais diversificados como os camaradas assalariados e os indígenas da região, devido a natureza expansiva e bastante móvel da criação de gado.

O livro *Como se de ventre livre nascido fosse* (1994), publicado pelo Arquivo Público Estadual do Mato Grosso do Sul nos serve como uma evidência da fungibilidade negra no desenvolvimento do capitalismo racial no estado. O livro conta com a publicação de cartas (e revogações) de alforria, hipotecas e escrituras de compra e venda de escravizados disponibilizados nos cartórios de Ofício de Santana do Paranaíba, Nioaque, Miranda e Corumbá, ao longo dos anos de 1838 a 1888. Além disso, nos livros também temos acesso aos nomes dos escravizados, assim como o nome das famílias escravagistas.

Entre diferentes documentos de transações mercantis envolvendo escravos, Paulo Cabral (1994) nos chama a atenção para os documentos de hipotecas. Elas revelam a utilização do escravo como garantia hipotecária, o que para Cabral demonstram com nitidez o processo de reificação total das pessoas negras, não por meio da exploração do seus trabalhos, mas do uso dos escravizados como expressões de um valor econômico em si (o valor de troca incorporado em sua corporalidade). A imposição do fardo da mercadoria às pessoas negras fica evidente em uma escritura hipotecária realizada no Cartório do 2º Ofício de Corumbá em 1875.

“Livro de Notas Nº 1- 1875 a 1876

Doc: 01

Ano: 1875

Páginas 37-8

Escriptura de hypotheca que fasem e assignão que digo como devedor hypotechante o Alferes digo o Tenente Ponciano Ferreira de Souza (sic) e como credor hypothecario Antonio Joaquim da Rocha como abaixo se declara:

Saibão quanto este publico instrumento de escriptura de hypotheca virem que sendo no anno do Nascimento de Nosso Senhor Jesus Christo de mil oito centos setenta e cinco, aos quinze dias do mez de Dezembro do dito anno, n'esta Villa de Santa Cruz de Corumbá, em meo cartorio, aonde eu Tabellião me achava, por mer ser esta distribuida, ahi perante a mim e as duas testemunhas abaixo nomeadas apparecerão de uma parte Tenente Ponciano Ferreira de Souza, e da outra Antonio Joaquim da Rocha, moradores nesta Villa, e em e outro conhecidos de mim Tabellião, do que dou fé, e pelo o Tenente Ponciano Ferreira de Souza foi dito que tendo recebido por emprestimo de Antonio Joaquim da Rocha a quantia de quinhentos mil reis, por prazo de cinco meses a contar desta data sobre a quantia de hypotheca de uma escrava de uma escrava de nome Mariana, doado sem clausula alguma a sua mulher Dona Christina Ferreira Jorge por sua mãe a Senhora Dona Constantina Ribeiro Jorge em vinte seis de Janeiro de mil oito centos setenta e quadro e que achava-se completamente matriculada, como provou com o documento que exhibiu a mim Tabellião n'este acto; vinha hypothecar a referida escrava ao referido Antonio Joaquim da Rocha, feito a quantia acima dita de quinhentos mil reais o qual será feito em prestações mensais de cem mil reis ; e se na falta do comprimento do pagamento na forma estipulada ficará a mesma escrava vendida ao outorgante Antonio Joaquim da Rocha pela dita quantia de quinhentos mil reis, sendo obrigado o outorgante a restituir a elle outorgado qual qualquer quantia que tenha recebido por conta; tendo a presente findo o dito praso e na falta do pagamento força de escriptura de venda. E logo pelo credor Antonio Joaquim da Rocha foi dito que assim que tinham convencionado e por isso aceitava as supra ditas condições impostas pelo outorgante. - Deixarão de appresentar certidão negativa do registro geral das hypothecas por

não haver official do registro actualmente nomeado. - Assim o disseram e do que dou fé e me pedirão lavrasse este instrumento que depois de lido, aceitação e assignarão com as testemunhas Joaquim José de Carvalho - Francisco Agostinho Ribeiro comigo Antonio José de Miranda, segundo tabelião que escrevi e assignei .

Antonio José Carlos de Miranda  
 Ponciano Ferreira de Souza  
 Antonio Joaquim de Rocha  
 Joaquim José de Carvalho  
 Francisco Agostinho Ribeiro”

(ARQUIVO PÚBLICO ESTADUAL / MS, FUNDAÇÃO CULTURAL  
 PALMARES, 1994, pp. 95-97).

Essa escritura hipotecária revela de forma transparente a comodificação das pessoas negras no escravagismo. O valor de uso de Mariana é discutido e compartilhado por quatro pessoas. Mariana é entrelaçada em feixes de poderes que denotam controles físicos e jurídicos em seu corpo, relações que partem da condição básica de mercadoria de Mariana, na negação literal de sua humanidade. A escritura demonstra a racialidade na prática. Mas não só isso, ela também revela a materialidade da concepção elaborada por Charles W. Mills sobre o contrato racial. A experiência de Mariana em ser hipotecada, a sua documentação em um cartório, a presença dos principais agentes econômicos da escritura e das testemunhas. Tudo isso funciona como a materialização do compromisso da branquitude no expropriação total do corpo negro.

Analisar o modo de produção escravagista a partir da posição de Mariana enquanto mulher negra e escravizada contribui para revelar as duas formas de manifestações do lugar da mercadoria escrava no capitalismo racial. A primeira manifestação é a da sua constituição básica como um capital constante, posse de uma classe detentora de seu corpo. Esse lugar de capital constante é a manifestação concreta da racialidade. A segunda forma de manifestação da mercadoria é a experiência estética de Mariana, a forma como ela sentiu esta racialidade que a transformou em mercadoria.

Considerando que toda mercadoria é fruto do trabalho humano e que o capitalismo racial comodificou as pessoas negras, devemos nos questionar qual é o trabalho humano que transforma as pessoas negras em mercadorias. A chave deste trabalho é a violência. A escravidão foi fundamentada em uma violência constitutiva da branquitude contra as pessoas negras. A experiência de Mariana materializa a

condição da pessoa escravizada como alguém estruturalmente alienada de si. Ser escravizado, experimentar esteticamente a escravidão, significa ser alienado de corpo em usufruto de um proprietário. Significa estar de frente para esse proprietário como uma coisa à disposição de um humano.

A desumanização sistêmica que a racialidade (Estado e capital) submeteram as pessoas negras por si só já é uma condição de extrema violência. Não importa a “qualidade das relações” de Mariana com os seus quatro proprietários, ela poderia *ser quase da família*, ela poderia ter tido a extremamente improvável sorte de nunca ter sido tocada predatoriamente por seus proprietários. A existência de uma racialidade que materializa a coisificação de Mariana, a transformação de seu corpo em uma coisa fungível, é uma violência que atenta contra a sua condição humana. Mariana está morta, não biologicamente, mas socialmente. Mariana era reduzida a um capital constante importante para a manutenção das vantagens econômicas e simbólicas de seus proprietários.

O sociólogo jamaicano Orlando Patterson (2008) define a escravidão como morte social. Ser um escravo significa estar sujeito a uma violência constitutiva de desumanização, uma dominação permanente que mantém a posição do escravo como um não ser, como alguém reconhecido pela sociedade como a propriedade de alguém. A morte social do escravo o sujeita a um poder total de seu proprietário.

As relações de poderes escravagistas são intrinsecamente violentas. Para Patterson, essas relações escravistas se manifestam em bases culturais, sociais e psicológicas. As relações escravistas em bases culturais se manifestam nas autoridades simbólicas (e materiais) que sustentam a dominação total do proprietário contra o seu escravo. A escritura hipotecária de Mariana é um exemplo dessa base cultural escravista, ou nos termos de Denise Ferreira da Silva, é a manifestação nítida da racialidade.

A comodificação das pessoas negras possibilita a manifestação de violências cotidianas, violências ordinárias construídas nas relações desiguais entre escravo e proprietário. Saidiya Hartman (1997) denomina essas violências como cenas de sujeição. Cenas de violência que não necessariamente causam uma letalidade e nem buscam a maximização da extração da força de trabalho, mas que concretizam as relações escravistas entre proprietário e escravizado e respondem aos desejos afetivos dos proprietários. A concepção de Hartman sobre as cenas de sujeição demonstram o caráter afetivo e libidinal da violência contra as pessoas

escravizadas, o exercício da violência contra a corporeidade negra como fonte de prazer para os violentadores. São nessas cenas de sujeição em que a base social e psicológica das relações escravistas se manifesta de forma mais cristalina.

Quando pensamos a partir das experiências estéticas das pessoas negras, vemos que existe uma literalidade dessas cenas citadas por Hartman. De fato elas são cenas, elas são visualizadas, elas causam impactos sensoriais nas pessoas atravessadas por tais imagens. Essas cenas são imagens antes de tudo. São documentos de sociabilidades e de experiências humanas. Elas constituem memórias e consciências visuais ancoradas no capitalismo racial.

Podemos vislumbrar essas cenas de sujeição nas *Memórias póstumas de Brás Cubas* (2019), romance escrito em 1881 por Machado de Assis. Nesta obra ouvimos as memórias do já defunto Brás Cubas, membro da elite senhorial escravista carioca. Brás Cubas reconhecia o seu gozo pela violência contra seus escravizados, o que resultou na alcunha de menino diabo dado por seu pai. O relato de Brás Cubas sobre as suas brincadeiras com os seus escravizados demonstram a face libidinal da violência antinegra.

Por exemplo, um dia quebrei a cabeça de uma escrava, porque me negara uma colher do doce de coco que estava fazendo (...). Prudêncio, um moleque de casa, era o meu cavalo de todos os dias; punha as mãos no chão, recebia um cordel nos queixos, à guisa de freio, eu trepava-lhe ao dorso, com uma varinha na mão, fustigava-o, dava mil voltas a um e outro lado, e ele obedecia - algumas vezes gemendo -, mas obedecia sem dizer uma palavra, ou quando muito, um "Ai, nhonhô, ao que eu retorquia: "Cala a boca, besta!" (ASSIS, 2019. p. 55-56).

Este trecho revela características interessantes na violência escravagista. Primeiro devemos nos atentar ao agente da violência. O agente não é um feitor nem um proprietário adulto, mas uma criança. Isso pode passar despercebido, mas demonstra como a violência escravista era inerente às relações sociais mais ordinárias, mesmo aquelas sem uma finalidade econômica. O segundo ponto é que o Brás Cubas criança exerce a violência pelo seu prazer, demonstrando o caráter libidinal dessa cena de sujeição. Prudêncio é literalmente um brinquedo nas mãos de Brás Cubas, uma besta animalizada não por sua condição inata, mas pela sua condição social de posse do seu senhor. É a estrutura escravista e as ações de Brás Cubas que animalizam Prudêncio e o expulsam dos laços de humanidade.

A cena de sujeição narrada por Brás Cubas atesta a verificabilidade das bases sociais das relações escravistas entre escravizado e proprietário, sustentada

pelo uso da violência física para o controle do escravizado. Já adulto, Brás Cubas relata uma cena testemunhada em uma praça no Valongo. Cubas vê um preto açoitando outro. O preto açoitado não tenta fugir das agressões, apenas geme “*Não, perdão meu senhor; meu senhor, perdão* (ASSIS, 2019, p. 229)!”. Para a surpresa de Cubas, o preto que açoitava era Prudêncio, seu antigo brinquedo e saco de pancadas. Agora ele é livre, alforriado pelo pai de Brás Cubas. Prudêncio era proprietário daquele escravo e mesmo sem ser branco, conseguiu ser um signatário do contrato racial. A sua ascensão, sua saída da condição de mercadoria para proprietário, demonstra a base psicológica da escravidão atestada por Orlando Patterson. A violência escravagista conta com uma grande capacidade de persuasão na sociedade, uma banalização das relações escravagistas evidente na inação da escrava que teve a cabeça quebrada, na submissão de Prudêncio enquanto um brinquedo de Brás Cubas, na submissão deste preto propriedade de Prudêncio.

Eu, em criança, montava-o, punha-lhe um freio na boca e desancava-o sem compaixão; ele gemia e sofria. Agora, porém, que era livre, dispunha de si mesmo, dos braços, das pernas, podia trabalhar, folgar, dormir, desagrilhoadado da antiga condição, agora é que ele se desbancava: comprou um escravo, e ia-lhe pagando, com alto juro, as quantias de mim recebera. Vejam as sutilezas do maroto (ASSIS, 2019, p. 231)!

A partir dos relatos de Brás Cubas podemos nos questionar sobre o que significa ser livre. Nas experiências reais de Mariana e nas experiências fictícias da escrava com a cabeça quebrada, de Prudêncio e de sua propriedade, podemos perceber que ser livre significa ser proprietário de alguém, poder violentar esse alguém para atender suas demandas afetivas e materiais. Ser livre significa ser branco, ou ao menos poder agir como um. Essa liberdade que é construída pela posse e pelo exercício de violência é uma capacidade da branquitude consolidada no capitalismo racial.

Prudêncio vive a condição de mercadoria ao experimentar esteticamente a situação de cavalo, brinquedo e escravo. Não há nada metafórico nestas colocações. Prudêncio de fato foi colocado nessas posições, seu corpo experimentou sensivelmente tais violências que desumanizaram o seu corpo. A experiência estética da mercadoria tem na violência um fator constitutivo. Ser uma mercadoria é lidar com a vulnerabilização extrema do corpo. Essa vulnerabilidade sentida por Prudêncio e dos outros dois escravos ocorre em suas relações sociais,

no campo de uma sociabilidade violenta. As experiências de Mariano, de Prudêncio e dos outros dois escravos não nomeados por Brás Cubas são as manifestações da forma social escravagista construída dentro da racionalidade do capitalismo racial. Se atentar para essas experiências estéticas é testemunhar a forma de atuação do complexo sociometabólico do capital nos corpos escravizados.

O abolicionista radical Luís Gama, intelectual negro que experimentou de fato a escravidão enquanto um modo de produção vigente, nos deixou testemunhos que antecederam a noção de cenas de sujeição construída por Hartman. Seus textos demonstram a consciência de que as cenas de violência são constitutivas para a feitura do escravo e do senhor. Luís Gama antecede Hartman a partir de sua própria experiência estética / emocionalidade construída no escravagismo brasileiro, uma experiência visual, *já que as cenas do horror estão em moda* (GAMA, 2021, p. 283).

Na última década do escravagismo no Brasil, Gama se destacou como um abolicionista radical em São Paulo. Utilizando suas posições e capacidades técnicas de jornalista e advogado para lutar contra a escravidão, seus discursos e seus defensores ideológicos. No seu texto *O heroico escravo que mata o senhor*, publicado primeiramente na Gazeta da Tarde (RJ) em 16 de dezembro de 1880 e dias depois publicado na Gazeta do Povo (SP) e na A Província de S. Paulo (SP), Gama fundamentou seu discurso abolicionista na utilização de imagens-fatos que ilustram as cenas de horror protagonizadas e testemunhadas por pessoas escravizadas. A escrita deste texto foi motivada pela defesa que o professor da Faculdade de Direito de São Paulo, Leite de Moraes, fez do linchamento cometido por 300 pessoas contra 4 escravos que mataram o filho do fazendeiro Valeriano José do Vale em Itu.

Neste mesmo texto, Gama também cita um caso que ocorreu em Limeira, onde um escravo foi punido com extrema violência após a sua décima fuga frustrada. Esse homem foi amarrado, despido, conduzido ao meio do cafezal...

Fizeram-no deitar: e *cortaram-no* a chicote, por todas as partes do corpo: o negro transformou-se em Lázaro; o que era preto se tornou vermelho.

Envolveram-no em trapos...

Irigaram-no *querosene*: deitaram-lhe fogo... Auto da fé agrário (GAMA, 2021, pp. 283-284)!

Para Gama, esses exemplos de cenas de horror não são apenas casos de violências banais, mas são formas em que os senhores afirmam a sua humanidade

por meio da desumanização dos escravizados, açoitados como animais. A violência é uma ferramenta fundamental do dispositivo de racialidade, é uma forma de auto-afirmação da classe senhorial escravista como branca e padrão de humanidade, enquanto os escravos são subalternizados para a satisfação das necessidades materiais e simbólicas de seus proprietários.

Essas violências ordinárias que atuaram como forças constitutivas da figura do escravo continuaram a afetar diretamente as pessoas negras após a dissolução do modo de produção escravagistas. As pessoas negras ainda enfrentam o fardo da mercadoria no contexto de pós-abolição. As cenas de sujeição não são apenas experiências de subjugação racial. Antes de tudo ela são literalmente imagens produzidas pela branquitude e por signatários do contrato racial. Existem inúmeras imagens que são representações das relações escravistas e da relação violenta da branquitude com as pessoas negras, cenas que não se esgotaram após a abolição da escravidão.

A abolição da escravidão retirou o reconhecimento jurídico das pessoas negras como passíveis de serem escravizadas e posses de alguém. Juridicamente não somos mais mercadorias. No entanto, ocorreu a continuidade da sociabilidade escravagista. Para a branquitude, as pessoas negras ainda são uma posse. O capitalismo racial contemporâneo se reorganizou, mas o complexo sociometabólico do capital ainda atinge a corporeidade negra de formas similares ao da sociedade escravagista. Na sociabilidade contemporânea, nas relações, ainda somos mercadoria de alguém.

O fotógrafo João Henrique Papf nos deixou um registro de uma cena de sujeição que revela a perpetuação das relações escravagistas da branquitude com as pessoas negras. Fotógrafo das elites fluminenses em seu estúdio Photographia Papf em Petrópolis, João Papf capturou uma representação da vida doméstica que nos chama atenção pela similaridade com o relato de Brás Cubas sobre as suas brincadeiras com Prudêncio. Em *Babá brincando com criança* (2025), Papf registrou uma “brincadeira inocente” preenchida por violências estruturais e libidinais entre a criança branca e a adolescente negra. Representação visual que é possível apenas em um contexto de supremacia branca e subjugação sistêmica das pessoas negras, uma estrutura racial que possibilita a branquitude como apropriadora material do trabalho das pessoas negras e como beneficiária da instrumentalização negra de acordo com os desejos das pessoas brancas. A fotografia chama mais atenção

ainda pelo fato de que ela foi registrada em 1899, 11 após a abolição da escravidão e já na Primeira República, véspera da entrada do século XX.

Figura 3 - Babá brincando com criança, 1899 (Jorge Henrique Papf).



FONTE: (SCHWARCZ, 2024).

A literatura sul-mato-grossense também nos deixa evidências da continuidade sobrevida da escravidão e da fungibilidade das pessoas negras no pós-abolição. Tais violências antinegras são expostas nos poemas de Lobivar Matos, precursor do modernismo no Mato Grosso do Sul. O poeta desconhecido nasceu em 12 de janeiro em Corumbá em 1915, falecendo no Rio de Janeiro no ano de 1947. Em seu livro *Sarobá* (1936), registrou as cenas de bairro com o mesmo nome, Sarobá, bairro negro corumbaense. No poema *Negrinho lambido*, Lobivar retrata as cenas de sujeição em Corumbá, trazendo nomes das elites escravistas ainda relevantes no estado. Lobivar fala sobre o *negrinho da família Barros*.

Mas o negrinho não pode jogar  
o negrinho foi achado na rua.  
o negrinho foi criado na chinela

e é todo quebrado de tanta pancada no lombo.

(...)

Negrinho treteiro,  
negrinho lambido,  
“rabo de tatu” te entortou,  
a família Barros de lambeu (MATOS, 2025, p. 86).

As pessoas negras continuam a carregar o fardo da fungibilidade de seus corpos mesmo após a abolição. Experimentamos a vida póstuma da escravidão por meio da violência direcionada contra nós, protagonizadas pelo Estado através da violência policial ou por diferentes agentes que exercem violências nas relações privadas.

A violência e a fungibilidade é um fator constitutivo das experiências negras. Osmundo Pinho (2021) demonstra que o reconhecimento da vida postuma da escravidão pela intelectualidade negra dos Estados Unidos possibilitou a emergência do afropessimismo como uma corrente teórica que busca dar conta desta contínua fungibilidade negra. O afropessimismo acolhe a noção de morte social como categoria central para a imaginação política da negritude nos Estados Unidos, buscando dar conta das experiências de desumanização encaradas pelas pessoas negras neste país. Vai se estabelecendo um reconhecimento discursivo da relação inseparável entre negritude e escravidão, posicionando as “identidades negras” como uma posições ontológica de mercadoria. Negro = escravo / mercadoria.

Pinho também demonstra que diferentemente dos Estados Unidos, a agência negra brasileira não fazia uma identificação do negro com o escravo. O movimento negro contemporâneo (pós década de 70) vai tomar a ancestralidade africana como matriz histórica, subjetiva e política da negritude no Brasil. Ser negro é ser um descendente de africano. A ontologia negro-africana é independente do Ocidente, existe para si e não para ser uma mercadoria / coisa para o Ocidente. Essa via da ancestralidade fica evidente no quilombismo de Abdias Nascimento e a sua proposta de um Estado Nacional Quilombista orientada economicamente no comunitarismo africano. A mobilização da ancestralidade como categoria política central da negritude também está na proposta de amefricanidade feita por Lélia Gonzalez (2020), enfatizando as experiências próprias da América Latina como definidoras da significação da negritude.

No entanto, ocorreu a emergência e a consolidação da problemática do genocídio como categoria política central da negritude no Brasil, revelando uma certa insuficiência da africanidade como uma categoria útil para traduzir as experiências negras no país. Paulo César Ramos (2024) aponta que no período de 1978-2018 houve um crescimento da denúncia contra a violência racial e a reorganização de outras semânticas do protesto negro, gerando incorporações de problemáticas como a violência racial e o genocídio da juventude negra, motivada pelo aumento do número de homicídios no país, em especial de pessoas negras ao longo de décadas.

As experiências coletivas de vulnerabilização das vidas negras atuam como mola propulsora para a formação de uma semântica coletiva dos movimentos negros baseada em sentimentos de lesão. A violência racial e o genocídio negro são semânticas que são construídas justamente a partir das experiências coletivas e banais enfrentadas pelas pessoas negras no Brasil, o que evidencia o reconhecimento da centralidade da violência como algo constitutivo para as experiências das pessoas negras no país.

Ramos demonstra que a pauta da violência racial vai ser organizada pelos movimentos negros após 1989 como uma resposta à continuidade dos poderes formais e informais dos grupos militares que atuavam violentamente nas periferias urbanas. O aumento do número de homicídios, da violência policial e do encarceramento em massa consolidaram cada vez mais a centralização do genocídio como categoria fundamental para a imaginação e organização política da negritude no Brasil.

As cenas de sujeição são fundamentais para a organização semântica do protesto negro. No ano de 1997, ocorreu o Caso da Favela Naval, evento de violência policial que se tornou um caso emblemático para os movimentos negros. Mais do que uma cena de sujeição, era uma cena de horror como nos moldes de Luiz Gama. Durante 3 dias, um cinegrafista amador registrou 10 policiais fazendo uma blitz nas ruas da Favela Naval em Diadema (SP). Nessa blitz, esses policiais torturaram e cobraram suborno para as pessoas que desgraçadamente caíam na blitz.

Figura 4 - Momento em que os policiais torturam um homem branco no capô de seu próprio corpo, batendo com o cassete na sola do pé.



FONTE: (MEMÓRIA GLOBO, 2021).

No terceiro dia de abuso policial na Favela Naval, um carro com três pessoas é abordado pela blitz. O cinegrafista amador registra uma série de agressões contra as pessoas que estavam no carro. O motorista é torturado em cima do seu próprio carro. Depois de passar por uma série de violências, eles são liberados, entram no carro e vão embora. Até que o policial Otávio Lourenço Gamba, conhecido como Rambo, efetua um disparo contra o carro, acertando a nuca de Mario José Josino, homem negro de 29 anos. Rambo decide disparar quando o carro já se afastava deles (figura 5). A cena deixa transparecer o caráter libidinal da violência exercida pelo Rambo. Atualmente você consegue encontrar um vídeo no youtube em que Rambo está em um podcast dando a sua versão do caso. *Vermes que só fazem peso na terra.*

Figura 5: Rambo efetuando o disparo que matou Mario José Josino.



FONTE: (MEMÓRIA GLOBO, 2021).

Todas as cenas de horror / sujeição relatadas aqui demonstram que as pessoas negras experimentam historicamente a situação de morte social, de desumanização total e instrumentalidade. As pessoas negras experimentam o mundo sendo atravessadas por pressões sociais que insistem em colocá-las na posição de coisas fungíveis. Essa fungibilidade das pessoas negras só é possível como uma consequência concreta da escravidão, da arquitetura jurídica e econômica que transformava as pessoas africanas em mercadorias, o que possibilitou a construção de vínculos e laços “humanos” a partir da premissa básica de posse sobre os corpos negros.

O fardo da fungibilidade é sentida por meio das experiências negras a partir das constatações acerca da vulnerabilidade de nossas vidas. **Gustavo (29 anos)** considera que essa vulnerabilidade é ocasionada por uma intersecção entre raça e classe que marca a sua vida. É justamente essa constatação que faz com que a autovigilância, essa internalização da polícia dentro de si, apareça constantemente nas entrevistas, mesmo diante das heterogeneidade das pessoas entrevistadas.

*Tenho 29 anos. Sou formado em física (professor), né? Gosto de ciências desde que eu me entendo por criança. Não... não sou de uma família com... abastada, né? Minha mãe (mulher branca) sempre foi empregada doméstica. Ela continua sendo empregada doméstica. E um caminho que eu vi na vida foi estudar, foi entender as coisas. E eu sempre gostei por esse caminho porque eu sabia que conseguiria dar um pouquinho melhor pra minha mãe. Hoje eu acho que de fato. Com essa parte, eu consigo financeiramente ajudá-la mais do que eu poderia se fosse, talvez, por outro caminho. Então acho que, mais ou menos, um pouco de mim é isso (GUSTAVO, comunicação pessoal, 7 de nov. 2022).*

*(...)*

*Eu senti... assim... que eu estou em perigo. Simplesmente por estar realizando qualquer atividade. Eu me senti assim, cara, eu... é isso. Eu estou andando na rua, sei lá, se um dia eu estiver segurando um guarda-chuva. Por eu morar num bairro que talvez, né? Que é o Pioneiros. Não é assim, centro. É bairro.*

*Posso... sei lá. O cara passar e achar que eu estou carregando uma arma. Não sei. Dependendo do horário que eu estou andando. Estou voltando, sei lá... de madrugada. De qualquer coisa, por qualquer motivo. Andando, caminhando pela rua. E eu posso ser, sei lá... abordado. Eu posso levar uma surra. Posso levar um tiro, o que é muito pior. Por simplesmente estar realizando uma atividade diária, que é caminhando. Não importa o horário que eu estou fazendo isso.*

*Então, eu sinto vulnerável por parecer que, em certas situações, eu tenho que ter um controle maior do que eu estou fazendo. Pra não parecer que eu estou fazendo, né? Aquela coisa, né? Vou no mercado, mas não vou levar uma mochila que o pessoal pode achar que eu estou guardando algo na mochila. Sabe assim? Esse tipo de coisa que, implicitamente, você cresce fazendo. Sendo que parece que outras pessoas não precisam fazer. Então, eu acho que você deve ter tido um pouco mais desse sentimento, sabe(GUSTAVO, comunicação pessoal, 7 de nov. 2022)?*

Sim. Eu também tenho este sentimento.

As experiências de Gustavo como um homem negro periférico o fazem questionar o fundamento da violência policial que paira sua cabeça. Em seus termos, Gustavo aponta que a violência policial e a violência libidinal andam lado a lado.

*Nunca sofri grandes... talvez um enquadramento. Uma coisa ou outra, né? Quando eu era mais adolescente. Enquadro. É... enquadrozinho, né? Mas não sei também se realmente foi... porque isso era molecada, mas...*

*(...)*

*Tinha 12 anos, mas é porque tava junto com a molecada, e aí um moleque chutou a bola no carro de polícia e o cara voltou, né? Aí também... aí também o moleque, né? Molecada, né?*

*Mas o outro, acho que eu tinha uns 17 pra 18, 17. Tava voltando, assim, de uma festinha, umas 10h30 da noite. Aí a gente tava caminhando na rua, aí parou... “ah, vocês tão fazendo aí, moleque”? Aí até explica. Aí não tinha documento. Aí os caras falam mais grosso, né? Falam. Dá uns tapas na orelha, né?*

*(...)*

*Cara, foi aquela coisa, né? Tipo assim. Sabia que tinha que ter o documento, mas assim, fica naquilo, né? Aí, como eu sempre falei, como eu falei pra você. Pensei, né? Até que ponto, se fosse com o outro, se ele agiria da mesma forma? Ou se ele tá passando um pouquinho do limite que ele faz, né? Eu sempre penso. Porque, assim. Ali como todo mundo era próximo, aqui, né? Negros, né? Todo mundo agiu da mesma forma com todos. Eu fico pensando, será que se tivesse um branco no meio de nós, ele agiria de forma diferente? Ou será que é aquela conduta de violência que ele teria? Não sei se é errado pensar, mas assim. Eu sempre fico me questionando isso. Será que aquele tapa na orelha que ele deu de todo mundo, né? Precisaria ou não precisaria (GUSTAVO, comunicação pessoal, 7 de nov. 2022)?*

Podemos somar o Caso da Favela Naval com as percepções de **Gustavo** para evidenciar mais uma vez o peso da racialidade nas vidas negras, ou seja, a percepção do peso em nossos corpos de um Estado de origem escravagista, nossa fungibilidade e nossa disposição de nossos corpos diante da violência libidinal exercida pelo Estado e pela branquitude.

*Eu sempre lembro de noticiários mesmo. Sempre, principalmente do Rio de Janeiro, com essa violência extrema que você vai... que você visualiza, que às vezes é um morador que está portando um guarda-chuva, é assassinado, ou então uma pessoa que está caminhando na rua à noite, é agredida fisicamente só porque está caminhando. Geralmente, as imagens que mais me chocam sempre são das pessoas que estão numa atividade comum, realizando o seu dia a dia, algo que não era para ser agredida, algo que não era para ser violentado, algo que ela não precisaria estar sofrendo nada e ela é posta como se fosse um risco, simplesmente porque ela está existindo. O que mais me choca é isso. É quando eu vejo aquela pessoa negra numa situação do seu dia a dia, numa situação da casa dela, e ela de repente é posta como se ela fosse uma criminosa, como se ela fosse um transgressor, como se ela fosse um bandido. Isso é o que mais me choca nesse tipo de situação. Todas as vezes que eu vejo um caso, me choca isso. Isso é o primeiro caso.*

*O segundo, sempre que me choca, é o excesso de violência que parece ser posta em pessoas negras. É o segundo caso que eu sempre fico muito chocado. É para você dizer: ah, tá bem, tudo bem, uma pessoa negra cometeu um ato infracionário. Ok, cometeu um*

*ato infracionário, mas a forma como é abordado, a forma como é a ação sobre ele, sempre parece muito mais penosa, sempre mais brutal, sempre parece que um desconto de uma raiva que eu fico me perguntando se essa raiva realmente é pela situação da transgressão que ele cometeu, ou se é realmente algo que está dentro daquele sujeito, do policial ou de quem está ali contendo ele.*

*Essas duas coisas sempre me chocam, sempre eu fico nesse contexto do cidadão comum, que não realizou nenhuma atividade, e do sujeito que quando realmente transgrediu, por n motivos que ele fez isso, não sei qual a transgressão, mas a forma como atua sobre ele. Essas são as duas situações que eu sempre fico pensando. O que levou, a que ponto que chegou para que realmente isso acontecesse?*

*(...)*

*Exato! Que parece que é forçado, né? Eu não sei, parece que assim... tem o ato de ser realizada a ação, vamos supor que eu entenda, mas parece que no realizar essa ação, parece que vem uma raiva interna, um sentimento de raiva mesmo, eu imagino que seja isso. Uma raiva que parece que é de uma outra forma, puni-lo por qualquer ação. Ou como se ele fosse bandido por ele ser negro. Aquela imagem que a gente geralmente parece que toda ação que o pessoal tem, né? Parece que a pessoa é negra, automaticamente muitos já acham que não... ele é um criminoso em potencial, como se a pessoa se negra classificasse ela como um criminoso potencialmente ativo. Eu sempre fico pensando, né? O que leva, os caminhos que levaram na pessoa, na sociedade a ter isso internamente. Não sou estudioso da parte, mas eu sempre fico me perguntando que todos esses caminhos que a sociedade levou ou levaram pra chegar nesse ponto. Sempre me dá uma certa angústia por ver esse tipo de comportamento. Porque pra mim parece uma raiva exacerbada de algo que não tem sentido. Eu não consigo ver que não seja algo, porque eu não consigo entender de fato como é que um sujeito tá carregando um guarda-chuva e ele merece ser baleado porque achei que fosse um fuzil. Não é assim, gente. Um fuzil é um fuzil, um guarda-chuva é um guarda-chuva (GUSTAVO, comunicação pessoal, 7 de nov. 2022).*

A fungibilidade das pessoas negras não foi alterada pela abolição da escravidão. Como um arsenal jurídico-econômico, o modo de produção escravagista foi desarticulado. No entanto, a branquitude continua a exercer uma relação de posse com os corpos das pessoas negras, sendo uma das formas da manifestação da vida póstuma da escravidão. A corporeidade negra continuou a ser atravessada

por relações, representações e afetos que partem da premissa de propriedade sobre o seu corpo.

As cenas de horror retomadas aqui demonstram que a vida póstuma da escravidão se consolida por meio da vulnerabilização das vidas negras. Não podemos negar a centralidade da violência para a compreensão das experiências negras no Brasil. A emergência do genocídio negro como central para o protesto negro demonstram que a violência antinegra vai sendo analisada cada vez mais em seu caráter constitutivo de nossas experiências. As interpretações afropessimistas já marcam presença nas discussões acadêmicas sobre as experiências das pessoas negras no país. Exerço um diálogo com o afropessimismo, me aproprio de algumas premissas, mas de nada adiantaria gastar páginas e páginas sobre Guerreiro Ramos e receber acriticamente a contribuição teórica afropessimista. Ela deve ser pensada a partir de nossa experiência e ser submetida a uma assimilação crítica.

### **3.2. A redução sociológica do afropessimismo**

Antes de mecanicamente nos apropriarmos das contribuições teóricas do afropessimismo, devemos nos atentar às suas premissas e compreender as suas limitações e inadequações para a realidade negra brasileira. É totalmente necessário fazer uma redução sociológica do afropessimismo, apontar as suas falhas teóricas, mas também as suas potencialidades.

Frank Wilderson (2021) considera o afropessimismo como uma metateoria que adota a negritude como uma lente de interpretação. A particularidade do afropessimismo se encontra na sua definição de negritude. A negritude não é vista como uma afirmação de uma identidade com particularidades culturais africanas e afro-diaspóricas. A negritude para o afropessimismo é uma posição estrutural criada exclusivamente pelo escravagismo. O foco central desta lente é a particularidade da violência nas experiências negras. O afropessimismo se apropria do conceito de morte social de Orlando Patterson e afirma que a negritude é experimentada primordialmente a partir de uma morte social. A definição de morte social de Patterson, elaborada para explicar a experiência e existência do escravo (violência constitutiva e alienação de si) é utilizada por Wilderson e outros afropessimistas para significar a própria experiência das pessoas negras.

O afropessimismo considera que as pessoas negras lidam com uma violência constitutiva. Essa violência constitutiva é denominada de antinegritude. Para Calvin Warren (2018), a antinegritude é um dispositivo que se manifesta em práticas, conhecimentos e instituições que impõe o nada a negritude. João Costa Vargas e Moon-Kie Jung (2021) dão mais profundidade ao conceito de antinegritude e a definem como a base fundacional das concepções do social, do mundo moderno e da noção de humano. A antinegritude é a base ontológica dessas concepções e ela opera por meio da total desumanização e abjeção da negritude. Ela sustenta a significação do humano por meio de nadificação / desumanização, posicionando as pessoas negras em uma condição de não ser, uma condição antissocial possibilitada apenas pela morte social imposta por meio da escravidão.

Encarnar esse nada é carregar o fardo do não humano. Para Warren, a negritude é o resultado de um onticídio, um holocausto ontometafísico em que se mata o ser africano. Esse onticídio ocorre na consolidação do tráfico transatlântico e na experiência em ser escravizado, em que os povos africanos com suas singularidades (identidades humanas, discursos sobre si) foram violentamente reduzidos a corpos negros, objetos, instrumentos / objetos para o uso dos que são considerados humanos.

Warren afirma que como uma consequência da antinegritude, as pessoas negras sofrem um terror ontológico por experimentarem a não relação entre a negritude e o ser. Experimentar o mundo não como um ser humano, mas como uma ferramenta, reduzido a um instrumento com valor de uso, joga as pessoas negras em uma vulnerabilidade constante devido a experiência cotidiana da violência constitutiva e da morte social.

O afropessimismo entende que a negritude é uma posição estrutural de instrumentalidade no mundo. Uma forma de experimentar o mundo na condição de objeto fungível. Seguindo esta perspectiva, Wilderson sustenta a existência de um antagonismo entre a humanidade e as pessoas negras. A humanidade é interpretada como um parasita que explora as pessoas negras. Para Wilderson, não foi o capital que colocou as pessoas negras nesta condição de objeto, mas todos os humanos que subjetivamente se constituem a partir da violência contra pessoas negras.

Essa definição de humano parasita é bem ampla, não se limitando a branquitude. Para Wilderson, a humanidade parasitária compreende as pessoas

brancas e os seus sócios minoritários, todos os *humanos não machos brancos héteros*, mulheres brancas, pessoas racializadas, LGBT, indígenas, etc. É literalmente todo mundo que não é uma pessoa negra. Wilderson considera que o drama da negritude é o lugar do negro no inconsciente coletivo desta humanidade, um lugar abjeto e de instrumentabilidade.

Enquanto a constituição da negritude se encontra em sua abjeção, em encarnar o não ser, a humanidade é subjetivamente construída em sua negrofobogênese. A violência antinegra é uma necessidade humana. A humanidade constroi seu vínculo comunitário através de uma fobia contra a negritude, uma fobia que afeta sua estética e suas representações.

Estou de acordo que a negritude é fruto de uma violência constitutiva e de que ela lida com o mundo em uma posição estrutural de instrumentalidade. Mas é importante frisar que a negritude também possui uma agência e infinitudes de outras experiências que não se limitam a violência e a objetificação. Contudo, não podemos negar a centralidade que o tráfico transatlântico e a escravidão como processos sócio-históricos possuem nas experiências negras, especialmente das experiências diaspóricas, experiências que possuem o cativeiro como uma presença concreta em suas narrativas históricas e em seus esquecimentos.

Mas o afropessimismo se equivoca ao cair em um idealismo em sua definição de antinegritude. A imposição do nada a negritude é conceituada mais como um ato do pensamento do que um ato histórico concreto, negligenciando a materialidade do capitalismo racial. O antagonismo apontado pelo afropessimismo entre a humanidade e as pessoas negras também se sustentam em argumentações frágeis. A manifestação de uma negrofobogênese presente nas sociedades marcadas pelo colonialismo é um fato. Mas afirmar que ela atua como o principal vínculo comunitário entre a “humanidade” negligencia o fato que todo inconsciente coletivo é cultural, todo conjunto de preconceitos, mitos e ações são construídos socialmente em determinada formação social-econômica.

O afropessimismo cai em uma armadilha idealista ao posicionar a antinegritude como primordialmente um ato do pensamento. Por mais que seus teóricos citados até aqui apontem a centralidade da escravidão (holocausto metafísico), o afropessimismo negligencia a materialidade e a importância concreta da escravidão como um subsistema do capitalismo racial. Esse idealismo presente no afropessimismo e a desconsideração do escravidão como um evento

historicamente concreto fica evidente na conclusão de Wilderson de que o drama central das pessoas negras é uma questão referente ao incosciente coletivo e os vínculos comunitários criados pelos “humanos”.

A ideia de antinegitude projeta sujeitos isolados dos processos sócio-históricos inerentes ao capitalismo racial. A agência de um sujeito que desumaniza sistematicamente as pessoas negras é colocada em uma definição bastante ampla de humanos, enquanto se negligencia o papel central da burguesia branca ocidental e os seus dispositivos de racialidade fundamentais no processo de desumanização e comodificação das pessoas negras.

Para Kevin Okoth (2025), o afropessimismo se apresenta como uma lente de interpretação ahistórica ao desconsiderar os processos sócio-históricos concretos do capitalismo racial, enquanto sustenta a antinegitude como força motora central das violências antinegras. Além disso, o afropessimismo reduz o continente africano ao evento traumático da escravidão e do tráfico, não abrindo margem para outras experiências e muito menos para as agências africanas anticoloniais.

Podemos concordar com a existência de uma desumanização total e esvaziamento ontológico das pessoas negras, mas ela deve ser vista como a consequência de uma formação social-econômica específica, e não através de um lente que priorize um processo meramente subjetivo de nadaificação por parte da humanidade. A antinegitude e o terror ontológico são experimentadas vividamente não por meio da imposição metafísica do nada nas pessoas negras, mas através das experiências concretas de desposseção, violência e fungibilidade.

O afropessimismo deve assumir radicalmente a sua premissa de que a negritude ocupa um papel de instrumentalidade no mundo, reconhecendo a raiz desta questão, a existência de uma racialidade, uma relação econômica e jurídica que tornou as pessoas negras como mercadorias disponíveis para a exploração total no capitalismo racial. A questão negra fundamental é ser uma mercadoria, e não necessariamente ser um nada, um não ser.

A desumanização negra não ocorre por uma necessidade subjetiva humana como é colocada pelo afropessimismo. A desumanização é uma consequência direta da exploração material e simbólica direta das pessoas negras no capitalismo racial. Não é apenas uma questão filosófica construída dentro de um mundo antinegro em que as pessoas negras encarnam ontologicamente o objeto para o uso humano como afirma Warren.

A escravização das pessoas negras durante a acumulação “primitiva” de capital e a fungibilização são as bases estruturais dessa condição de não ser. A negrofobogênese, essa sensação perturbadora de estar diante de corpo abjeto, são manifestações previsíveis do racismo como um sistema de exploração. É o método polidimensional da exploração racial apontada por Fanon (2021), uma exploração afetiva, intelectual e econômica. A desumanização é fruto de uma exploração total direta das pessoas negras pelo capitalismo racial e pela branquitude.

O caráter idealista presente nas perspectivas afropessimistas já são evidentes na própria definição de antinegitude e na sua diferenciação com o racismo. Para Vargas e Jung, a antinegitude configura toda a vida social, pois ela é uma condição ontológica que possibilita toda a sociabilidade do mundo moderno. O racismo é apenas uma parte desta sociabilidade. Ambos compreendem o racismo como processos racialmente discriminatórios presentes em práticas sociais e estruturas. Para atingir um mundo sem racismo *bastaria* uma transformação destas práticas e estruturas. Já para um mundo sem a antinegitude, seria necessário uma nova concepção do social e do humano que sustentam esse ser a partir da abjeção das pessoas negras como um não ser.

Vargas e Jung afirmam que como uma ferramenta teórica, o conceito de antinegitude possui uma vantagem em relação ao racismo, pois especifica a particularidade da violência antinegra, enquanto os teóricos presos ao conceito de racismo buscam constantemente experiências análogas, esvaziando a particularidade das pessoas negras. A questão é que o nosso problema não se fundamenta em uma concepção equivocada e excludente que fazem sobre o humano. A desumanização ocorre na prática, nas relações materiais e sensivelmente vividas dentro do capitalismo racial, e não em um momento etéreo de significações e na produção de ontologias.

Sem dúvida devemos nos atentar à particularidade da violência contra as pessoas negras. Mas devemos reconhecer que as premissas problemáticas do afropessimismo resultam em soluções igualmente problemáticas. Wilderson afirma de forma transparente que o afropessimismo nega a ação. A sua perspectiva de afropessimismo se apresenta mais como uma autogestão da revolta do que uma proposta de práxis radical na realidade.

O afropessimismo não é um conjunto de intervenções intelectuais que *conduz* à luta pela libertação negra. Ele deve ser visto como uma

teoria que é legítima por ter assegurado um mandato *do povo negro no maior grau do possível*; o que significia dizer, um mandato para fazer em alto e bom som as análises e expor a raiva que a maior parte dos negros tem liberdande apenas de murmurar (WILDERSON, 2021, p. 197).

O afropessimismo de Wilderson propõe o fim do mundo como uma condição para o alcance da liberdade negra. Já Calvin Warren aponta para uma revolução ontológica para destruir o mundo e as suas instituições. À primeira vista, a proposta de um fim do mundo parece algo radical. Mas o que é o fim do mundo? O que é a revolução ontológica? O que realmente significam essas frases? Elas significam pouco. Elas são impactantes esteticamente, mas são vagas. Essas propostas são vagas porque elas miram em uma revolta negra apenas no plano da inconsciência e na antagonismo entre a humanidade e a negritude.

Mas quando procuramos essas propostas em nossas experiências materialmente vividas, sentidas diretamente no corpo, na sensação causada pelo complexo sociometabólico do capital, percebemos que elas são vazias, elas não nos afetam, literalmente. A ideia afropessimista do fim do mundo é tão radical quanto o desejo de paz mundial de uma Miss Universo. É uma ideia que pode ser agradável e desejável, mas sabidamente impraticável. É só um alento.

Como uma teoria que pensa as experiências das pessoas negras, o afropessimismo vacila em privilegiar uma experiência de desumanização ontológica, a experiência do não ser. O afropessimismo não considera metodologicamente as experiências negras manifestadas nas materialidades do capitalismo racial, na experiência vivida em uma sociedade racialmente hierarquizada em sua estrutura. Daí vem fraseologias como fim do mundo e revolução ontológica.

Okoth considera que esse vacilo do afropessimismo é causado pelo triunfo do neoliberalismo nas universidades e o escanteamento de uma discussão dentro da economia política. A intelectualidade negra que antes igualava a luta antirracista ao anti-imperialismo, agora prefere se engajar em discussões abstratas sobre a descolonização do saber / ser. Enquanto isso, perdemos de vista a necessidade e a ambição de uma descolonização dentro das estruturas do capitalismo racial. Em resumo, o afropessimismo é reduzido por Okoth a uma antipolítica do desespero. De fato, faz tempo que não sonhamos com revoluções e nos contentamos em esperar pelo fim do mundo.

O afropessimismo passa por uma correção e se torna mais materialista a partir da perspectiva de Anthony Farley, que busca desenvolver uma teoria geral da antinegritude. A teoria proposta por Farley (2021) acerca da antinegritude não parte de uma posição ontológica de não ser, mas do escravo como uma figura histórica concreta, como a mercadoria que fala. Farley enfatiza que a escravização das pessoas africana atua como uma marcação dessas pessoas enquanto sujeitos raciais negros e como uma classe específica (escravos). A formação do capitalismo é também uma formação racial que posicionou os escravos como *commodities* sencientes.

A desumanização das pessoas negras não ocorreu por uma necessidade libidinal e afetiva dos “humanos”. Ela é o resultado de uma exigência do capitalismo racial. Não é por acaso que essa desumanização não se manifesta em existências marcadas pelo fardo de um não ser abstrato, mas na condição de escravos, de humanos totalmente fungíveis transformados em mercadoria, o ponto de partida do capital.

É justamente por pensar as experiências negras a partir da desumanização e da violência constitutiva que o afropessimismo considera a abolição da escravidão como um não evento. Ao invés de realmente proporcionar uma emancipação aos escravizados, a abolição operou como uma reorganização da dominação racial, transformando aqueles escravos em “negros”, dando continuidade a violência escravagista (EDITORS, 2017).

Para Hartman (2002), as pessoas negras experimentam o tempo presente, esse tempo do pós-abolição como um tempo da escravidão. As violências constitutivas contras as pessoas negras as colocam em uma relação contínua entre o passado e o presente, vivendo a persistência da escravidão presos em uma temporalidade ambígua. Obviamente a experimentação desta temporalidade ambígua não ocorre por um desvio cronológico do espaço-tempo, mas pela permanência de relações sociais que insistem em jogar as pessoas negras para uma cidadania de segunda classe.

Não precisa necessariamente ser um afropessimista para perceber a fragilidade da condição negra no tempo presente e a ineficiência da abolição da escravidão. Em *O genocídio do negro brasileiro*, Abdias Nascimento (2016) afirma que a abolição não significou a liberdade das pessoas negras. Muito pelo contrário, a abolição de 1888 é taxada por Abdias como um assassinato em massa, já que as

peessoas negras foram jogadas nas ruas e os seus senhores e o Estado tiveram suas responsabilidades totalmente exoneradas. A abolição foi um evento da mesma qualidade da manumissão dos “africanos livres”, escravizados que após 7 anos de trabalho, com o seu corpos desgastados, eram agraciados com a liberdade para não serem um peso morto aos seus proprietários.

A propedêutica estética da imaginação sociológica que proponho nesta tese exerce um diálogo crítico com parte do afropessimismo. Proponho uma sociologia negra que tenha como ponto de partida a experiência histórica e estética em ser desumanizado e commodificado no capitalismo racial. Esse foco na desumanização e no reconhecimento da violência constitutiva contra as pessoas negras são consequência deste diálogo com o afropessimismo.

O afropessimismo pode ser útil para se pensar a violência antinegra no país, especialmente a violência que ocorre no cotidiano, nas relações mais banais e privadas. Não quero dizer que a violência do Estado e aqueles homicídios violentos que compõem o Atlas da Violência não sejam importantes e não merecem uma luz sob as lentes sociológicas. Mas as experiências ordinárias das pessoas negras indicam que existem certas violências nem sempre letais que ocorrem conosco que não costumam receber atenção pelas pesquisas acadêmicas.

Do afropessimismo me aproprio da premissa de que a negritude ocupa uma posição de instrumentalidade do mundo, gestada por meio de uma violência constitutiva que tem no escravagismo a sua força motora principal. Mas descarto as preocupações ontológicas presente na ideia de antinegitude e uma dicotomia incontornável entre a humanidade e as pessoas negras. Nesse sentido, me distancio de figuras como Wilderson e Carren com suas preocupações abstratas com o não ser e me aproximo de Firley em sua tentativa de pensar a antinegitude a partir da experiência negra atrelada a condição de escravo-mercadoria, como uma condição concreta e palpável dentro do capitalismo racial.

O reconhecimento da vida póstuma da escravidão também é um dos fatores que condicionam meu diálogo com o afropessimismo. Ao observar as experiências negras a partir de suas relações mais ordinárias, constato a continuidade de uma fungibilidade negra que é sentida na prática por meio de violências nem sempre letais e espetaculares, mas libidinais e que se sustentam na premissa de que os corpos negros estão disponíveis como um instrumento para o gozo e satisfação das necessidades de seus agressores.

A investigação sobre a experiência estética da mercadoria, as formas de abjeção e violência contra as pessoas negras que busco realizar se baseia neste diálogo e aceitação parcial das premissas afropessimistas. As entrevistas em profundidade que realizei com diferentes pessoas negras com a ideia inicial de pensar os poderes estéticos da violência racial midiaticizada foram atravessadas por essas questões de desumanização, mas revelaram a existência de particularidades históricas do capitalismo racial no Mato Grosso do Sul, estado palco da vida e das entrevistas coletadas.

Paralelamente a uma investigação de nossas cenas de sujeição e as maneiras em que as pessoas negras ainda são rebaixadas à condição de mercadoria, deve-se colocar uma lente no desenvolvimento do capitalismo racial em Mato Grosso do Sul, compreender as suas particularidades e seus efeitos experimentados nas vidas das pessoas negras que me concederam as entrevistas. É necessário analisar a estrutura, rastrear a construção da sociedade desigual no estado, para assim ter condições de compreender de fato as biografias negras daqui, fechando o ciclo metodológico da imaginação sociológica negra aplicada na singularidade do Mato Grosso do Sul.

O desenvolvimento do capitalismo racial no Mato Grosso do Sul se fundamentou a partir de uma associação entre hierarquização racial e expropriação de terras. Tal associação ocorreu em benefício da branquitude como uma categoria racial acumuladora. No Mato Grosso do Sul, quem diz latifúndio diz branquitude. No alvorecer do século XIX começa a fase inicial da abertura dos latifúndios no sul do Mato Grosso, já consolidando uma tendência para a alta concentração de terra na região, por meio de atividades pecuaristas e extrativistas. A partir de 1830 começam a ocorrer migrações de famílias do Triângulo Mineiro para o sul do Mato Grosso, se estabelecendo na região da Serra de Maracaju. Chegam os clãs agropastoris Lopes, Garcia, Barbosa e Souza. Sobrenomes que hoje ilustram as elites econômicas e políticas do Mato Grosso do Sul. Para Sandino Hoff e Maria Angélica Cardoso (2024), a formação de fazendas em Santana do Paranaíba (1829) e nos campos de Vacarias (1835) iniciam a primeira ocupação sistemática no sul da capitania.

Já nomes como José Alves Ribeiro e Brás Pereira Mendes fazem parte do grupo de pioneiros que vem do norte do Mato Grosso, constituindo a segunda ocupação sistemática no sul do Mato Grosso. Nesta segunda ocupação, famílias brancas se estabeleceram no sul da capitania após a queda da revolta nativista

Rusga em 1834. Essa revolta mobilizou a elite nativa emergente organizadas a partir da Sociedade dos Zelosos da Independência, que disputava o controle político do Mato Grosso contra a antiga elite mais interligada ao colonialismo e ao poder português. Após uma onda de violência antilusitana por meio da mobilização da Guarda Nacional e de parte da população cuiabana, a revolta foi cedendo à reação portuguesa. As famílias envolvidas nos conflitos desceram o rio Paraguai e ocuparam o Pantanal Sul, outras se colocaram nas margens do Rio Paraguai e de seus afluentes (Taquari, Negro, Miranda, Nioque e Aquidauana).

Certas propriedades rurais chamam atenção pela sua antiga presença na região e pela particularidade de seus proprietários. A fazenda Firme (1847) é conhecida por ser a mais antiga propriedade da região pantaneira da Nhecolândia. Ela foi uma sesmaria requerida por Joaquim José Gomes da Silva, que saiu da Villa de Poconé em direção a Corumbá. Por ser um dos pioneiros na colonização pantaneira, foi intitulado por Pedro II em 1862 como Barão de Villa Maria.

Em *Mato Grosso do Sul: Fazendas* (2012), Luiz Magalhães utiliza uma escrita visual sobre 47 latifúndios fundamentais na economia agrária do estado, nos trazendo várias fotografias e outros arquivos visuais destas propriedades e de seus proprietários. Em seu livro temos a oportunidade de visualizar o brasão do Barão de Vila Maria. A fatura de José Gomes da Silva é representada pela piraputanga e pelo indígena cortando a cana-de-açúcar. Mais acima, um bastão e uma coroa destacando a sua excepcionalidade social.

Figura 6: Brasão do Barão de Vila Maria.



FONTE: (MAGALHÃES, 2012)

O brasão de José Gomes da Silva é bastante ilustrativo do caráter racial na forma como ocorreu a apropriação de terra no sul do Mato Grosso. Fica nítido que os povos indígenas são alocados em função de mão-de-obra disponível para as atividades extrativistas agrárias. Em uma imagem, o barão consegue ilustrar uma relação de posse com a terra e a despossessão e exploração indígena.

A situação de concentração de terras que foi se manifestando na primeira metade do século XIX por meio da ocupação e da doação de sesmarias pelo Estado se consolidou com a Lei de Terras de 1850, pondo fim ao regime jurídico de posse. A Lei de Terras legitimou as posses das terras já adquiridas pelas concessões públicas de sesmarias e pelas ocupações primárias e limitou a posse da terra apenas por meio da compra. A terra foi juridicamente transformada em uma mercadoria. A Lei de Terras contribuiu para a consolidação do latifúndio no sul do

Mato Grosso, dificultando o acesso à terra e criando uma gigante massa de pessoas juridicamente sem terra.

A economia agrária mato-grossense dependia fortemente da mão-de-obras indígenas e de negros alforriados, estando a escravidão negra mais restrita para a produção de açúcar, aguardente e de outros derivados da cana. A atividade criatória e extrativista exigia uma baixa absorção da mão-de-obra escrava, já que para os trabalhos criatórios como campeio, marcação e a condução de boiadas, se sustentava a partir da contratação de camaradas, assalariados livre sem terra que trabalhavam em troca do uso da terra.

Maria Angélica Cardoso e Sandino Hoff apontam que os capitalistas da pecuária se sustentavam a partir da apropriação de grandes extensões de terra e da exploração de várias formas de trabalho. O sul do Mato Grosso foi marcado por relações de trabalho e produção com mão-de-obra majoritariamente livre, por meio da exploração do trabalho dos camaradas (nativos e imigrantes paraguaios e bolivianos). O uso do trabalho livre não descarta o caráter racial do capitalismo, tendo em vista que esses camaradas eram na sua maioria pessoas indígenas desapropriadas de suas terras. O uso do trabalho indígena foi dominante nesta segunda fase de ocupação, já que tais fazendas geraram capitais insuficientes para a compra de escravizados, somado com a alta população indígena disponível na capitania.

Outra fator que corrobora a questão racial do capitalismo emergente no sul do Mato Grosso se encontra no fato de que em um regime misto de exploração do trabalho, através do trabalho livre de camaradas e cativos, utilizava da discriminação racial para intensificar a produção da mão-de-obra escrava por meio do incentivo da vigilância dos camaradas sobre os cativos.

O pós-abolição na região do Mato Grosso do Sul foi marcado pela articulação de redes entre ex-escravos, migrantes de outras regiões, que se engajaram em um projeto camponês, cujo principal objetivo era o acesso a terra. Plínio dos Santos (2010) aponta que essas redes criaram irmandades baseadas em um parentesco simbólico entre os ex-escravos. Foi assim que surgiram as irmandades quilombolas nos campos de Maracaju e de Campo Grande.

Em 1888, após a abolição, ex-escravos saíram de Uberaba (MG) e seguiram rumo a Maracaju. Foi o caso de Dezipério Felipe de Oliveira (nascido em 1867), filho dos escravizados Thomaz Felipe de Oliveira e Maximiana de Oliveira

Dezidério. Dezidério viveu até os 21 anos como escravo. Com a abolição, migrou para Maracaju, onde se engajou como peão nas fazendas dos grandes proprietários.

Se casou com Maria Cândida Baptista da Silva, filha da escrava Cândida Baptista e do terena Antônio Miguel Alves Silva. Os terenas já habitavam a Serra de Maracaju e se dispersaram durante a guerra, engajados como mão-de-obra nas fazendas após o fim do conflito. Juntamente com os outros ex-escravos migrantes, somado com os terenas, Dezidério foi estabelecendo um laço de solidariedade por meio de casamentos e relações de apadrinhamento, visando garantir o acesso à terra para sua comunidade, criando o quilombo de Picadinha.

O acesso inicial à terra do projeto camponês era regulado por lógicas fundamentadas no direito costumeiro. Ou seja, não eram firmadas por um reconhecimento legal e jurídico, mas por regras e práticas sociais estabelecidas pelos sujeitos envolvidos, consideradas legítimas por eles. Essa condição facilitou a desterritorialização do quilombo com o passar do tempo, diminuindo consideravelmente suas terras, acarretando em um processo de exclusão territorial e o início do processo da migração forçada de seus moradores para a periferia de Dourados.

A entrevista de Plínio dos Santos com Máximo de Oliveira (71 anos), neto de Dezidério, revelam as dinâmicas do projeto camponês de Dezidério, sua ascensão e queda, assim como a importância da terra para o capitalismo racial que se consolidou no estado.

Quando meu avô veio para cá (Picadinha) ele queria terra, queria trabalhar em cima de algo que fosse dele para cuidar de sua família. Por isso, que ele também saiu de lá, lá de Minas. Lá não tinha terra para preto, lá ele era cativo. Cativo, você sabe? Não tem terra, só é mandado. Lá só tinha cativo. Aí ele veio para Vista Alegre, depois chegou aqui (Picadinha) (...). Hoje nós todos estamos no cativo, trabalhando pros outros, estamos sem terra, terra do meu avô (OLIVEIRA *apud* SANTOS, 2010, p. 181).

O relato de Máximo de Oliveira também chama atenção por demonstrar o que significava ser um cativo no sul do Mato Grosso, assim como em Minas Gerais, além de demonstrar que essa condição é percebida como algo vivido novamente, justamente pela perda de terra que o quilombo de Picadinha vem enfrentando.

A situação não é tão diferente para a irmandade que emergiu em Campo Grande. Em 1848, em Jataí (GO), nasceu Eva Maria de Jesus, uma mulher escrava, propriedade de José Manoel Vilela e Leocádia Perpétua de Silveira, proprietários da

Fazenda Ariranha. Jataí se destacava no interior goiano como uma cidade relevante para o mercado de gado e de escravos.

A entrevista de Plínio dos Santos com Waldemar Bento de Arruda (90 anos, casado com Geni de Barros Arruda, neta dos formadores da comunidade negra rural de Boa Sorte) também revela as dinâmicas por trás do projeto camponês que se estabeleceu no estado.

A tia Eva foi muito devota de São Benedito. Por causa da escravidão ela fez um pedido para São Benedito, por isso ela veio pra cá. Ela fez um pedido a São Benedito assim, um dia eles tinham apanhado lá, ela viu as pessoas apanhando, ela fez um pedido se São Benedito ajudasse que ela saísse de lá para vim pra cá pro Mato Grosso ela ia arrumar um lugar para criar só as pessoas da cor dela, mas que não iriam mais ser escravos. iam viver independentes, fazer sua casa, fazer farinha, lavar roupa, fazer óleo de mamona, um local para passar toda a vida. Ela falou isso para São Benedito. E ela tinha o dom de benzer, com as graças de São Benedito, assim que começou o negócio de benzer os outros (ARRUDA *apud* SANTOS, 2010, p. 257).

Enquanto escrava, Eva trabalhava em afazeres domésticos. Um dia, fazendo doces, se queimou com a banha quente que caiu em sua perna, causando uma ferida que não sarava. Como muito devota de São Benedito e com a sua atividade de benzedeira, ficou conhecida como Tia Eva. Ela fez outra promessa a São Benedito. Prometeu que se a ferida cicatrizasse, iria construir uma igreja para o santo. O milagre de São Benedito aconteceu. Em 1919, a Igreja de São Benedito é finalizada já em Campo Grande.

Em 1905, a comitiva de negros em que estava Eva chegou na Vila Santo Antônio de Campo Grande e se fixaram nos Olho D'água, região de mata próxima ao córrego Segredo, distante 6 quilômetros do centro da vila. Posteriormente Eva conseguiu regularizar a posse de sua terra, pagando um valor de 85 mil réis. O valor foi arrecadado pela venda de doces, hortaliças e pelas doações que Eva recebia devido sua função de benzedeira e parteira.

Devido a forte presença negra, a região do Olho D'água passou a ser conhecida como Cascudo. Manifestação do racismo em Campo Grande, fazendo alusão aos que andavam de pé no chão. Tempo em que não ter calçados era condição associada ao escravo. Os brancos moravam na Vila, os negros no Cascudo. Os camponeses de Olhos D'água tinham na agricultura sua principal fonte de renda, por meio da produção de gêneros alimentícios. Além da agricultura, as

famílias negras camponesas se tornaram viveiros da força de trabalho para a vila de Campo Grande.

Com o início da construção da estrada de ferro Noroeste Brasil, as terras passaram por fortes processos especulativos, aumentando seus valores e dificultando o acesso à terra para pequenos camponeses. Somado com este entrave econômico, o governo do Mato Grosso também se empenhou em uma política de embranquecimento e colonização no estado, criando mais obstáculos para o campesinato negro e indígena.

Em 1914, a estrada de ferro chegou em Campo Grande e se consolidou como principal centro comercial na região sul do Mato Grosso. Com esse deslocamento, Campo Grande recebeu em 1919 a sede do Comando Militar do sul do Mato Grosso. Entre 1921 e 1922, foram construídos os quartéis do Regimento de Artilharia Mista, de Caçadores, de Metralhadoras e também o Hospital Militar. A chegada da estrada de ferro, juntamente com a presença ostensiva do Exército em Campo Grande, foram eventos decisivos no desenvolvimento urbano, o que levou a consequências negativas para o quilombo de Tia Eva.

Em 1941, Eduardo Machado, prefeito de Campo Grande, assinou o novo plano diretor da cidade. Campo Grande foi dividida em zonas de construção (central, industrial, residencial e mistas), transformando áreas rurais em urbanas. Além disso, foram construídos os bairros de Amambaí, Boa Vista, Vila Alba e Cascudo. Para a criação destes bairros, foi necessário a definição da metragem dos lotes urbanos dessas regiões, o que desencadeou no parcelamento das terras utilizadas pelos descendentes de Tia Eva. Parte de suas terras foram apropriadas e vendidas por Sebastião Bagagio para a Missão Salesiana de Mato Grosso.

Com a venda dessas terras, a região do Cascudo passou a ser reconhecida administrativamente como São Francisco. A expansão do perímetro urbano, mantido por decisões da assembleia legislativa municipal, não levou em conta as demandas internas da comunidade de Tia Eva, o que causou prejuízos econômicos para a agricultura de subsistência e comercialização realizada pelos seus moradores, assim como problemas internos em relação ao tamanho dos terrenos. Como Plínio dos Santos aponta, da mesma forma que o quilombo de Picadinha, Tia Eva passou por uma perda sistemática de terra.

A economia atual do Mato Grosso do Sul se baseia fortemente no agronegócio. Com a modernização da agropecuária na década de 1970, a

monocultura de soja se estabeleceu de vez no estado, dividindo inúmeros hectares de terra com a criação de gado. O modelo agrícola exportador se consolidou cada vez mais no estado, potencializando a concentração de terra e poder político na mão de uma minoria. São essas condições que possibilitam a emergência de uma figura como Laucídio Coelho, proprietário de terra que conseguiu a fama de maior latifundiário do mundo na década de 80. O homem com o maior patrimônio privado de terras no planeta. Terras acumuladas e expropriadas pela sua família desde o final do século XIX (MAGALHÃES, 2012).

A concentração fundiária em Mato Grosso do Sul só foi possível com por meio do confinamento compulsório imposto aos povos indígenas e a expropriação de suas terras. A estrutura fundiária altamente concentrada foi construída ao longo do processo de processo de ocupação colonial e teve o Estado como principal agente, através de suas transferências de terras para as oligarquias regionais mato-grossenses.

Os dados do *Censo Agropecuário 2017* (IBGE, 2017a) deixam evidente a concentração racial de terra no estado. O Mato Grosso do Sul possui 71,2 mil estabelecimentos agropecuários. As pessoas brancas são donas de 41.806 (59,32%) destas propriedades; os pretos de 3.187 (4,52%); os amarelos de 916 (1,30%); os pardos de 21.378 (30,34%); e os indígenas de 3.183 (4,52%). Tais dados tornam evidente a concentração fundiária racializada presente no estado. Mas para além da quantidade de propriedades, devemos nos atentar principalmente à quantidade de hectares possuídos pela branquitude.

Os 30,5 milhões de hectares disponíveis no Mato Grosso do Sul estão distribuídos de forma desigual. O processo sócio-histórico da consolidação do capitalismo racial que foi apresentado até aqui possibilitou uma grande concentração de hectares na mão de pessoas brancas. Na tabela abaixo, fica evidente uma disparidade racial no acesso a terra, além de que a concentração fundiária no Mato Grosso do Sul é um fenômeno racial, em que a branquitude se coloca como a principal beneficiadora do capitalismo racial, em detrimento de outros grupos, em especial das pessoas pretas e indígenas.

Tabela 1 - Área total e número de estabelecimentos agropecuários por raça / cor do produtor em Mato Grosso do Sul.

| Raça / cor do produtor | De 1.000 a menos de 2.500 ha | De 2.500 a menos de 10.000 ha | De 10.000 ha e mais | Hectares totais |
|------------------------|------------------------------|-------------------------------|---------------------|-----------------|
| Branços                | 3.568                        | 1.667                         | 224                 | 21.646.945,5 ha |
| Pretos                 | 47                           | 22                            | 4                   | 346.300,6 ha    |
| Pardos                 | 458                          | 208                           | 36                  | 3.409.558,5 ha  |
| Amarelos               | 94                           | 36                            | 0                   | 428.555,8 ha    |
| Indígenas              | 16                           | 8                             | 1                   | 111.508,4 ha    |
| Não se aplica          | 138                          | 200                           | 116                 | 4.603.032,9 ha  |

Fonte: (IBGE, 2017b).

A concentração fundiária em Mato Grosso do Sul atende as necessidades da branquitude dentro do capitalismo racial. Os brancos são os maiores possuidores de hectares no estado, totalizando 70,97 % dos hectares disponíveis. Os pardos descritos no Censo provavelmente não se referem às pessoas de origem negra e indígena, tendo em eles estão como segunda categoria racial com maiores hectares, enquanto a soma de hectares possuídos por pretos e indígenas é basicamente irrelevante. Os dados do *Censo Agropecuário 2017* escancaram que o Mato Grosso do Sul é palco de uma concentração fundiária racializada.

A estrutura fundiária do Mato Grosso do Sul não é garantida por meios pacíficos. A violência é um fenômeno necessário e fundamental para a consolidação da concentração de terras nas mãos da branquitude. Os dados do *Atlas da Violência 2025* demonstram que Mato Grosso do Sul se destaca nacionalmente na violência anti-indígena. Enquanto para o Brasil a taxa de homicídios contra indígenas estimada por 100 mil habitantes em 2023 foi de 22,8, o Mato Grosso do Sul registrou uma taxa de 178,7, estando atrás apenas de Roraima (253,3). No MS, 47 indígenas foram assassinados, enquanto em Roraima foram 59.

A estrutura fundiária no Mato Grosso do Sul foi construída pela expropriação violenta dos territórios indígenas. O capitalismo racial no estado, nutrido desde a colonização assuncencha, contribuiu para uma concentração de terra nas mãos da

branquitude. A violência contra a população indígena é entrelaçada na disputa pela terra, sendo uma ferramenta fundamental para a dominação racial no estado.

Trazer o desenvolvimento do capitalismo racial no MS para discussão colabora para realizar uma redução sociológica mais precisa do afropessimismo não apenas para o contexto nacional, mas para o contexto estadual. Por mais que a ISN se aproprie da premissa de comodificação e da instrumentalidade da negritude, justamente por encontrar esses apontamentos nas entrevistas coletadas, ainda é necessário trazer uma apropriação crítica cuidadosa do afropessimismo para o nosso contexto local.

A vaga ideia de antinegritude e a perspectiva ahistórica do afropessimismo não se sustenta de pé (nos moldes como ela nos chega) quando confrontada com uma análise mais atenta do capitalismo racial no estado. Nosso fardo não se encontra no abismo diante do nada, mas do nada ter em relação a terra. A concentração fundiária nas mãos da branquitude se manifestou como uma experiência determinante nas experiências negras e indígenas.

Também é necessário apontar que um suposto antagonismo entre os humanos e os negros, que coloca os indígenas como sócio minoritários da branquitude, é uma ideia tola e reproduz uma perspectiva racista que invisibiliza a materialidade das experiências indígenas. Isso é verdade para o Mato Grosso do Sul, para o Brasil, e dificilmente vai ser diferente nos Estados Unidos. Os dados quantitativos referente a distribuição de terras e o processo sócio-histórico do capitalismo racial no estado demonstram que se existe um sujeito antagônico fundamental em relação ao humano (branquitude) no estado, são os povos indígenas que ocupam tal posição, os mais expropriados de terra e a mão-de-obra mais explorada durante todas as fases do capitalismo racial no MS.

### **3.3 - As cenas de sujeição e violências *offline***

Antes de entrarmos nas experiências estéticas próprias da necropsicopolítica e da relação dos interlocutores com as cenas de violência racial midiaticizada, devemos compreender a forma como seus próprios corpos sentem a necropolítica. É por meio de um diálogo com suas memórias que se tem acesso às diferentes formas de sentir. São memórias fincadas em seus corpos.

Pensar a partir das experiências estéticas se revela como uma ferramenta eficaz de redução sociológica, já que os os conceitos são tirados de abstrações e são colocados em cheque a partir das realidades materialmente vividas no cotidiano, no que existe de mais banal e que muitas vezes passa despercebido pela lupa sociológica. Quando estamos diante das experiências negras, somos obrigados a repensar certos conceitos, questionar até onde eles acompanham as nossas experiências coletivas e realmente fazem sentido.

Devemos seguir a sugestão de Muniz Sodré e incluir o sensório no processo de compreensão do racismo. Olhar o cotidiano mas sem perder de vista a totalidade e as contradições sociais inerentes da sociedade desigual / racismo estrutural. Dessa forma, vou ao encontro de Saidiya Hartman e olho para as cenas de sujeição, cenas de violência ordinárias e nem sempre letais. Cenas bastante cotidianas, cenas de violência carregadas de terror, mas também de prazer. Cenas de terror que não precisam ser *gore*, mas que possuem uma capacidade de subjetivação constitutivas das experiências negras.

E se vamos falar do sensório, ficamos impossibilitados de não falar sobre a corporalidade. Diante das entrevistas realizadas e dos relatos de cenas de sujeição vivenciados pelas pessoas que entrevistei, ficou evidente que a branquitude possui as suas próprias técnicas do corpo. Volto com o diálogo improvável com Marcel Mauss para seguir este caminho analítico. Para Mauss, as técnicas do corpo são as formas como as pessoas servem de seu próprio corpo em suas relações com o mundo ao redor. As técnicas do corpo são construídas em uma triangulação entre elementos sociais, psicológicos e biológicos, onde as pessoas aplicam tais técnicas para conquistar certos objetivos. Toda técnica do corpo é eficaz (busca um fim) e tradicional (é transmitida por uma educação específica). O corpo é um instrumento fundamental, o primeiro meio técnico para determinados fins e o primeiro objeto de determinadas ações.

Os agentes de branquitude tem suas próprias técnicas do corpo quando confrontados com a corporalidade negra. Me refiro especificamente às técnicas do corpo da branquitude capazes de exercer uma violência contra pessoas negras. As entrevistas demonstram uma banalização da violência antinegra exercida por agentes privados em suas tentativas de controlar a corporalidade negra por meio ataques contra os pessoas negras, ataques materiais e simbólicos.

A necropolítica é um conceito que quando confrontado com as experiências negras locais, não se demonstra materialmente vivido apenas nos termos em que foi pensado por Achille Mbembe. Aqui a necropolítica tem outros sentidos. As experiências estéticas negras locais revelam um contexto de exploração dos corpos negros nas relações privadas. Relações que não são necessariamente econômicas e nem letais, mas que demonstram uma face libidinal, uma gestão da corporalidade negra ligada ao prazer e diferentes afetos no exercício da violência. Isso fica nítido no relato de **Ketelyn** (22 anos), filha de um relacionamento interracial (*pai negro retino e mãe branca*) e que tornou-se negra recentemente, apresentando uma dupla consciência organizada como um antes e depois.

*Eu sou a Ketelyn. Eu faço duas faculdades atualmente. Eu faço filosofia na UF (UFMS) e história em uma faculdade particular. Estou fazendo residência aqui (escola em que trabalhamos juntos). Eu sou lésbica.*

*Meu Deus! É muito difícil falar sobre isso mesmo. Eu me autodeclaro negra. Eu me reconheço como tal há uns 3, 4 anos, porque eu tive uma conversa. Assim... extremamente inóspita com o meu melhor amigo.*

*Porque a gente tava vendo um filme e aí eu comecei a falar de branquitude, né. Eu falei: nossa, como essa pessoa é branca. Tipo, quase da minha cor. E aí ele pegou, olhou assim pra mim e falou assim: cara, você não é branca.*

*Aí abriu um negócio, aí eu falei: oxe como assim? Eu sou branca. Pra mim isso daqui é branco.*

*Aí ele falou assim: Ketelyn, olha pra você, você não é branca!*

*Aí ele pegou e mostrou exemplos de pessoas brancas, né. Loiras, assim, pessoas brancas, de cabelo liso, sem traços, né (KETELYN, comunicação pessoal, 18 out. 2024).*

Ketelyn demonstra uma ambivalência em sua forma de viver a partir de sua dupla consciência. Na verdade, a ideia de dupla consciência não dá conta de relatar a sua experiência. A presença da consciência aponta para uma experiência bastante abstrata. Não é o caso dela, a duplicidade se dá de forma material, ela é sentida na carne. Seria algo mais próximo a uma dupla sensibilidade, igualmente dividida entre a branquitude e a negritude, mas que atua na carne.

*Saindo um pouco desse ponto de como eu me via como uma mulher branca. Porque eu sofria racismo na escola. Porque na escola, no caso, era tipo creche, né? Porque uma menina me batia porque ela odiava que meu cabelo era extremamente cacheado. Eu era extremamente cacheada. Ela achava que era horrível, que era de miojo e cortava meu cabelo. Colocava chiclete no meu cabelo e tudo*

*mais. E aí eu chorava, chegava em casa eu chorava pra minha mãe, falando que queria alisar meu cabelo, porque eu odiava o meu cabelo. E ela falava: nossa, o cabelo é a coisa mais linda do mundo.*

*Eu falava, mãe, eu odeio meu cabelo. Que foi quando eu implorava pra ela sempre prender meu cabelo. Tanto que todas as fotos, quando eu era criança, meu cabelo era preso, sabe? Eu não gostava de soltar meu cabelo. E era grande também, porque meu pai não deixava eu cortar. E aí, quando eu fiz 11, 12 anos, até então, desde então, eu sempre implorava pra alisar meu cabelo. Quando eu fiz 11, 12 anos, a minha madrinha me deu de presente de aniversário uma progressiva (KETELYN, comunicação pessoal, 18 out. 2024).*

O fato da agente da violência ser uma menina, uma criança colega de sala, tem muito a dizer sobre a violência antinegra. Podemos cair num vício repetitivo de pensar a violência contra as pessoas negras por meio da violência policial ou necessariamente por uma letalidade absurda, como nas mortes por armas de fogo. Mas essas não são as únicas formas de se atingir um corpo, nem são esses os únicos agentes. No relato de Ketelyn, os perpetradores da violência racial não são agentes do Estado, *kids* pretos ou brucutus a serviço do capital. Isso revela a banalidade da violência antinegra, o seu caráter cotidiano. A criança manifesta o seu ódio ao corpo negro por meio da violência. Ketelyn sente o ódio da criança pela dor, cortes, chicletes, humilhações e auto-ódio.

A violência direcionada contra o corpo de Ketelyn é movida por uma questão afetiva: o ódio. O ódio pelo seu corpo. Um ódio materializado em violência. O afeto é uma das ferramentas de organização social encontrada pela branquitude, colocando as coisas em seus devidos lugares. O exercício da violência e o ódio em direção à corpos negro são características da branquitude, de suas capacidades materiais e simbólicas, suas técnicas do corpo.

As experiências de **Laís** demonstram como sofrer a violência da branquitude é parte das experiências negras. Sendo a única negra da família, relata várias situações de desconforto que acabam resultando em uma auto-segregação. Durante a vida escolar, optou estudar em outro turno para não lidar com as irmãs (populares e bonitas = brancas). Quando criança não saía para brincar na rua por medo de apanhar. A relação conflituosa com esses espaços é construída pelo fato de que diariamente ela apanhava na escola pública de seu bairro (Noroeste, periferia de Campo Grande), mas também reagia com cadeiradas. Todo dia ela parava na diretoria da escola. Ela era a única garota negra da sala, o resto era “*branquinha do cabelo liso*”.

*A minha irmã mais velha e mais nova, elas sempre foram as populares da escola. E eu pedi sempre pra minha mãe pra mim estudar num horário oposto do delas. Que elas eram sempre muito populares e, tipo assim, eu sempre fui a...*

*Sofria bullying bastante, né? E aí eu estudava num horário oposto do delas. Porque elas eram bonitas e tudo. Então eu sempre me senti inferior. Então, eu pedia pra minha mãe me colocar à tarde enquanto elas estudavam de manhã. Por onde elas iam, todo mundo conhecia, sabe?*

*E eu me sentia inferior a elas. E nunca fui de sair com as minhas irmãs também. Brincar também, pra mim, era difícil. Se você perguntar pra elas, eu não saía, não brincava na rua. Porque toda vez que eu brincava na rua, sempre tinha uma confusão. De “ai olha o cabelo, olha a cor dela”. E a minha resposta era ir atrás da pessoa e querer bater e querer brigar (LAÍS, comunicação pessoal, 27 out. 2024).*

A inferiorização sentida por Laís não é inata de sua própria condição racial. Ela é imposta pela norma psicossomática da branquitude. Essa norma não é um conjunto de valores racistas que abstratamente pairam no ar como representações depreciativas. Elas são fisicamente engajadas pelas técnicas do corpo dos agentes da branquitude, pela violência material constante contra o corpo de Laís.

*Quando eu era mais nova, juntaram bastante pessoas para me bater. Eu cheguei na casa da minha mãe chorando, machucada. Minhas costas estavam muito machucadas, porque tacaram pedra nas minhas costas. Eu saí correndo. Aí você pergunta se alguém da escola, diretor, alguém fez alguma coisa, não fizeram nada.*

*(...)*

*Eu tinha... eu tava na quinta série.*

*(...)*

*Meninas tentaram me segurar para outras baterem, porque, é que nem eu te falei, eu achei a minha forma de defesa era “ai, seu cabelo de bombрил”. Eu queria ir perto para cima da pessoa.*

*A pessoa falava da minha cor e eu queria bater nela. Então, eu tive muitas brigas na escola.*

*Então, eu creio que muitas pessoas ficaram com raiva de mim pelo fato de elas me agredirem verbalmente, né? Fazerem bullying comigo e eu revidar. Porque eu pegava a cadeira que eu estava sentada, eu tacava na pessoa e eu fui sempre muito violenta. E aí juntaram todo mundo para me bater. Eu estava na quinta série, não lembro quantos anos mais ou menos eu tinha.*

*(...)*

*“Vou cortar o seu cabelo e levar pra minha mãe, assim ela não vai precisar gastar dinheiro com bombril. Ah, macaca!”. Era todos os dias. A maioria dos dias eu estava na direção porque eu estava brigando com alguém (LAÍS, comunicação pessoal, 27 out. 2024).*

Os relatos de Ketelyn e Laís demonstram que as pessoas negras também possuem suas técnicas do corpo como instrumentos de auto-defesa, por mais tortas que elas sejam. Tortas porque elas não pretendem preservar a integridade discursiva do que significa ser uma pessoa negra, mas a sua própria integridade física. Por isso respostas como o desejo pelo embranquecimento, a auto-segregação, o alisamento e a censura do próprio cabelo. Por mais contraditórias que elas sejam, essas técnicas buscam evitar a dor contra seus corpos, mesmo que para isso elas passem por mais dores. Mas essas técnicas do corpo de auto-defesa são derrotistas por motivos óbvios, já que elas apontam para a retirada e apagamento da corporalidade negra.

No entanto, o relato de Laís aponta outras técnicas do corpo de auto-defesa. Ela também demonstra uma auto-defesa física, um exercício da violência contra os seus algozes. Uma aplicação material da noção da resistência que não se limita a uma outra significação de si (significações / representações outras, como costumamos dizer na universidade, inclusive, que preguiça desse discurso). É uma resistência que não é simbólica ou discursiva, mas que é de fato projetada para o outro, por meio da aplicação da dor e da violência contra seus agressores.

Laís foi mãe aos 17 anos e o genitor branco a abandonou. Retomaram o contato e ela passou a morar junto da família do genitor por precariedade econômica e falta de moradia. Morou com ele até um dia que sobreviveu a uma tentativa de feminicídio, quando o genitor a enforcou na frente do filho. A violência moldou Laís para que ela tivesse um medo extremo de estabelecer relações com outras pessoas em espaços cotidianos, nas escolas, nas ruas, na cidade como um todo. Quando ela tem que sair para o centro da cidade, ela encara experiências que dão razão a sua prática de auto segregação.

*Então, eu sempre me fechei, não saio pra lugar nenhum, sabe? É bem difícil eu sair. Me fazerem sair. E se eu saio, eu tenho que estar sempre muito bem arrumada, né. Olhar, tem tipo assim. Eu fui no centro, eu fui com um vestidinho, uma rasteirinha, né. Fui fazer, eu acho que foi uma consulta e eu passei numa loja ali. Aí eu parei e entrei na loja pra comprar algumas coisas pro meu salão. E nisso, a vendedora, ela encostou em mim. Ela ficou aqui, nessa distância que tá eu e você (Laís estava trançando o meu cabelo, estava*

*exatamente atrás de mim, extremamente próxima) . E eu comecei, eu fui pro outro lado e ela foi junto. Nisso, entrou uma mãe com uma filha, as duas brancas e loiras, né. E ela continuou ali. Ela não foi atender outra menina e ela também não perguntou pra mim: oi, precisa de algo? Precisa de ajuda?*

*Ela só simplesmente ficou parecendo um segurança atrás de mim. Aí eu vi as mulheres entrando, aí eu falei: moça, eu não vou roubar nada aqui, tá?*

*Aí ela olhou pra mim assim, eu falei: eu tenho dinheiro.*

*Eu tive que entrar no meu banco (aplicativo), eu entrei no meu banco e mostrei pra ela o meu saldo que tinha no banco. Falei: eu não vou roubar nada aqui (LAÍS, comunicação pessoal, 27 out. 2024).*

Nessa cena, aparecem as pessoas que são apontadas por Laís como as principais algozes em sua vida adulta, as suas maiores agentes de violência. Mulheres brancas (de cabelo liso). O relato de experiências racistas como homens na rua aparece apenas uma única vez. Já as mulheres aparecem constantemente em suas experiências racistas, ao ponto de Laís afirmar que se sente inferior e insegura com qualquer mulher por perto, inclusive outras mulheres negras. Laís me relatou uma preocupação que se demonstrou ser algo constante, uma preocupação impeditiva da sua circulação em espaços básicos do cotidiano e são enfrentados com estresse e ansiedade quando inevitáveis. Laís tem medo de morrer. *Morrer, morrer. Então, eu tenho medo de sair em lugares e acontecer isso. Morrer.*

Entre as entrevistas realizadas, a autovigilância foi uma característica compartilhada nas experiências negras relatadas, se mostrando como algo bastante comum, causando a mínima surpresa. Uma autovigilância que atua por precaução, revelando a existência de uma vigilância externa. Laís leva isso ao ponto de se impor uma auto-segregação e de ter um medo de morrer. Um medo de morrer em situações mais banais possíveis, como ir em um pagode no centro ou em andar na sua quebrada.

O medo de morrer e a autovigilância fazem parte da partilha sensível das pessoas negras. Ela não é uma exclusividade de Laís, mas algo compartilhado entre pessoas negras. A violência faz parte da subjetivação das pessoas negras e deixa cicatrizes em nossas emocionalidades.

O relato de **Daniele** (22 anos) explicita bem essa questão da autovigilância e do medo da morte. A percepção de que seu corpo está constantemente sob ataque é um fator constitutivo da experiência da Daniele enquanto uma mulher negra. Suas experiências evidenciam como a norma psicossomática da branquitude realmente atua como uma violência que não opera apenas simbolicamente, mas sensivelmente contra corpos negros. São violências sentidas diretamente no corpo. Violências que moldam posturas corporais, subjetividades, formas de se movimentar pelo mundo.

*Vamos lá. Eu sou uma mulher negra. Me identifico como uma mulher negra. Ainda estou em dúvidas se me identifico como heterossexual ou bissexual. Ainda estou num processo. Eu venho de uma família... não é uma família tão humilde, mas nós também não somos tão abastados.*

*Então, em cada núcleo assim, de tios, primos, a gente sempre teve que lutar bastante. Agora nessa nova geração quase todos os meus primos são formados na universidade, nessa faixa etária de 20, 25 anos que eu tô. Mas os mais velhos de 30 pra frente, eles não tiveram acesso à universidade. Então geralmente eles são empreendedores ou fizeram uma universidade assim, muito tempo depois. Mas é uma questão bem nova na minha família, a universidade.*

*Todos nós somos pretos. Maioria dos meus tios casaram com mulheres pretas. As mulheres também casaram com homens pretos. E todos nós somos assim. Estamos nesse processo de universidade. Agora alguns estão fazendo mestrado, tentando se especializar mais, né? Mas a educação, ela tá... é mais recente assim o ensino superior. Então estamos indo passo por passo, né (DANIELE, comunicação pessoal, 3 de nov. 2022)?*

(...)

*Na universidade já quando eu entrei em 2017, que eu fui aprender realmente o que era gostar de mim por inteira. Gostar do meu cabelo, assumir o meu cabelo, assumir a minha cor. E lutar por isso né? Porque na universidade a gente tem contato com muitas... Enfim, com muitas pessoas, com muitos textos que a gente vai conseguindo ter uma noção maior do que é. Então na faculdade que eu aprendi realmente o que é ser preta. Aprendi a desenvolver a minha identidade, porque até então eu fui sofrendo vários casos, mini casos de racismo assim. Algumas vezes eu achava normal. E muitas outras eu me sentia atingida, mas eu não me sentia confortável para exprimir pra falar, pra alguém que aquilo era racismo. Porque parecem coisas tão pequenas que ninguém ia me credibilizar. Que poderia muito bem ser... ou alguém me zoar por eu tá falando que isso é um racismo ou poderiam não acreditar mesmo, enfim... Banalizar como a gente vê, né?*

*Então eu venho deste processo assim. Já não é tão recente, esse processo de me reconhecer realmente como mulher negra. Mas não aconteceu desde a infância. Durante a infância com esses pequenos ataques, eu sempre não gostava do meu cabelo. Às vezes eu ficava até meio receosa por conta da cor. Por esses casos assim eu queria mesmo ser diferente. Não queria ser como eu sou. E aí, depois de um tempo que eu fui aprendendo e fui realmente me impondo nos lugares que eu frequento.*

*(...)*

*Vulnerabilidade, eu acho. Porque eu penso assim. Qualquer momento eu posso ser atingida por alguma coisa, sabe? Em qualquer lugar que eu tiver, que tiver alguém que não tá compactuando com qualquer... mínima coisa que eu faça. Eu posso tá ali no lugar daquelas pessoas. Eu posso, talvez sei lá, ser um George Floyd<sup>6</sup>, ser um Genivaldo<sup>7</sup>. Tá ali e ninguém me ajudar. Ninguém tá próximo pra prestar socorro. Eu posso ser muito bem mais uma amanhã, que vai servir só pra um número. Pra contabilizar. E logo depois vai passar, as autoridades não vão fazer nada mais sério a respeito. Todo mundo que tá envolta vai continuar olhando. Eu me sinto extremamente vulnerável, ainda mais quando eu vou em lugares que eu não frequento com muita assiduidade. Parece que a gente tem que redobrar o cuidado. Pensar em cada passinho que a gente vai dar, pra não ser atingido por qualquer umas dessas coisas (DANIELE, comunicação pessoal, 3 de nov. 2022).*

Os relatos de autovigilância encontrada em relatos como o de Daniele e os de Laís corroboram a afirmação de Saidiya Hartman de que a violência antinegra presente no cotidiano é construída por uma disciplina tão invasiva que chega a ser internalizada. São desvios afetivos impostos aos corpos negros. Mas o que devemos nos atentar para além do que aparece repetitivo é a escolha das palavras usadas para descrever essa ação.

*Eu me policio muito em todos os lugares pra não fazer nada que deixe alguém desconfiado. Por exemplo, quando eu entro em algum lugar novo e alguém não me conhece, ou em situações desse tipo pra não sofrer nenhuma violência. Quase um mecanismo de defesa. A gente meio que cria um escudo próprio para visitar certos lugares, pra que a gente não seja atingido talvez de uma forma tão violenta, ou de uma forma emocional. Pra que a não seja tão derrubado, né?*

---

<sup>6</sup> Em 2020, na cidade de Minneapolis, George Floyd foi assassinado pelo policial branco Derek Chauvin. A cena foi filmada e demonstra Chauvin pesando o seu joelho no pescoço de Floyd por 9 minutos. Antes de morrer, Floyd gritou várias vezes “*I can’t breathe*”. O vídeo viralizou e gerou ondas de protesto ao redor do globo (CNN BRASIL, 2025).

<sup>7</sup> Genivaldo de Jesus Santos foi assassinado pela Polícia Federal Rodoviária em 2022, na cidade de Umbaúba (SE). Os policiais Paulo Rodolpho Lima Nascimento, William de Barros Noia e Kleber Nascimento Freitas colocaram Genivaldo no porta mala da viatura e a transformaram em uma câmara de gás. Genivaldo ficou no porta mala inalando gás lacrimogêneo e spray de pimenta por 11 minutos, morrendo de asfixia mecânica (MAIA, 2025).

*Porque ainda que a gente não sofra violência física, mas olhares, ou pequenos comentários assim que parecem que não são nada, atingem a gente de várias formas. E você tem que seguir. Às vezes você reclama e alguém diz que aquilo não é racismo, ou não tem nada a ver (DANIELE, comunicação pessoal, 3 de nov. 2022).*

Tem uma coisa interessante aqui, uma coisa desconfortável de constatar. Descrever a autovigilância como uma forma de se *policar* apareceu com frequência no relato de algumas pessoas entrevistadas. Se enquadrar, se colocar no olhar do outro (olhar branco / olhar policial), se alienar do seu corpo como uma forma de proteção diante das ameaças externas.

Existem certas coisas que fazem parte da partilha sensível entre pessoas negras. Isso não significa que as pessoas não negras não vão passar por essas experiências em algum momento, mas que talvez elas não sejam constitutivas de suas identidades. Escrevendo agora me lembrei da minha infância em Belém, lá nos anos 2000 e alguma coisa. Morando no bairro do Marco, sempre ouvia do meu pai a cobrança clássica de que eu deveria sair sempre com minha identidade. *Pra você não ficar como indigente*. Eu não conseguia compreender bem o que ele queria dizer. Mas eu sentia que eu deveria seguir sua recomendação. Isso é parte da partilha do sensível peculiar às pessoas negras. Os brancos fazem isso? É uma pergunta sincera. Mas o que é *isso*? É se alienar do corpo, considerar que ele não é necessariamente seu e é passível de violência. É ter de lidar com a alienação do corpo e a partir daí desenvolver técnicas de cuidado (as técnicas do corpo das pessoas negras). Passar por olhar o próprio corpo a partir dos olhos dos outros (outros que nos temem), a partir dos possíveis alcoses, prever a cena, se precaver, se acostumar com a ideia que de a ida do filho à padaria possa terminar em morte, atenuada pelo fato de não vai aparecer como indigente, mas como *filho de tenente* escrito em sua identidade, diminuindo as burocracias do luto.

As experiências negras demonstram a validade de pensar a sociedade por meio da emocionalidade, de nossas experiências afetivas historicamente construídas. *Sentir* a violência antinegra é uma experiência cotidiana, constantemente retomada no relato das mulheres negras até aqui. Com **Luísa (36 anos)** não foi diferente. Seus relatos evidenciam mais uma vez a violência libidinal que atinge as mulheres negras, o controle de seus corpos. A imposição sensível e violenta da norma psicossomática da branquitude é uma constante em suas experiências.

*A Luísa é uma mulher negra, oriunda da periferia do Rio de Janeiro, que chegou no estado do Mato Grosso do Sul e sentiu um choque cultural muito grande. A Luísa sofreu preconceito linguístico... físico. Muitas vezes a Luísa teve que se encaixar, tentar, porque nunca chegou nesse lugar, mas tentar se encaixar aos moldes, aos padrões estabelecidos de beleza. A Luísa forçadamente, na fase da adolescência, teve o cabelo esticado, vivia a manutenção do cabelo, o cabelo ser esticado. Passou pelo processo de embranquecimento, passar maquiagem no rosto para ficar mais branca.*

*Pela própria família que percebia o preconceito. A família tentando ajudar, acabava colocando a Luísa em padrões de roupa, em modelo, “não se fala assim, não se come assim, não brinca de tal jeito, porque vão falar que você é neguinha da favela.” Esse tipo de coisa. Foi um processo longo, foi um processo sofrido. E somente aos 26 anos de idade, a Luísa conseguiu, começou a trilhar esse percurso, um caminho diferente. A Luísa entrou na graduação, se formou em letras. E ali a Luísa se deparou com a primeira literatura negra, de mulher preta. Ali a Luísa descobriu que existiam mulheres pretas. Que falavam sobre essas questões. Então a Luísa entrou num grupo de pesquisa, num núcleo de pesquisa. E a partir do núcleo de pesquisa e da graduação, a Luísa começou a passar por um processo de reconhecimento identitário. Começou a entender as questões étnico-raciais.*

*E aí a Luísa começou a participar desse processo. E aí a Luísa ajudou, auxiliou a filha nesse processo, porque a filha também, como uma menina negra, estava com quase oito anos, queria alisar o cabelo, se sentia feia. A filha da Luísa era a única menina negra da sala de aula, no colégio privado, e ela queria alisar o cabelo. E aí foi aí que a Luísa descobriu o primeiro livro infantil, que é A Menina Bonita do Laço de Fita (de Ana Maria Machado). Que daí ela começou a trabalhar essas questões da negritude com a filha e começou a participar desse processo. E depois do mestrado isso foi tomando forma e hoje no doutorado ela já continua pesquisando as questões relacionadas a isso (LUÍSA, comunicação pessoal, 29 de out. 2024).*

Como Fanon afirma, por mais que o racismo não se sustente mais em uma argumentação biológica, a sua relação agressiva ainda é focada especialmente em nosso corpo. A corporalidade negra aparece como fonte de medo e de ódio. Mas ela também é tratada como fonte de prazer e fantasia. Uma fantasia que funciona como uma recompensa psíquica da branquitude em detrimento do corpo de Luísa.

*Por muitos anos, aliás, eu fui começar a me reconhecer como uma mulher negra aos 22 anos de idade. Antes dos 22 anos de idade, eu*

*era a moreninha, a mulata, a carioca morena. E sempre aquele estereótipo: ah, você é do Rio de Janeiro.*

*Ah, eu sou, tal.*

*Ah, você sabe sambar? Você já desfilou de tapa-sexo?*

*Meu corpo sempre objetificado, eu sempre percebi essa objetificação do meu corpo.*

*Tem também a experiência que eu sofri com a minha filha. Porque, ah, mas foi sua filha. Mas eu acabei sofrendo junto com ela, quando ela começou a sofrer esses preconceitos por parte dos colegas de sala, eu sofri junto com ela, e foi um processo bem doido, bem dolorido.*

*E pra mim, a pior experiência que eu tive por ser negra foi quando eu entrei numa empresa. Lá era uniforme, e todas as meninas tinham que usar o cabelo rabo de cavalo, normal. E eu era a única. No dia da contratação falaram assim: olha, mas como o seu cabelo é desse jeito, é um cabelinho ruimzinho, meio de palhazinha assim, você vai ter que usar essa telinha aqui, essa redinha.*

*Então me trouxeram lação grande, uma redinha. Me falaram que todos os dias eu tinha que passar bastante escova no cabelo pra não ficar nada solto e prender bem e colocar a redinha pra ninguém ver meu cabelo de palhinha. Então usaram com essas palavras no diminutivo, como uma forma de tentar aliviar alguma coisa, esse discurso preconceituoso. Isso pra mim foi a pior experiência.*

*Eu trabalhei nessa empresa... eu trabalhei na empresa nove anos. Mas por quase quatro anos eu usei aquela telinha e aquela estragava e comprava outra. Eu só consegui me libertar da telinha quando eu alisei o cabelo, fiz progressiva e fiquei mais vários anos com o cabelo extremamente liso e fazendo manutenção do cabelo. Não porque eu não gostava do meu cabelo, mas pra tentar me encaixar com os padrões da empresa (LUÍSA, comunicação pessoal, 29 de out. 2024).*

Memórias com essa tiram da abstração a ideia de uma norma psicossomática da branquitude. Ela fica evidente por meio da violenta destruição no processo de identificação negra. Essa identificação não ocorre apesar da violência antinegra, mas através dela. O olhar branco atinge sensivelmente a corporeidade negra por meio de uma soma de representações e afetos que podem levar as pessoas negras a uma relação persecutória com o seu corpo. A violência é um fator constitutivo na construção da negritude e da corporeidade negra. Obviamente elas não se fazem apenas por meio dessas formas, mas é através dela que pretendo pensar a particularidade histórica da experiência estética negra.

**Giovana (28 anos)** também exemplifica casos de violências e vigilâncias próprias das experiências das mulheres negras. Giovana se reconhece como uma mulher parda. Seu pai é um homem negro retinto, sua mãe uma mulher branca. O seio familiar foi seu porto inseguro, palco das normas violentas da branquitude. E o agente de violência morava na mesma casa que ela. A construção de sua corporalidade enquanto uma mulher negra é sabotada por seu pai, um homem negro. Assim como em relatos anteriores, o cabelo é sempre é uma questão.

*Eu aliso o cabelo. Alisava o cabelo desde os 11 anos, porque meu pai achava feio cabelo cacheado. Ele gostava de dizer que eu ficava muito mais bonita de cabelo liso. Então assim, eu tinha umas questões muito mal resolvidas com o meu pai. Então, no sentido de... é uma pessoa muito gordofóbica. Tem o meio militar também. O meio militar é um meio muito gordofóbico. Porque eu sempre fui uma mulher gorda também. Então, a gente sempre brigou muito a respeito disso. Porque o meu biotipo, ele é um biotipo grande. Então assim, eu nunca vou ser uma mulher magra esteticamente, que se enquadra no padrão. E eles não entendiam muito bem isso.*

*Então, quando... eu tinha muitas brigas com ele a respeito disso. Então ele me cobrava emagrecer, cobrava o cabelo liso. E eu por muito tempo acreditei que meu cabelo tinha que ser liso mesmo. Porque minha mãe tinha cabelo liso. Minha mãe é branca, então você não tem cabelo encaracolado, cacheado nem nada (GIOVANA, comunicação pessoa, 2 de mai. 2025).*

Ao longo de sua jornada universitária, Giovana conseguiu uma bolsa que a possibilitou estudar na Universidade de Coimbra. Apesar de relatar ótimas experiências universitárias e importantes para a construção de seu conhecimento, ela demonstra uma grande ojeriza ao abordar as experiências nas ruas fora da universidade. Coimbra a colocou num ponto máximo da sua fungibilidade enquanto uma mulher negra por meio de uma violência cotidiana e infernal.

*Então, assim, era muito assédio Portugal. Era muito, mas era muito assim. Eu nunca sofri tanto assédio em um ano que eu passei em Portugal, do que todos os anos que eu passei como brasileira.*

(...)

*Os caras me paravam na rua, fazendo ofertas absurdas. Passando a mão em mim mesmo. Chegando a tocar mesmo. Era horrível. Assédio um nível absurdo. Um nível, assim, de dá nojo. Então, assim, eu comecei a ter muitos problemas na parte mais emocional mesmo.*

(...)

*O cara sentou no meu lado, me perguntando onde ia descia pra ir pro shopping.*

*- Daqui a dois pontos você desce.*

*E ele tava muito nervoso. Muito nervoso, muito nervoso, muito nervoso. E quando ele tava próximo de descer, ele começou a esfregar a mão na minha perna. Esfregou, esfregou, esfregou. Aí eu comecei a gritar. Óbvio, né? Comecei a gritar, gritar, gritar, gritar, gritar.*

*E eu falei: você vai descer agora! Você vai descer agora. Para o ônibus! Para o ônibus.*

*O ônibus só parou no ponto. Esperou essa situação toda pra acontecer. Ninguém, fez nada. O ônibus não tava lotado. tinha gente no ônibus. Tinha gente no ônibus. E desceu. Ele desceu do ônibus e eu sentei a assustada, né? Totalmente assustada e duas mulheres que estavam atrás de mim... ops, que estavam na minha frente, eu tava atrás dessas mulheres, né? Elas falaram assim: essas brasileiras fazem escândalo com qualquer coisa.*

*(...)*

*Eu comecei a não pegar mais um ônibus. Então, e olha só, a passagem era 10 centavos, cents, né? Era 10 centavos. Eu não tinha coragem mais de pegar. Eu não tinha coragem de ficar esperando num ponto de ônibus sozinha. Porque era aí que os velhos chegavam, sabe? E era coisas absurdas. Era do tipo assim: você vai se arrepender. Só eu posso te dar uma condição (GIOVANA, comunicação pessoa, 2 de mai. 2025).*

Agora que já fomos até Portugal, é necessário voltarmos para o mato onde pisam meus interlocutores e compreendermos as particularidades do racismo estrutural que os afetam. As experiências de **Pedro (32 anos)** demonstram bem os efeitos práticos dessa racialização local e como elas foram construídas seguindo a lógica particular do capitalismo racial que se desenvolveu no Mato Grosso do Sul.

*Cara, eu sou filho de trabalhadoras, quer dizer, sou um trabalhador também, né? Minha herança de família é o trabalho. Tipo, sendo eu filho de trabalhadoras, sou um trabalhador, sou um ator. Escolhi o teatro pra ser um trabalhador, né?*

*Minha avó varria rua. No primeiro emprego da prefeitura da minha avó ela varria a rua. E, quer dizer, minha avó não era uma pessoa negra, mas ao mesmo tempo ela não tinha privilégios nenhum, porque ela conta uma história que ela foi atropelada, ela tava tipo varrendo rua à noite, passou um louco e atropelou ela. Não viu ela na rua varrendo. Ela tipo foi embora, vazou sozinha, não procurou hospital, não fez nada. Ficou lá dois dias tipo se curando sozinha, com os remédios que ela fazia. Com erva, botando folha em cima não sei de onde, tomando chá de não sei o que lá. Dois dias, sozinha (PEDRO, comunicação pessoal, 30 de mai. 2024).*

Pedro nasceu em Caarapó, sul do estado. O primeiro povoamento na região do município de Caarapó foi construído pela Cia Matte Laranjeira como um local de pouso para tropeiros que seguiam ao norte do estado e para ervateiros paraguaios e brasileiros que se engajaram como mão-de-obra para a companhia. Mas antes de compreendermos o peso do processo sócio-histórico da formação da Cia Matte na vida de Pedro, devemos recuar um pouco e olhar para as tensões que marcaram a região no século XIX.

Na década de 50 do século XIX, começa a terceira ocupação sistemática no sul do Mato Grosso, por meio da consolidação da hegemonia dos comerciantes em torno do porto de Corumbá. Neste período manufatureiro, a economia agrária mato-grossense dependia fortemente da mão-de-obra indígena e de negros alforriados, estando a escravidão negra mais restrita para a produção de açúcar, aguardente e de outros derivados da cana. A atividade criatória e extrativista exigia uma baixa absorção da mão-de-obra escrava, já que para os trabalhos criatórios como campeio, marcação e a condução de boiadas, se sustentava a partir da contratação de camaradas, assalariados livre sem terra que trabalhavam em troca do uso da terra.

O período manufatureiro, impulsionado pelo comércio corumbaense, contribuiu para a decadência da exploração do trabalho escravo na região, já que a constante compra e venda de mercadorias no porto de Corumbá enfraqueceu o trabalho artesanal nas fazendas, produzidas principalmente por cativos. Soma-se a decadência escravagista a guerra que abateu a região na década seguinte, por meio da desorganização econômica na região, juntamente com o genocídio dos cativos, enviados para a guerra com promessas de liberdade.

A Guerra do Paraguai, também conhecida como Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870), foi o resultado da luta pela internacionalização do rio Paraguai dentro de um jogo de interesses das burguesias portenhas e brasileiras, parceiras do capital inglês na região. A região da Bacia da Prata era palco de disputa entre os interesses brasileiros e argentinos, ávidos por impôr o princípio da livre concorrência na região para estender os seus mercados.

O acesso ao rio Paraguai era fundamental para o Brasil escoar a produção agrária do Mato Grosso. Por outro lado, a Argentina buscava centralizar o comércio platino. No entanto, os interesses brasileiros e argentinos tinham no Paraguai um

grande entrave. O governo de Solano López foi marcado pela busca de um modelo econômico autônomo e industrializado. O Paraguai insistia em políticas isolacionistas, fechando o seu mercado para agentes externos e reforçando o poder estatal na economia a fim de formar um setor industrial. A situação se fragilizava ainda mais diante da disputa entre Brasil e Paraguai pelo fornecimento de erva-mate no mercado latino-americano, o que fazia o Paraguai exigir uma redefinição das fronteiras. Dessa forma, o Paraguai não reconhecia o direito à livre navegação em seus rios, impostas por Brasil e Argentina pelos desejos do capital inglês na região. A livre navegação em seus rios feria a tentativa paraguaia de soberania fluvial e consequentemente econômica.

Existem alguns fatores particulares da guerra que a colocam como um evento importante na constituição do capitalismo racial na região da Bacia da Prata, no Brasil e em especial na região do sul do Mato Grosso. O primeiro ponto que podemos apontar é a constituição do braço armado brasileiro. Durante o início da guerra, o exército imperial brasileiro contava com um contingente de 18 mil pessoas, contra 30 mil no exército paraguaio. A massa das forças armadas brasileiras se concentrava na mão dos latifundiários através da guarda nacional.

Em 7 de janeiro de 1865, o Brasil emite o Decreto 3371, convocando a Guarda Nacional e criando o Corpo de Voluntários da Pátria, permitindo o alistamento voluntário de qualquer cidadão entre 18 a 50 anos, mas que na prática se materializou como um recrutamento compulsório de muitas pessoas enviadas a guerra. Com a promessa da alforria, escravos foram recrutados para a guerra de diferentes formas. Os proprietários de escravos convocados para o conflito mandavam escravos em seu lugar. O Império brasileiro também recrutou escravos por meio da compra e pelo envio de escravos entregues à autoridade para o recebimento de castigos físicos. Na prática, as forças brasileiras se constituíram majoritariamente por pessoas negras, a massa dessa força era composto por aqueles

(...) que recebiam uma carabina envolvida em uma carta de alforria, com a obrigação de se fazerem matar á fome, á sede e á bala nos esteiros paraguaios; e que nos leitos dos hospitais, morriam, voltando os olhos ao território brasileiro, ou que, nos campos de batalha, ciam, saudando risonhos o glorioso pavilhão da terra de seus filhos (GAMA, 2021, p. 282).

Em *Dialética radical do Brasil negro* (2020), Clóvis Moura afirma que o recrutamento de escravos, forçados ou via promessa de abolição, contribuiu como uma ferramenta importante na decomposição do escravismo tardio e a sua substituição pelo trabalho livre, tendo em vista que a guerra vitimou uma estimativa de 60 a 100 mil pessoas negras nas tropas brasileiras. Cerca de 20 mil voltaram vivos. Alguns foram escravizados pelos seus antigos proprietários. Outros encontravam a mesma situação que deixaram ao partir, situações escravagistas e violentas.

Plínio dos Santos demonstra que a guerra ainda se configura como uma memória viva na experiência de algumas pessoas negras em Mato Grosso do Sul, especialmente para as pessoas mais velhas. Em suas pesquisas sobre as comunidades quilombolas no estado, Plínio dos Santos nos apresenta um relato feito por Ponciano de Souza (71 anos), morador da comunidade negra rural Família Cardosos, localizada em Nioaque, um dos palcos da guerra, evidenciando memórias e vestígios do conflito.

“Esse meu povo antigo, todos eles foram para guerra do Lopes, meu avô falava que o pai dele perdeu muito parente por causa do Lopes. Eles fizeram muito trincheira aqui nessas terras, é por isso que tem aquelas valetas (trincheiras) ali, que o menino estava te mostrando, (...) esse povo antigo passaram por isso. Ali na parte que eu plantava ainda tem sinal das valetas (SOUZA apud SANTOS, 2010, p. 156)”

A guerra deixou marcas curiosas nas experiências das pessoas negras na região de Nioaque. Nessa região ocorreu o evento Retirada da Laguna. Em 7 de maio de 1867, uma força brasileira de 1680 pessoas comandada pelo Coronel Camisão teve que recuar da decisão de alcançar Assunção. O recuo das tropas brasileiras foi marcado pelos ataques das forças paraguaias, pela fome, por tempestades, por piolhos e pela cólera. Esses eventos foram abatendo tragicamente a tropa brasileira, reduzindo à 130 pessoas. Esse grupo sobrevivente foi alcançado pelas tropas paraguaias e foram dizimados. Hoje, o local onde ocorreu o massacre é conhecido como *kamba'rãce* (lamento de negro em guarani), considerado assombrado e recheado pelos gemidos dos mortos.

A população indígena também foi diretamente afetada pela guerra. Os kadiwéu tiveram participação ativa na guerra ao lado do Brasil e em 1903 tiveram terras demarcadas na Serra da Bodoquena como recompensa, a Reserva Indígena Kadiwéu. No entanto, Valmir Côrrea demonstra que essa demarcação já fazia parte

de uma estratégia de segregação e limpeza étnica no pantanal e foram fundamentais para a formação dos grandes latifúndios na região. Para Côrrea, a guerra marcou o fim da etapa de amansamento indígena e abriu uma nova fase na apropriação das terras pantaneiras. Os terenas também foram atravessados pelas guerras. Suas aldeias na região de Campo Grande e Corumbá foram destruídas, causando sua dispersão nos latifúndios ao redor. Dessa forma, os terenas foram engajados como mão-de-obra nas fazendas de criação de gado, a construção de linhas telegráficas e da Estrada de Ferro Noroeste.

A guerra significou um genocídio ao Paraguai, sendo experimentado pela população guarani como uma precariedade sentida de diversas formas. A desestruturação do país causou um êxodo paraguaio ao Brasil, engajados como mão-de-obra nas atividades ervateiras, criatórias e nos banditismos dos coronéis em suas disputas territoriais.

No final do século XIX, após a Guerra do Paraguai, a Cia Matte Laranjeira se consolidou como um grande império econômico, abarcando mais de 5 milhões de hectares em regiões do sul do Mato Grosso e parte do Paraguai. Valmir Côrrea (2014) aponta que 70% de sua mão-de-obra era paraguaia, muitos nem falavam castelhano, o que reforça a racialidade dessa identidade nacional particular no capitalismo racial fronteiriço.

O pós-guerra significou uma reestruturação nas bases econômicas do Mato Grosso, consolidando um comércio importador-exportador no estado e a intensificação das atividades agrárias, graças à conquista do rio Paraguai, por onde exportavam erva-mate e carne bovina. É necessário apontar que a economia no sul do Mato Grosso foi se desenvolvendo de uma forma menos dependente do trabalho escravo, em contraposição ao norte do estado, que se desenvolveu economicamente a partir da exploração do trabalho escravo na mineração e nas lavouras.

No entanto, isso não descaracteriza as relações de produção no sul como escravagista, muito menos como manifestações de um capitalismo racial particular. Se nos atentarmos para o desenvolvimento do capitalismo racial no sul do Mato Grosso, veremos que a principal propriedade expropriada pelas classes dominantes foi justamente a terra, vastas porções de terra. O trabalho produtivo destas terras dependiam da exploração de mão de obra predominantemente livre, de pessoas indígenas, negras, paraguaias e bolivianas. Essas últimas identidades nacionais

também marginalizadas em um contexto de racialização local. Neste caso, ser essa classe trabalhadora livre, era ser na maioria dos casos um sem terra, onde a terra era a propriedade fundamental das classes dominantes locais, dos latifundiários.

A consolidação da Cia Matte na fronteira sul do Mato Grosso consistiu na quarta ocupação sistemática na província. O escravizado foi perdendo cada vez mais a sua valia diante do desenvolvimento de novas forças produtivas impulsionadas pela atividade extrativista. O trabalho “livre” era explorado juntamente com a utilização de máquinas movidas a energia elétrica, possibilitando uma indústria mecanizada financiada por bancos. Essas condições enfraqueceram cada vez mais a utilização do trabalho escravo na região.

A atuação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) no início do século XX ilustra bem a atuação do Estado no caráter racial da alta concentração de terra no sul do Mato Grosso. O SPI foi criado em 1910, sendo a primeira política pública do Estado para os povos indígenas. Estava alocado dentro do Ministério da Indústria e seu nome inicial era Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais. Esse antigo nome do SPI transparece o engajamento dos povos indígenas como mão de obra era parte importante dessas políticas públicas (BANDUCCI JR; URQUIZA, 2013).

Entre 1915 e 1928, o SPI demarcou 8 reservas para os guarani kaiowá. Essas reservas tinham como objetivo a liberação de terras para a colonização / expropriação pelo capital e a engajamento dos guarani kaiowá como mão de obra. A instalação da Cia Laranjeira no território atuou como uma mola propulsora no confinamento compulsório estabelecido pelo SPI, que atuava como agenciador de indígenas para a extração nos campos de erva mate

É por meio deste processo sócio-histórico que literalmente Caarapó vai surgir no mapa. O último censo do IBGE (2022) aponta que de uma população de 30.612 habitantes, a cor / raça predominante em Caarapó é a parda, com uma população de 12.182, seguidos de brancos (11.686), indígenas (5.212), pretos (1.408) e amarelos (124). Se nos atentarmos para a relevância do processo histórico da consolidação da Cia Matte Laranjeira na região, somada com a expropriação de terra dos Guarani Kaiowá e transformação dessas pessoas sem terra em mão-de-obra na região, vamos perceber que a população indígena é componente predominante no número de pessoas pardas. É em todo esse processo sócio-histórico que a biografia de Pedro é inicialmente construída.

*São trabalhadoras e trabalhadores, esse lance com a raça. Eu fico... Porque é assim, se fosse pra me autodeclarar, eu me autodeclararia indígena, se eu acreditasse 100% nessa autodeclaração. Mas eu não acredito muito em autodeclarar, mas as pessoas sempre me viram como negro. Tipo, eu sou o mais, né. Com a pele escura da minha família, minha mãe é branca. Tipo, minha avó é branca, paraguaios e argentinos, né. A minha avó casou com um argentino. Minha avó branca casou com um argentino, que era o Aurélio Vera, teve cinco filhos.*

*Então tem essa coisa assim. Eles eram brancos, eu era o mais escuro, em Caarapó.*

*(...)*

*Tem os irmãos da minha vó. Mas aí é referência indígena porque eles eram caboclo. Eles eram meio do zóio claro. Meio bugre assim, meio caboclão. Era uma mistura. Por isso que eu quando eu falo quem que é o seu povo não é uma raça mas sim uma prática. Tem a ver com prática. É o meu povo, são os trabalhadores. Eles são de várias cores. Como eu sou de várias cores. Mas o que une eles? Eles são isso. Eles são o povo que faz acontecer. Que manipula a matéria, né? Trabalha é isso, transformação da matéria (PEDRO, comunicação pessoal, 30 de mai. 2024).*

A experiência estética racial de Pedro é dividida entre se perceber como uma pessoa indígena, mas ser visto pelos outros como um negro. Por isso ele não define necessariamente sua identidade e seu pertencimento a algo racial, marcadamente negro ou indígena. Ele põe uma centralidade de classe, ele orienta o seu pertencimento com os povos trabalhadores. Ele se reconhece como um herdeiro do trabalho. Herdou o trabalho de sua mãe, que começou a trabalhar de doméstica desde os oito anos de idade na casa de uma família de Caarapó que a adotou, passando 18 anos cuidando da casa e das crianças dos outros. A avó de Pedro também teve sua trajetória marcada pelo trabalho.

*Trabalhou a vida inteira. Antes trabalhava lá nos campos de erva mate. Ervateira. Era casada, né. Fazia o trampo lá das mulheres, né. Na casa, nos acampamentos. Aí teve filhos. Trabalhando. Depois ficou viúva. Aí que ela teve que trabalhar mesmo, né. Sustentar uma casa (PEDRO, comunicação pessoal, 30 de mai. 2024).*

Pedro manifesta uma relação persecutória com seu corpo. Não por causa de um complexo de inferioridade como idiotas costumam dizer por aí, mas como uma reação sensível às violências afetivas direcionadas ao seu corpo escuro.

*Cara. Em tudo, por exemplo. Eu sempre ganhei perfume, entendeu? Desde criança. Meus outros primos não tinham isso, de ficar*

*mandando tomar banho, né, Era uma nóia. Tenho nóia com isso até hoje. De limpeza, entendeu? De roupa, de sujeira, de cheiro, de mau cheiro, de corpo. É uma nóia na minha família, e era descarregado isso em cima de mim quando eu era criança (PEDRO, comunicação pessoal, 30 de mai. 2024).*

Essa nóia que atinge o corpo de Pedro é projetada através do olhar dos outros. A sua experiência corrobora a afirmação de Fanon de que a corporeidade negra não é fundamentada a partir de sensações próprias, mas de estímulos externos (a sensação dos outros infringidas em seus sentidos). O esquema corporal é um esquema histórico-social. Os estímulos externos direcionados ao corpo de Pedro e a corporeidade negra no geral é o estímulo de violência alimentada pelo olhar branco diante de nós.

Somos atacados em nossa corporeidade. Considerando que a imagem do corpo é produzida a partir da junção de afetos e palavras, devemos nos questionar o que ocorre quando elas são fundamentalmente aberrações afetivas impostas pela branquitude. Essas aberrações causam afetos na corporeidade negra. O afeto é uma energia psíquica disparada no corpo. Os casos de Ketelyn e Laís evidenciam a obviedade da violência material contra os corpos negros. Na verdade não tão óbvio, tendo em vista que a violência antinegra é hegemonicamente analisada em termos macroestruturais, como os dados disponíveis no *Atlas da Violência* ou a partir de conceitos como genocídio negro. Mas quando descemos ao ordinário, vemos que existe uma violência latente contra as pessoas negras, violências viscerais que não são analisadas por essas lentes que não focam na banalidade do cotidiano. A corporeidade negra é construída a partir do trauma. Não só a corporeidade, mas a relação dos corpos negros com o eu e o mundo.

Ao longo das entrevistas, procurei **Plínio**<sup>8</sup> assim como procurei Pedro, achando que ele iria se colocar como uma pessoa negra. Ambos se afirmam como pardos de origem indígena, mas reconhecem que vivem uma ambiguidade racial onde muitas vezes elas são vistos como homens negros. Em certa medida, suas experiências são semelhantes e demonstram a particularidade da racialização e do capitalismo racial no Mato Grosso do Sul.

*Eu me reconheço com pardo mais nessa situação. Eu entendo que a cultura indígena... Eu não vivi a cultura indígena para me reconhecer como indígena, mas reconheço que tem traços da minha própria*

---

<sup>8</sup> É o arrimo de família, sendo professor concursado, enquanto seus irmãos trabalham com serviços como manicure, construção civil e logística. Sua mãe é doméstica aposentada.

*família.. E existem relatos que minha vó, ela era indígena e tudo mais. Então, eu reconheço que tem esse caso, mas eu não vivia a cultura indígena. Então por isso que eu fico nesse meio termo. Mas eu diria que talvez um mestiço. Não sei, alguma coisa nessa linha. (PLÍNIO, comunicação pessoal, 9 de jun. 2025).*

Como um jovem periférico e racializado, Plínio demonstra consciência de que a sua condição racial e de classe são fatores constitutivos para os vários casos de enquadro policial que já sofreu. Plínio passou a juventude em Los Angeles, bairro periférico de Campo Grande. Em suas contas imprecisas, já levou entre 8 a 10 enquadros.

*Eu acho que pensando em uma trajetória, eu vim de uma família pobre. Então, eu vim de uma família pobre que a gente convivia com episódios de violência, principalmente policial. Então eu, quando adolescente, passei por algumas situações desse tipo. Aquela revista policial. Só para revistar, sabe? Aquela questão de passar por esse tipo de coisa. Tem um episódio, um pouquinho, assim, mais exagerado na minha opinião, que chegaram até apontar a arma para mim. Eu tinha... eu estava recém entrando na faculdade. E eu lembro que, na época, quando eles perguntaram sobre o que eu era, o que eu fazia. Quando eu disse que eu fazia faculdade, parecia inconcebível o fato de eu estar fazendo faculdade. Eles vasculharam minha mochila. Queria saber tudo sobre mim, até o quando eles falaram assim: é realmente, não tinha nada.*

*Então, assim. Acho que a questão de ser pobre, de ter origem indígena, né. Eu acho que isso, faz a gente carregar esse estigma, né. É a nossa cor, é a nossa aparência que chega primeiro antes de qualquer coisa, né? Então, o Plínio, ele é um cara que passou por isso. A gente teve que transgredir essa parte, né. Lutar contra essa parte da minha origem pobre. E consegui ascender em uma faculdade, consegui fazer um mestrado, consegui fazer um doutorado.*

*(...)*

*Teve uma vez nessa vez, de um dos enquadros no Los Angeles, teve até uma situação que o cara falou assim: ah, você tem passagem por aí, negão?*

*E aí, tipo, era eu o cara que era mais... que tinha a cor mais escura entre os meus amigos, sabe? Então era muito claro que era direcionado a mim isso. Porque ele não teve essa preocupação de chegar e falar assim: oh branquelo, oh não sei o que (PLÍNIO, comunicação pessoal, 9 de jun. 2025).*

Plínio coleciona experiências que demonstram a ambiguidade de se reconhecer em uma corporalidade indígena, mas ser lido pelos outros como negro. Isso significa ser pardo para Plínio, assim como para Pedro. Seus relatos não demonstram apenas uma ambiguidade. Eles revelam também uma particularidade

no processo de racialização no Mato Grosso do Sul, onde a presença indígena é extremamente relevante, levando outras complexidades para a própria categoria negro, composta por pessoas que de fato são negras e por outras pessoas que são taxadas como negras não por uma questão necessariamente fenotípica, mas por uma posição social.

*Eu comecei a trabalhar em obras com 14 anos. Aí eu trabalhava para ajudar em casa. Minha mãe tinha passado por um processo de operação. Então, como ela era a renda principal de casa. Aí ela operou, precisava de dinheiro em casa, aí comecei a trabalhar. Então, no começo, foi mais assim... Como eu trabalhei para o meu irmão, o meu irmão já trabalhava, eu não tive tanta dificuldade em me adaptar.*

*Mas pensando na questão racial mesmo. Sempre surgiam aqueles apelidos assim. Como eu sempre fui grande: ah, esse cara é bom. Preto bom, forte. Esse índio aí. Índio é forte.*

(...)

*Principalmente que eu tinha cabelo comprido na época, então, eu tinha realmente... os traços, talvez ficavam mais avançados no traço indígena, porque o cabelo comprido era mais liso e tal. Aí, depois em outros lugares, onde eu não tinha essa questão mais parental, do meu irmão tá me protegendo ali. Aí a coisa foi, acho que foi mais gritante assim. Porque foi mais determinante assim. Muita gente já era o paraguaio. E aí eu tinha sempre essas piadas: ah, que é paraguaio, só gosta de tomar tereré, não gosto de trabalhar (PLÍNIO, comunicação pessoal, 9 de jun. 2025).*

A experiência de Plínio transparece a particularidade do capitalismo racial no Mato Grosso do Sul e consequentemente as diversas experiências “negras”. Experiências construídas em processos sócio-históricos de expropriação de terra e genocídio indígena, da escravidão sistemática de pessoas negras e da guerra que genocidou os paraguaios.

A identidade racial de Plínio é moldada em condições de violência racial e exploração do trabalho. São as manifestações particulares do capitalismo racial no estado e em Campo Grande. Transparecem a lógica da racialização local diante de sua corporalidade como um homem pardo. Nos momentos em que Plínio é abordado pela polícia, quando é visto como uma ameaça, ele é o negão. Quando tem seu trabalho explorado na construção civil, é o negão / indão forte. Nenhuma representação é de graça.

Mas devemos lidar com o contraditório. A forma de sentir a sociedade desigual não passa apenas necessariamente pela percepção do dano e da violência

contra si. A violência pode ser colocada num passado distante e não mais percebido no tempo presente. É o caso de Juliano. Sua experiência como uma pessoa negra, foi de forma geral, desde sua infância até a juventude, marcada por *momentos desagradáveis*, especialmente em *algumas brincadeiras em roda de amigos*. No entanto, em relação aos jovens, Juliano afirma que *com satisfação que vejo hoje que os mais jovens nem conhecem mais esse tipo de brincadeira. Porque entrou em desuso, houve uma evolução em relação ao tratamento da questão do negro dentro da sociedade*.

Assim como Juliano, sou professor. Durante o período dessa entrevista, trabalhava na mesma escola pública e dava minhas aulas de sociologia exatamente nas mesmas salas em que Juliano ministrava a sua disciplina. A própria entrevista foi feita na sala de professores. A entrevista é preenchida em todos os poros pelo contexto escolar. Confesso que fiquei muito surpreso com a sua consideração sobre a juventude, ainda mais vivendo a experiência constante de conviver com esses jovens geralmente entre 7:00 até 11:30. É bastante tempo. Durante nossa convivência já ouvi sair da boca desses alunos expressões como: *neguinha safada, macaco, come que nem índia, chinês nojento comedor de morcego*, entre outras expressões sempre em tom de brincadeira. O racismo recreativo é uma forma de socialização entre nossos alunos, ele não está em desuso.

**Roberta** (51 anos) não relata casos de violências racistas contra si, apesar de reconhecer que elas existem. Como uma travesti, Roberta manifestou em suas memórias que as violências contra ela são percebidas e orientadas mais por uma questão de transfobia do que por racismo em si, apesar da difícil desassociação entre as duas violências na prática sensível.

*Eu sou uma Roberta trabalhadora, sou uma transexual. Passei por muita dificuldade na vida. Fui muito pedrejada, por eu ser uma travesti. A minha mãe nunca aceitou. Não aceita até hoje, minha família... Então assim... Eu vim lá do chão mesmo. Trabalhei muitos anos em doméstico. Empregada dos outros. Limpando o chão. E daí meu pai até morreu. E hoje eu vivo uma vida tranquila assim. Trabalhando. Trabalho de segunda a segunda. Essa é a Roberta de todos os dias. Eu que sempre procuro ajudar os outros. O próximo. Entendeu? E assim é a minha vida.*

(...)

*Sou de Corumbá. Eu vim pra Campo Grande por causa de uma briga de família mesmo. Por causa de eu ser o que eu sou. Aí minha família não aceitava. Me batiam muito. Teve um dia que uma pessoa falou pra mim assim "vai embora daqui, nós vamos acabar te*

*matando".*

*(...)*

*Olha, eu... Comigo eu nunca passei por ser negra. Tipo assim. Do racismo. Mas assim, eu fui casada também. Sou viúva do meu primeiro casamento. E... Eu tive um preconceito uma vez num mercado, que as pessoas riam, olhou pra mim e riam e cochichou. Tipo assim. Mas assim, nunca passei por uma situação assim. Nunca. Eu me lembro, não. Mas eu já vi casos de pessoas que... Preta, tinham chamado macaco. Já vi pessoas que chamaram o outro de macaco. Eu já vi uma brincadeira, assim, uma vez com uma amiga nossa, que era negra. O cara deu pra ela uma penca de banana. Quer dizer, chamando ela de macaco. O bom entendedor foi de macaco. Pra ela. E ela ficou chateada. Isso aí. E isso aí que eu tive uma coisa com ela. Ela era a nossa vizinha. Ela foi lá em casa chorando, porque o cara comprou pra ela uma penca de banana e deu pra ela. Até a gente se bagunçou com ela. Mas comigo eu nunca passei (ROBERTA, comunicação pessoal, 3 de jul. 2023).*

Com esses relatos podemos vislumbrar as cenas de sujeição que ocorrem com pessoas negras na cidade de Campo Grande. As experiências locais demonstram uma exploração dos corpos negros presente nas relações privadas. Aos corpos negros se direciona o ódio, o medo e o desejo. Vemos violências não letais que atendem certas demandas da branquitude, casos de recompensas psíquicas em significar o corpo negro com o que existe de desprezível e inferiorizado, enquanto a branquitude se constrói de forma positiva por uma via de oposição.

O cotidiano revela outros agentes da violência. Para além de policiais, são crianças, parentes, mulheres, pessoas desconhecidas. Percebe-se uma violência terceirizada e banal contra pessoas negras. A necropolítica manifesta a sua face libidinal, a dominação violenta da corporalidade negra como administração dos afetos. Os entrevistados relataram a auto-segregação e a vigilância interna, a vigilância externa, o auto-ódio. Esses casos demonstram a relação persecutória com o próprio corpo. Mas essa relação só se possibilita em uma materialidade que de fato persegue a corporalidade negra. Essa relação persecutória de um corpo alienado aos afetos e ações dos outros demonstram como a forma social escravagista é um conceito materialmente vivido.

## 4. A NECROPSICOPOLÍTICA COMO ESTRATÉGIA SENSÍVEL DO CAPITALISMO RACIAL

### 4.1. A violência racial midiaticizada

*O espetáculo é o capital em tal grau de acumulação que se torna imagem.*

Guy Debord - A sociedade do espetáculo

Os relatos das pessoas entrevistadas demonstram que a violência racial é um evento comum no cotidiano das pessoas negras. Essas cenas de sujeição às quais elas estão sujeitas são constitutivas de suas subjetividades e corporeidades. Não podemos perder de vista que essas experiências estéticas de violência são possíveis apenas devido a forma como as pessoas negras foram inseridas como mercadorias no capitalismo racial. Hoje lidamos com a continuidade dessas violências. Muniz Sodré está certíssimo em afirmar que *a abolição incidiu sobre a relação, e não sobre o vínculo* (SODRÉ, 2023. p. 242). A branquitude e aqueles que compactuam com o contrato racial ainda tratam as pessoas negras a partir da relação de posse.

A experiência estética da necropolítica no cotidiano das pessoas negras acontece por meio das violências mais ordinárias. Elas não se limitam a cenas de sujeição chocantes que compõem pautas de programas sensacionalistas como o *Brasil Urgente* e o *Barra Pesada*, nem necessariamente arrasta multidões de *likes* com carinhas tristes e raivosas juntamente com comentários de revolta, tristeza ou algo do gênero em redes sociais.

Seus agentes são variados, crianças, desconhecidos, familiares, colegas de escola. Parte considerável dessas pessoas engajadas em violências sacramentadas em explorações afetivas dos corpos negros, em violências carregadas de afetos e de recompensa psíquica dos seus algozes. Essas violências não terminam junto com a atividade de seus agentes. Elas são produtivas e dão frutos. A própria corporeidade negra é moldada em uma atmosfera de violência que causa uma sensação de insegurança para as pessoas negras.

Pensando a partir das experiências das pessoas trans, Sofia Favero (2022) aponta a violência como uma ferramenta fundamental de subjetivação e criação de lugares sociais. Os afetos são mobilizados em tais violências, concretizando relações sociais e organizando a própria sociedade. Vimos que a subjetivação via

violência também se aplica ao caso das experiências negras, pressionadas pela norma estética / social da branquitude.

É necessário reconhecer que as violências ordinárias relatadas aqui são historicamente possíveis a partir de uma sociedade desigual e de um complexo sociometabólico que se engaja constantemente controlar e vigiar corpos negros. A violência possui uma função social na sociedade desigual brasileira. São os métodos polidimensionais de exploração racial apontados por Frantz Fanon. Em uma sociedade escravagista, paranóica e possessiva, a introdução de um medo intenso de morrer e de uma autovigilância nas pessoas escravas se demonstra como uma ferramenta fundamental de segurança da ordem vigente. Tudo evidencia que a abolição não sumiu com esta necessidade e muito menos com essas práticas de segurança.

A violência racial atua para a manutenção da sociedade desigual, como um dispositivo importante para a demarcação das fronteiras da branquitude e da sujeição das pessoas negras. A sociedade desigual, assim como a escravagista, é uma ordem determinada pela violência antinegra, violência presente tanto em relações públicas como em privadas. A violência antinegra é terceirizada, não dependendo apenas da mão do Estado.

Devemos destacar que o momento contemporâneo nos oferece um agravante acerca da capacidade das cenas de sujeição. Cenas que aconteciam no cotidiano, nas relações privadas e íntimas, agora estão sujeitas a possibilidade de serem midiaticizadas. Cenas que aconteciam no *off* passaram a ser registradas, transformadas em imagens, midiaticizadas e transmitidas para esferas online. Algumas dessas cenas viraram dados, mercadorias e espetáculos.

Por meio de Guy Debord (1997), podemos apontar três características básicas que constituem o espetáculo: o espetáculo é uma relação social mediada por imagens; o espetáculo é uma representação formada pela capital; o espetáculo é a materialização estética do próprio capital. No nosso caso, as cenas de sujeição são tais relações mediadas por imagens a partir do momento em que são midiaticizadas. Cenas de desumanização das pessoas negras, cenas que exibem uma violência fundamentada no escravagismo.

A espetacularização dessas cenas de sujeição revelam o lugar de mercadoria das pessoas negras no capitalismo racial. Ao ser midiaticizada, essas mesmas cenas se tornam capital materializadas em imagens. A violência racial midiaticizada é o

espetáculo da fungibilidade negra no capitalismo racial. A espetacularização potencializa as cenas de sujeição. Para compreendermos a potencialidade dessas cenas, temos que dialogar novamente com Muniz Sodré acerca do seu conceito de bios virtual, somando com o conceito de psicopolítica proposto por Byung Chul-Han.

A noção de psicopolítica de Byung Chul-Han (2018) é construída a partir de alguns equívocos do intelectual sul-coreano que necessariamente devem passar por uma redução sociológica. Chul-Han define a psicopolítica como uma nova forma de submissão que atua pela subjetivação, abdicando um caráter mais coercitivo. Ele acredita que um capitalismo disciplinar é coisa do passado, que um disciplinamento corporal é algo obsoleto. O poder disciplinar que utiliza a violência como uma forma de coerção vai perdendo espaço para o poder neoliberal que não visa o corpo, mas a psique, controlando as suas emoções por meio de disparos psicopolíticos.

Para Chul-Han (2022), o capitalismo atual é um capitalismo de informação, onde a exploração de informações e dados são mais determinantes do que a posse dos meios de produção. Em seu raciocínio, essa alteração do capitalismo traz duas consequências: a liberação do corpo do processo de produção (exploração) e a insustentabilidade de uma dicotomia entre a burguesia e o proletariado. Mas as experiências das pessoas negras em um país de capitalismo periférico demonstram que Byung Chul-Han não poderia estar mais enganado.

Chul-Han é incapaz de reconhecer que esse capitalismo de informação na verdade é a manifestação do colonialismo digital, onde a tecnologia é utilizada para o exercício de uma dominação política, econômica e social de outro território, reeditando a luta de classes. As empresas do norte global seguem sua prática de extração e armazenamento de dados provenientes do sul global. Uma extração de dados que não impedem a execução de práticas do colonialismo clássico, como a apropriação e a expropriação de recursos, o controle territorial e a extração violenta do trabalho (FAUSTINO, LIPPOLD, 2023).

O colonialismo digital e a sua indústria 3.0 de informática e telecomunicações como o Ifood e a Uber, continuam a todo vapor no processo de alienação da força de trabalho. A pandemia de covid-19 revelou a continuidade de uma contradição de classe bem definida dentro deste capitalismo de informação. Durante a pandemia, essas empresas tiveram um aumento da quantidade do seu contingente de trabalhadores. Aproveitando o aumento do contingente disponível, as empresas-aplicativos reduziram o valor da força de trabalho, fazendo com o que entregadores

aumentassem a sua jornada de trabalho para garantirem um rendimento satisfatório. O resultado foi uma triangulação macabra entre a dilatação da jornada de trabalho, o crescimento do lucro das empresas e o aumento dos óbitos dos motoentregadores durante o trabalho (RODRIGUES, 2021).

Quando inserimos o nosso corpo testemunha na redução sociológica, fica evidente que tanto o conceito de necropolítica, como o de psicopolítica devem passar por um processo de assimilação crítica, uma assimilação que ocorra a partir de nossas experiências locais e estéticas. Um conhecimento a partir da sensibilidade, das percepções presentes no *niger sum* e na sociologia visual, evidencia que as pessoas negras lidam como uma violência nas relações privadas que vão além da letalidade negra promovida pelo Estado como um exercício de soberania. Percebe-se também uma violência que opera como uma administração libidinal da corporeidade negra. A violência antinegra se instrumentaliza em uma economia libidinal que atua na corporeidade negra, colaborando para a extração violenta da mais-valia dos corpos negros e também para a mais-valia psicológica da branquitude, uma mais-valia psicológica que atua no campo da emocionalidade, dos afetos e dos desejos. Por mais íntima que seja, essa violência negra não se divorcia do capitalismo racial. Na verdade ela opera como importante instrumento de extração de valor para a branquitude (material e simbólico).

A psicopolítica de Byung Chul-Han perde de vista a materialidade das relações, a materialidade para além da psiquê. Ele esquece do corpo, ele esquece da luta de classes. Mas a dinâmica do colonialismo digital não altera a dinâmica de monopolização dos meios de produção e muito menos liberta o corpo do processo de exploração. A situação dos motoentregadores é emblemática. Para além da precarização do trabalho e do super lucro das empresas-aplicativos, as dicotomias de classe e raça são vivenciadas no cotidiano de forma violenta. Violências que se tornaram banais, afinal de contas, nada mais genérico do que um caso de entregador sofrendo racismo e sendo violentado por um cliente do aplicativo.

O caso de Sandra de Sá é emblemático dessa configuração cotidiana de uma violência antinegra presente nas relações privadas e operada nas dinâmicas do capitalismo racial. No 10 de abril de 2023 em São Gonçalo (RJ), Sandra de Sá agrediu dois entregadores, Max Angelo e Viviane de Souza. A cena de um entregador apanhando se tornou banal, mas essa cena chama atenção pela escolha de Sandra em utilizar uma coleira para chicotear Max Angelo. Também chama a

atenção que assim como no assassinato de João Alberto, a agressora se sente a vontade de fazer isso em um local público e com testemunhas.

Figura 7 - Diferentes frames de Sandra de Sá agredindo o entregador Max Angelo.



Fonte: (G1, 2023).

Não precisa se esforçar muito para reconhecer nessa cena a presença da forma social escravagista de que fala Sodré. Mas seria bom que Sodré olhasse essa cena e se desse conta de que a forma social escravagista anda lado a lado com o racismo estrutural, com um capitalismo racial que tem no racismo um fator fundamental de organização dos meios de produção e das relações sociais. Mbembe também deveria ver essa cena e notar que a necropolítica não depende apenas de uma soberania letal do Estado e que não precisa da sociedade de inimizade para se manifestar. A ação da agressora revela que o seu exercício da violência é como um hábito familiar, uma capacidade inerente a sua branquitude, uma forma de relação sustentada na escravidão e na representação do corpo negro como uma posse, uma mercadoria, como um escravo. Max Angelo sabe disso, ele soube disso pelo corpo.   por meio dessa experiência estética que possibilita Max afirmar que “ela me tratou como se eu fosse um escravo” (G1, 2023).

Mas mesmo que Sodré negue o racismo estrutural na sua perspectiva da forma social escravista, ele volta a ser fundamental para pensar a própria estrutura que Byung Chul-Han não consegue ver na psicopolítica. Sodré (2016) considera que o nosso tempo presente nos oferece uma nova esfera de existência chamada de

bios virtual, consequência da midiatização das nossas relações sociais. O bios virtual consiste em uma comunidade afetiva técnica e mercadológica que acaba desembocando em uma realidade de imaginarização composta de imagens. Como o bios virtual também é uma realidade espetacularizada, o corpo está longe de ser livre do processo de produção. Muito pelo contrário, o corpo é constantemente chamado e engajado por estímulos que visam o gozo de seus sentidos.

A psicopolítica proposta por Byung Chul-Han ignora a existência dessa realidade midiatizada criada pelo mercado, pelo capitalismo de informação. Ao trazer Sodré para dialogar com Chul-Han, percebemos que a psicopolítica pode ser lida, mediante corre es, como uma estratégia sensível do bios virtual, funcionando por meio da afetação dos seus sujeitos imersos no mar de imagens. A psicopolítica não se limita a psique, pois ela dispara afetos, energias psíquicas que impactam o corpo. O bios virtual não nos proporciona necessariamente uma experiência cognitiva. Sodré considera que o bios virtual é fundamentalmente uma questão estética, ou seja, que opera no campo do sentir por meio das experiências corporais.

O que acontece quando corpos negros violentados como os Max Angelo, Cláudia Ferriera e João Freitas viram as espetáculos nesse bios virtual? O que acontece quando seus corpos disparam afetos em uma audiência negra? Como uma comunidade afetiva, o bios virtual acolhe um regime de representação racializado que projeta constantemente os corpos negros em cenas de violências. Essas cenas são disparos de subjetivação psicopolítica que em nenhum momento passa longe dos corpos dos que estão envolvidos na bios virtual.

O que acontece então? Acontece o trauma necropsicopolítico. As imagens nos atravessam e disparam afetos diretamente em nossos corpos. Afetos com grandes capacidades que nos causam um dano, uma ferida na construção de nossa corporeidade. Na triangulação necropsicopolítica, a violência não fica presa na tela preta. Ela nos atravessa, entra na mente e do corpo dos espectadores. Quando ela nos atravessa, ela não vem como uma correnteza leve, como um fluxo não perceptível. Ela vem como um mar de lama, cobrindo corpos, invadindo casas, envolvendo os corpos que v  pela frente.

Mas o que é exatamente um trauma? Para Grada Kilomba, o trauma   uma experiência corporal e uma sensação de perda que causa uma cisão na identidade. Kilomba considera que o racismo cotidiano é recheado por violências que causam danos nas pessoas negras, danos que mesmo de natureza psicológica em

determinados casos, resultam em um dano ao corpo. No prefácio de *Tornar-se negro* (2021), Jurandir Freire Costa diz que ser negro é ser violentado constantemente. Essa violência constante é fruto da norma psico-sócio-somática imposta pela classe dominante branca. A corporeidade negra não possui apenas experiências de violência, mas elas são constitutivas de suas identidades. É na forma de sentir a violência que se compreende o trauma constitutivo das pessoas negras, uma experiência de dor e de desprazer que afetam a estrutura psíquica e as significações do corpo negro.

O termo necropsicopolítica pode dá a entender que de alguma forma eu me aproprio das reflexões de Sayak Valencia acerca do papel da violência visual no capitalismo *gore*. Não é o caso. O ponto de partida de Valencia para as suas reflexões se encontra em uma violência particular presente no Terceiro Mundo, em especial em Tijuana, cidade mexicana fronteira com os Estados Unidos. É a partir dessa experiência fronteira que Valencia vai discutir uma violência operada pelo narcotráfico.

Valencia (2010) define o capitalismo *gore* como uma manifestação do capitalismo nas fronteiras do Terceiro Mundo, um capitalismo que utiliza da violência extrema como uma ferramenta estética de rentabilização operada pelo narcotráfico a partir do uso predatório dos corpos como ferramentas de necroempoderamento e enriquecimento econômico. Para a autora mexicana, o capitalismo *gore* é um fenômeno particular do século XXI, marcado pela espetacularização da violência com a finalidade da reprodução de identidades criminosas violentas e da banalização da extração violenta de capital.

As imagens de violência *gore* analisadas por Valencia (2016) variam do grotesco ao comercial. São os vídeos produzidos pelos carteis latinos com cenas de dissolução de corpos em ácido, corpos devorados por piranhas, decapitações transmitidas ao vivo pelo YouTube. Mas também são imagens produzidas pelo grande capital da indústria cultural como séries de TV e streaming (*Breaking Bad*, *Sense 8*) e jogos eletrônicos (*GTA San Andreas*). O capitalismo *gore* produz um regime visual violento que objetiva a rentabilização da violência visual. Como um regime necro-escópico da narcocultura, Valencia cunha o conceito de psico/necro/biopolítico para expressar a triangulação entre o uso do poder estético da morte, a midiaticização é uma ferramenta de controle do corpo social submetido ao capitalismo *gore*.

O ponto de partida da necropsicopolítica é totalmente outro, muito longe das fronteiras do México e não está atrelada à questão do narcotráfico. O lugar de origem das abstrações sobre a necropsicopolícia é a corporeidade negra na sociedade desigual brasileira. As cenas de violências da necropsicopolítica não são marcadas por uma intencionalidade *gore*, elas não se destacam pelo grotesco, pelo absurdo. São marcadas por uma banalidade da violência antinegra, como registros violência cotidiana. Por mais escatológica que possa ser a cena de Cláudia sendo arrastada pela camburão da PM, de João sendo asfixiado, elas não são recebidas pelo choque do absurdo *gore*, mas pela constatação da plausibilidade ordinária daquelas violências acontecerem com as pessoas negras que são atravessadas por essas imagens. Cenas de motoentregadores negros sendo agredidos por clientes racistas já são genéricas.

As imagens também são vistas de outra forma, a partir das experiências negras locais. A necropsicopolítica é analisada pelo olhar de uma sociologia visual que não prioriza apenas o que se vê (cenas de violência racial midiaticizadas), mas também a experiência estética daqueles que olham, o peso afetivo das imagens, como elas caem em nossos corpos. Não só as imagens em si, mas as imagens em nós. A particularidade brasileira demonstra que tais cenas antinegras não são imagens produzidas para rentabilização de uma violência *gore*. Elas se encaixam mais no âmbito das relações privadas e afetivas, no cotidiano da forma social escravista.

Outro fator de diferenciação entre nossas perspectivas se encontra no fato de que a experiência das pessoas negras no capitalismo racial é violenta desde o seu período de acumulação primitiva, inerente a violência da transformação das pessoas em escravos (mercadorias). Processo econômico de coisificação que utilizou da violência espetacular como agressões públicas, mas também de violências íntimas, que não são acessadas pelos olhos, mas pelos ouvidos atentos aos relatos.

A necropsicopolítica é uma abstração para uma realidade experimentada por nós, pessoas negras, dentro da sociedade do espetáculo inerente ao capitalismo racial. Uma experiência traumática sentida pelo corpo. Esse conceito não vem como uma exposição de nossas intimidades, como um diário coletivo. Mas como a constatação de uma estratégia sensível do racismo no Brasil. Uma violência atmosférica e produtiva, que hierarquiza e estabelece relações sociais.

Como a necropsicopolítica é uma experiência estética, a metodologia desta pesquisa consiste nessa condensação entre autoetnografia, entrevistas e a sociologia visual justamente para investigar essa forma de sentir das pessoas negras. Uma forma de sentir construída historicamente, imersa nas relações materiais e sensíveis do racismo no Brasil. Como um conceito, a necropsicopolítica parte da experiência sensível compartilhada em ser uma pessoa negra no Brasil. Essa experiência deve passar por uma interpretação sociológica, pois a divulgação de cenas de violência antinegras são banais. Além de banais, atuam como constantes descargas de afetos que fazem parte do processo de construção da corporeidade negra.

#### **4.2. A tecnogênese das corporeidades negras no bios virtual**

*Aqui fala Argel, Rádiodifusão francesa.*

Frantz Fanon - O ano V da revolução argelina

A condição negra criada pelo capitalismo racial se sustenta no uso da raça como uma tecnologia, um dispositivo simbólico fundamental para estabelecer um certo tipo de padrão social hierarquizado racialmente. A raça foi mobilizada como uma tecnologia importante de desumanização que possibilitou a fungibilidade das pessoas negras, sua transformação em mercadoria.

A própria corporeidade negra, ao ser reduzida a situação de objeto / mercadoria por meio de uma arquitetura jurídica e econômica, se revela como um aparato tecnológico, um instrumento para a acumulação de capital da branquitude. A partir destas premissas, sigo o raciocínio de Ruha Benjamin (2019) e reflito acerca da tecnogênese das corporeidades negras. Nossas experiências e identidades são moldadas dentro de um determinado contexto tecnocultural, no nosso caso, o bios virtual. Além disso, Benjamin nos chama atenção para o design discriminatório de certas tecnologias, que longe de serem neutras, são utilizadas como catalisadores de discriminação e desigualdades impostas.

Podemos ver a relação da tecnogênese e de corporeidades a partir das considerações de Fanon sobre a Argélia colonial. Fanon mostra como o rádio passou de um poderoso agente colonial para uma ferramenta argelina pela libertação nacional. A entrada do rádio como um instrumento técnico no território argelino é inseparável da situação colonial imposta.

A Rádio Argel, a difusora francesa, era a voz do colono, a representação da sociedade colonial e de seus valores. A rádio era colada à boca do colonizador, chegando a outros espaços por meio das ondas eletromagnéticas. Sua finalidade colonial era tão evidente que os argelinos tinham certa aversão ao aparelho, sendo reservado para as famílias colonizadoras.

A tecnogênese e a corporeidade colonial é exemplificada pelas considerações de Fanon sobre as duas formas de manifestação na sociedade argelina. Como uma técnica instrumental, o rádio possui a capacidade de afetações sensoriais, intelectuais e musculares daqueles que são atravessados por suas ondas. Como um sistema de informação, o rádio é o portador de uma mensagem, uma ferramenta para a construção de uma rede de significados.

No nível psicopatológico, é importante evocar alguns fenômenos relacionados ao rádio surgido durante a Guerra de Libertação. Antes de 1954, as monografias escritas sobre os argelinos alucinados apontavam constantemente, na chamada fase de ação externa, vozes radiofônicas fortemente agressivas e hostis. Essas vozes metálicas, ofensivas, injuriosas, desagradáveis têm todas, para o argelino, um caráter acusatório, inquisitorial. O rádio, no campo da normalidade, já apreendido como modalidade da ocupação, como um tipo de invasão violenta do opressor, assume significados altamente alienantes no domínio do patológico (FANON, 2025 p. 90).

Como Muniz Sodré nos recorda, o bios virtual é um dispositivo sóciotécnico que atua por meio de um domínio simbólico e uma rede administrativa de práticas, guiadas pela mediatização da vida em um plano imaginário sócio cultural e sensorial. Quanto a sua capacidade de atuar como um instrumento de dominação, o bios virtual não difere do rádio. O bios virtual atinge as pessoas negras em seus corpos e em suas subjetividades. Como uma tecnologia contemporânea, o bios virtual se junta a velhas tecnologias para a manutenção de velhas desigualdades. O bios virtual, em sua normalidade, opera em favor do capitalismo racial. A nível patológico, Ketelyn demonstra uma autoconsciência de que as imagens de violência racial mediatizada (Sandra de Sá) lhe atravessam negativamente, lhe causando uma lesão.

*Eu chorei e eu comecei a... vou usar o termo que é muito atual. Coringar, entendeu? Eu comecei a rir e a chorar ao mesmo tempo. Tipo assim. Rir. Tipo assim. Caralho, porque porra isso tá acontecendo, entendeu?*

(...)

*E eu comecei a ter esse sentimento, assim. Confuso de rir de desespero. Chorar e rir de desespero ao mesmo tempo, sabe*

(KETELYN, comunicação pessoal, 18 out. 2024)?

Essa realidade imaginarizada regida pela nas redes sociais e pelos meios de comunicação submetidos ao Big Tech, os grandes monopólios da indústria de informação, se torna uma ferramenta potencializadora das consequências dos dispositivos de racialidade. O bios virtual é o palco de uma racialização digital, em que os discursos, ações e estéticas racistas são codificadas e reproduzidas na esfera virtual.

Cairemos em um fetiche da tecnologia se não apontarmos a capacidade política das imagens que habitam o bios virtual, em especial as imagens de violência racial. A midiatização da vida social, a transformação dessas cenas de sujeição *offline* em *online* não ocorrem sem uma consequência. Elas contribuem como ferramentas de dominação racial e tecnológica para o capitalismo racial contemporâneo. São as estratégias sensíveis do capitalismo racial.

As imagens de violência racial midiatizada se manifestam como estratégias sensíveis do capitalismo racial a partir do momento em que elas reforçam a desumanização das pessoas negras no bios virtual. O complexo sociometabólico do capital continua operante no bios virtual, por meio da espetacularização da violência racial, da transformação dessas violências em dados que reforçam a fungibilidade negra. O capitalismo racial na sociedade do espetáculo precisa explorar e expor ao máximo a violência antinegra.

A tecnogênese da corporeidade negra por meio do bios virtual é vividamente ilustrada pelo relato de Laís sobre como as redes sociais lhe afetam. Se não conceitualmente, afetivamente ela é ciente do peso da racialização digital no bios virtual, de como determinadas imagens lhe atravessam agressivamente como uma mulher negra.

*É que nem eu vejo essas notícias de travesti. Pessoas LGBT também que são negras. Apanham até morrer. Porque as pessoas olham e não gostam do jeito de você falar. A pessoa não gostou do jeito de você se comportar. Vai lá, te pega com outras pessoas e te mata. Eu tenho muito medo de acontecer isso comigo. Em algum lugar, em festas como o da 14 e alguém me pegar e me bater até morrer. Tanto homem quanto mulher. Eu morro de medo disso. Então esse medo não me deixa sair de casa, principalmente à noite.*

(...)

*Eu desinstalei o TikTok porque tava aparecendo muita coisa desse tipo. Mulher negra que foi assassinada pelo marido, ou por um cara*

*que conheceu. Então eu morro de medo. Até porque eu tenho um filho, né? E é só eu e eu. Se eu morrer ele vai ficar com quem (LAÍS, comunicação pessoal, 27 out. 2024)?*

Laís tem um medo constante de morrer. Ou melhor, ela tem medo de ser assassinada. Ela não teme um mal súbito, um atropelamento, uma fatalidade. Ela teme uma violência letal. Toda noite, ser morta aparece como um evento bastante possível. Parte desse medo é construído a partir de suas próprias experiências, suas cenas de sujeição *offline*. Mas outras cenas se tornam *online*, outras cenas são midiaticizadas. Por mais que ela seja uma sobrevivente, Laís tem à sua disposição inúmeras cenas de pessoas que não tiveram a mesma sorte e foram mortas.

O bios virtual lhe disponibiliza cenas que lhe atravessam afetivamente. Cenas de violência midiaticizadas que geram afetos poderosos em Laís. Cenas que não se limitam apenas a uma questão racial, mas também violência de gênero e sexualidade. A triangulação necropsicopolítica e sua identificação com as vítimas das cenas de violência midiaticizada lhe causam um grande pavor. Um medo que automaticamente se transforma em uma autovigilância sobre sua corporeidade.

A experiência de Laís demonstra a atuação da discriminação algorítmica e de sua capacidade de manipulação do público. No bios virtual, a midiaticização dessas cenas de sujeição criam não apenas espetáculos de violência, mas fundamentalmente dados. Para o TikTok e demais redes sociais, cenas de violência contra mulheres negras ou pessoas LGBT são ativos econômicos capazes de colonizar a vida cotidiana e os processos cognitivos e emocionais de seus usuários. A midiaticização da vida social também se alimenta de nossas mortes. O que para alguns é apenas uma tragédia, para outros são espetáculos com grande capacidade afetiva

Para Laís, o TikTok é um espaço de racialização digital. A midiaticização total da vida humana a impõe um valor econômico. Vida e morte se tornam dados. A midiaticização da violência racial contra essas mulheres negras e pessoas LGBT se transforma em espetáculo e algoritmos capazes de disparar afetos e controlar a corporalidade de Laís.

A violência racial midiaticizada, a transformação das cenas de sujeição em espetáculos efetuam uma necropsicopolítica sobre seus espectadores. Tais imagens se tornam ferramentas de vigilância e controles dos comportamentos e dos afetos daqueles que são atravessados por tais imagens. Orlando reconhece e problematiza

a espetacularização das cenas de violência racial. Foi por meio de espetáculo visceral que ele foi atravessado pela violência da necropsicopolítica.

*Eu não vou mentir pra você. Elas me levam pra um lado já que me faz chorar. Não vou mentir pra você. Eu venho de um tempo na verdade, eu observei na televisão, os atos realizados nos Estados Unidos pela aquela Klu Klux Klan. Lá nem faço questão de saber o nome deles. Aonde eles assassinavam as pessoas negras e penduravam. E a televisão transmitia isso. Eu me lembro do Fantástico uma vez, de televisualizar um jovem que foi enforcado e cortaram... já estava enforcado, vieram e degolaram ele.*

*Isso eu era criança. É uma cena muito forte ainda pra mim. Então é uma coisa que tipo assim é uma prática não justificada, mas que quando ela é televisualizada, parece que assim, vira um espetáculo. É um espetáculo. E aí tanto quem causa... é um espetáculo pra quem é praticante, pra quem pratica ele tá vendo ali a barbárie dele pra todo mundo. Pras vítimas é a dor esparramada pro mundo inteiro (ORLANDO, comunicação pessoal, 28 set. 2023).*

A mediação da violência antinegra esparrama a dor para todo o mundo. Como um sangue jorrando para além das telas. O espetáculo visceral da dor se torna algo contagiante, gerando outras dores, outros afetos em outros corpos distantes em outro espaço-tempo. Orlando é capaz de questionar não apenas o modo de produção de tais imagens, mas a produção das cenas de sujeição *offline* e como elas se reproduzem por meio de sua mediação.

*É uma coisa que me incomoda bastante. Eu evito assistir às vezes porque a repetição me causa revolta. A repetição da televisão em cima das imagens a repetição da internet em cima das imagens me leva pra um local que eu falo pra minha família que eu não gostaria de estar. Que é o lugar da revolta, que é o lugar do desejo de me vingar, entende?*

*Quando eu vejo aquela barbárie e aí eu vejo a repetição dela. E eu não vejo a punição. A minha vontade é de fazer justiça com as próprias mãos. Mas aí você vai me perguntar: poxa, mas você em 2023 você acha que isso é necessário?*

*Eu acho, porque quando as palavras não resolvem, eu penso que a força tem que se fazer presente.*

*Eu penso que a mídia também tem um pouco de responsabilidade sobre isso. Porque pra eles é interessante colocar sempre a imagem dos homens negros, das mulheres negras nessa situação. Eles não trabalham no lado positivo da nossa vida. Eles acham que a gente não chega nos lugares onde outros brancos estão. Eles acham que os nossos corpos, são sempre os corpos a serem expostos ou mutilados ou violados ou da pior forma possível. Mas eles não colocam, não nos colocam na mídia na posição que nós já chegamos. Eles não vão dentro das universidades falar com os*

*pesquisadores negros, eles não vão falar com as empresas, com os diretores negros.*

*Então a minha revolta muitas vezes é com o ato. Com o crime. Com a barbárie que acontece ali. Mas também com a mídia o quanto ela é incipiente, fraca e pobre mentalmente de não levar outro olhar pra sociedade brasileira. Porque a sociedade brasileira, ela é direcionada por esse veículo. Ela é conduzida. Ela se permite ser conduzida. Uma pequena parte da população não. Uma pequena fração da população lê. A outra é guiada pelo anúncio. É guiada pela chamada. É guiada pela repetição. Então a repetição cria um modelo. Então se nós temos uma polícia hoje que mata de 100 pessoas, ela mata 90 pessoas negras. É porque o modelo funciona. é um modelo que funciona (ORLANDO, comunicação pessoal, 28 set. 2023).*

A partir de suas próprias experiências, Orlando aponta o que Stuart Hall (2016) denominou de regime racializado de representação. Tanto para Orlando, assim como para Hall, a mídia colabora para a consolidação de um acúmulo de significados sobre as pessoas negras. Significados construídos em uma desigualdade no poder de representar, onde se estabelece uma violência simbólica que enclausura as pessoas negras em significações estereotipadas.

Para Hall, a poética deste regime de representação se dá por meio da objetificação e despersonalização das pessoas negras. Hall considera que tal violência ocorre por vias propriamente simbólicas. No entanto, Orlando consegue apontar que tais violências não são apenas simbólicas, mas profundamente materiais. Não se trata apenas da significação do corpo negro, mas o que se faz com ele enquanto uma coisa concreta.

O signo do corpo negro é marcado tanto por uma violência simbólica quanto material. É a materialidade da violência que fundamenta a significação do corpo negro neste regime racializado de representação. O discurso visual sucede a ação material contra o corpo negro. A significação do corpo negro pela branquitude acontece por meio de uma cinestesia total da imagem, onde o corpo signo é esteticamente construído pela violência. Não é apenas uma violência simbólica, é uma violência estética que esparrama a dor para todo o mundo.

A espetacularização das cenas de horror, da barbárie contra as pessoas negras se repetem no bios virtual e consequentemente criam modelos de ações sociais. A banalização de corpos negros multilados cria um modelo e passa um sinal. Como afirma Orlando, esses espetáculos sinalizam que o corpo negro *eu posso executar. Esse é o corpo que eu posso matar de jovens a senhores.*

Para Sodré, a centralização do olhar também passa pela manutenção do poder político. A produção de imagens e o direcionamento do olhar não são coisas soltas das esferas de poder presentes no capitalismo racial. Então assim como Sodré, devemos nos questionar qual a função psicossocial das imagens, no nosso caso, das cenas de violência racial especificamente. Pedro já se questiona acerca da função psicossocial das cenas de violência racial.

*Que tem esse lance, que, tipo assim, só tem poder quem demonstra poder, né? Então, a violência, ela... Ela é um... Uma coisa bizarra, né? Ela modifica a convenção numa cena de violência. Não é à toa que, né, tortura é uma prática sistematizada, né? Existem aulas, existem apostilas, existem tabelas pra tortura. Quer dizer, a partir da violência escancarada, você controla, você subjuga.*

*Por exemplo, o episódio do indígena conhecido como Tibira<sup>9</sup>. Ele foi, tipo, explodido. Amarraram o maluco num canhão. Explodiram ele, que voou desse pedaço dele. Essas coisas têm que acontecer nesse modo de vida.*

*(...)*

*Essa história é louca. Por exemplo, isso é uma coisa que eu fico... O maluco foi explodido. Voou um pedaço dele, voou um pedaço dele em cima da galera. Uma foi arrastada. Olha isso, o que causa na mente (PEDRO, comunicação pessoal, 30 de mai. 2024)!*

Tenho que concordar com Pedro acerca se sua ideia sobre a necessidade da visibilidade do poder. Só tem poder quem demonstra poder. A sociedade desigual brasileira reproduz o que Fanon já tinha apontado na Argélia colonial. O colonialismo é violência em estado puro e um colono é um exibicionista. Sua preocupação com a própria segurança faz com que o colono crie um estado de tensão permanente, uma atmosfera de violência que pode cair a qualquer momento na cabeça dos colonizados. A estabilidade da sociedade colonial é garantida pela violência.

O espetáculo da violência racial é uma ferramenta de dominação. A sociedade desigual brasileira exige a violência antinegra e faz isso pelo bios virtual, pela midiatização destas violências, derramando suas dores e agressões pelo mundo. E como Pedro aponta, a espetacularização da violência acontece em território brasileiro desde tempos coloniais, explodindo corpos, impondo uma vigilância atenta à corporalidade negra.

---

<sup>9</sup> Entre 1613-1614, o indígena Tibira foi executado pelos missionários franceses pelo crime de sodomia. Ele foi amarrado na boca de um canhão. Antropólogos como Luiz Mott afirma que este pode ser o primeiro caso registrado de homofobia no país (FERREIRA, 2023).

### 4.3. A experiência estética da necropsicopolítica

*Hoje, sabemos perfeitamente que não é preciso ter sido ferido a bala para admitir em seu corpo, assim como em seu cérebro, a existência de uma guerra.*

Frantz Fanon - Os condenados da terra

As experiências negras são recheadas de violência racial no cotidiano por meio do qual as suas corporeidades são minadas constantemente. Violências que vão do simbólico por meio de representações negativas (animalização, associação a sujeira e a feiura, objetificação) até a violência física contra pessoas negras (vigilância, agressões físicas, violência policial). Essas violência cotidiana constroem as cenas de sujeição que são compostas por experiências de violência contra as corporeidades negras, experiências compartilhadas e que fazem parte de nossa partilha sensível.

A existência de uma nova esfera da vida social localizada na bios virtual nos provoca a pensar o papel da violência racial nessa outra esfera do nosso cotidiano. O bios virtual não é uma realidade alienada de nosso cotidiano *offline*. Muito pelo contrário. O bios virtual é a nossa realidade cotidiana *online*, ou seja, não atua como uma nuvem destacada do chão, mas faz parte da mesma atmosfera social, sendo regida pelas mesmas contradições experimentadas materialmente.

O bios virtual se torna uma plataforma de visualização em massa, onde as cenas de sujeição são midiaticizadas e se tornam imagens que vão além de suas limitações físicas. A midiaticização das cenas de violência racial funciona como um instrumento de espetacularização do cotidiano, da violência banal contra pessoas negras. É o espaço onde aquilo que outrora foi íntimo, acessado apenas pela escuta atenciosa das memórias e experiências passam por um processo de exposição massiva.

A constatação do bios virtual nos obriga a pensar os efeitos da violência antinegra em outras esferas de sensibilização. O bios virtual exerce uma dominação simbólica e sensorial por meio de imagens. As cenas de violência racial midiaticizada não são apenas vistas com os olhos e o resto do corpo passivo, mas são percebidas por uma experiência corporal complexa que vai muito além da visão, marcando cinestesicamente sua presença na corporeidade dos espectadores. Para Muniz Sodré, o bios virtual é uma comunidade afetiva. Então o que acontece quando essa comunidade afetiva é construída pelos mesmos afetos que atravessam a violência

antinegra cotidiana? O que acontece quando o afeto da cena de sujeição se potencializa ao se tornar uma imagem midiaticizada?

Ao ir de encontro com os relatos coletados durante as entrevistas, percebi que como uma experiência estética, a necropsicopolítica se manifesta de forma bastante heterogênea, indo da autoconsciência do impacto sensível e do trauma até a não percepção de um dano. No entanto, dentro da heterogeneidade, uma coisa permanece compartilhada. Me refiro a inevitabilidade da corporeidade negra em ser afetada por essas cenas de violência racial midiaticizada. Mesmo que o trauma necropsicopolítico não ocorra, muitas vezes a cena de violência racial se soma ao acervo de violências ordinárias, violências e experiências estéticas historicamente compartilhadas das pessoas negras.

Diante dessas heterogeneidades, decidi separar essas entrevistas entre os dois tipos de traumas encontrados nas entrevistas (físicos e psicológicos) e os relatos que não apontam a constatação de um trauma. Os traumas físicos são aqueles em que ocorre um tipo de dano ao corpo que causa um estado de dor e sofrimento. Já no trauma psicológico, o dano primordial é contra um estado psíquico por meio de um ataque à identidade para atender a necessidade de outrém. Para além dos traumas constatados (físicos e psicológicos), os relatos também demonstram experiências que não indicam a ocorrência de um trauma, mas na prática, ainda demonstram o atravessamento de suas corporeidades pelas cenas de violência.

Para categorizar esses diferentes traumas, me aproprio da conceituação de violência (física e psicológica) feita pelo Sistema de Informação de Agravos de Notificações (SINAN) do Ministério da Saúde e utilizada pelo *Atlas da Violência 2025* (CERQUEIRA; BUENO, 2025). Para adaptar as necessidades da minha pesquisa, substituí o termo violência por trauma, mas preservando as qualificações dados pelo SINAN, que define a violência como:

- a) física: atos violentos com o uso intencional da força física para ferir, provocar dor e sofrimento ou destruir;
- b) psicológico / moral: discriminação praticada para suprir as necessidades psíquicas de outrém por meio do dano à autoestima e identidade da vítima

Tabela 2: Experiências necropsicopolíticas: traumas psicológicos.

| Nome    | Cenas                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 | Tipo de trauma                                    | Reação                                                                                       |
|---------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------|
| Laís    | Derek Chauvin matando George Floyd (2020).                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            | Psicológico / emocional: dano ao estado psíquico. | Medo do filho nascer negro.<br><br>Desejo do filho nascer branco.                            |
| Orlando | Linchamento da Klu Klux Klan.<br><br>No ano de 2021, seguranças do Atakarejo torturaram e entregaram Yan Barros (29 anos) e Bruno Barros (19 anos) a milícia local de Amaralina (Salvador) para serem executados (EULER, 2023).<br><br>Deputada federal Carla Zambelli (PI-SP) persegue armada Luan Araújo (homem negro) na área nobre de São Paulo, um dia antes do segundo turno das eleições de 2022 (MELO, 2022). |                                                   | Revolta.<br><br>Deitar em posição fetal.<br><br>Medo / pânico de perder os irmãos linchados. |
| Ana     | Comentário racista no <i>Big Brother Brasil 21</i> (Rodolfo, branco compara o cabelo black power de João com o de um homem das cavernas) (NEVES, 2021).<br><br>Ofensas racistas e ameaças feitas por Elisabeth Morrone e Marcos Sartori contra Eddy Jr, homem negro que vivia no mesmo condomínio que os agressores (2022) (BONETS, 2025).                                                                            |                                                   | Raiva.<br><br>Saturação.<br><br>Perda de si.<br><br>Desorganização emocional.                |
| Roberta | Sandra de Sá chicoteando os entregadores Max                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |                                                   | Sonhos constantes com                                                                        |

|         |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |  |                                                                                                                                                        |
|---------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|         | Angelo e Viviane de Souza (2023).                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |  | a cena.                                                                                                                                                |
| Gustavo | <p>Hélio Ribeiro, morador do Morro do Andaraí, foi alvejado por militares do Batalhão de Operações Especiais (RJ), que dizem ter confundido uma furadeira portada por Hélio com um fuzil (2010) (MEROLA, 2021).</p> <p>Em 2018, na favela do Chapéu Mangueira (Rio de Janeiro), Rodrigo Alexandre da Silva Serrana estava na rua esperando a esposa chegar. Rodrigo carregava um guarda chuva e um canguru (suporte para bebês). Os objetos foram confundidos com um fuzil e um colete. Policiais da Unidade de Polícia Pacificadora (UPP) alvejaram Rodrigo (MOURA, 2018).</p> |  | Sensação de vulnerabilidade                                                                                                                            |
| Luísa   | <p>Assassinato de George Floyd (2020)</p> <p>Caso não identificado de homem branco sendo racista com entregador negro (contendo ofensas como “suvaco de preto” e “preto sujo”).</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |  | <p>Perturbação do sono.</p> <p>Incapacidade de discernir se estava dormindo ou se estava sonhando enquanto visualizava a cena (paralisia do sono).</p> |

|         |                                                                                |  |                                                                 |
|---------|--------------------------------------------------------------------------------|--|-----------------------------------------------------------------|
| Ketelyn | Sandra de Sá chicoteando os entregadores Max Angelo e Viviane de Souza (2023). |  | Coringar (rir e chorar ao mesmo tempo enquanto assiste a cena). |
|---------|--------------------------------------------------------------------------------|--|-----------------------------------------------------------------|

Tabela 3 - Experiências necropsicopolíticas: traumas físicos.

| Nome     | Cenas                                                                                                                                                                                                                                             | Tipo de trauma                                      | Reação                                                                                  |
|----------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------|
| Juliano  | Assassinato de João Alberto por seguranças do Carrefour (2020).                                                                                                                                                                                   | Físico: lesão ao corpo, estado de dor e sofrimento. | Voz embargada.<br><br>Batimentos cardíacos acelerados<br><br>Enjoos.                    |
| Pedro    | Assassinato de Cláudia Ferreira pela PMRJ (2014).                                                                                                                                                                                                 |                                                     | Ódio associado à dor.<br><br>Vontade de explodir tudo (olho por olho, dente por dente). |
| Daniele  | Assassinato de George Floyd (2020).<br><br>Assassinato de Genivaldo de Jesus, asfixiado em uma viatura pela Polícia Rodoviária Federal (2022).                                                                                                    |                                                     | Corpo se despedaçando.<br><br>Sufocamento.                                              |
| Edmilson | Grupo de pessoas brancas agredem um trabalhador negro em um cais no Alabama. Outras pessoas negras intervêm na situação, tornando uma briga generalizada. (UOL, 2023).<br><br>Sandra de Sá agredindo os moto entregadores (Max e Viviane) (2023). |                                                     | Adrenalina.<br><br>Desejo de realizar uma contra violência.<br><br>Revolta.             |
| Plínio   | Assassinato de George Floyd (2020).<br><br>Galdino Jesus dos Santos (44 anos) é queimado vivo por cinco jovens <i>playboys</i>                                                                                                                    |                                                     | Sufocamento.<br><br>Náusea                                                              |

|         |                                                                                                                                                                                                                                                  |  |                                                                                     |
|---------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--|-------------------------------------------------------------------------------------|
|         | <p>brancos em Brasília (1997) (MONTORYN, 2022).</p> <p>Assassinato de Cláudia Ferreira (2014).</p> <p>Assassinato do jovem guarani kaio'wá Neri Ramos. Morto pela polícia militar na Terra Indígena Nhenderu Marangatu (2024) (OJEDA, 2024).</p> |  |                                                                                     |
| Giovana | <p>Violência racial em Copacabana: homem branco agride um homem negro em situação de rua (caso não identificado).</p>                                                                                                                            |  | <p>Revolta.</p> <p>Tristeza.</p> <p>Peso.</p> <p>Dor que faz o corpo se curvar.</p> |

Tabela 4: Experiências necropsicopolíticas: ausência de traumas..

|         |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |                                  |                                                                                                  |
|---------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Fausto  | <p>Insultos racistas ao jogador Vini Jr durante seus jogos no Real Madrid (KIRKLAND, 2024).</p> <p>PMSP pisando na garganta de uma mulher negra em Parelheiros (2020) NOTÍCIAS REDETV, 2020).</p> <p>Abordagem realizada pela Polícia Federal ao deputado federal Renato Freitas (PT-PR) em um voo comercial (2023) (LABOISSIÈRE, 2023).</p> | Ausência da percepção do trauma. | Ódio.                                                                                            |
| Antônio | Assassinato de João Alberto por seguranças do Carrefour (2020).                                                                                                                                                                                                                                                                              |                                  | <p>Raiva.</p> <p>Indignação.</p>                                                                 |
| Jorge   | Linchamento virtual de Karol Konca durante a sua participação no <i>Big Brother Brasil 21</i> (FEFITO, 2021).                                                                                                                                                                                                                                |                                  | Indignação.                                                                                      |
| Raul    | Sandra de Sá agredindo os moto entregadores (Max e Viviane) (2023).                                                                                                                                                                                                                                                                          |                                  | <p>Revolta.</p> <p>Tristeza.</p> <p>Vontade de bater em todo mundo (caso estivesse na cena).</p> |

É totalmente possível que em alguns desses casos, as pessoas de fato não se sentiram lesadas, não sentiram o atravessamento das cenas de sujeição midiaticizada como uma experiência traumática. Mas ainda assim as imagens causam afeto que possuem consequências na corporeidade dessas pessoas e consequentemente em suas emocionalidades, em suas experiências do sentir enquanto pessoas negras. O reconhecimento do espectador com o corpo negro vitimado materialmente é um aspecto fundamental na atuação da necropsicopolítica, mas ele também se encontra presente nos relatos ausentes de trauma.

As entrevistas me fizeram repensar o processo desse reconhecimento. Inicialmente, atravessado pela cena do Carrefour, eu compreendia o reconhecimento como um processo de representação, de se ver naquele corpo negro, naquela imagem que possuía semelhanças comigo. Posteriormente compreendi que esses reconhecimentos acontecem antes dessa relação sensível baseada no olhar (se ver no outro), porque não ocorre apenas um reconhecimento imagético a partir do corpo. Isso é simplista demais e veremos que em alguns casos esse reconhecimento representacional nem precisa ocorrer para haver o trauma. O reconhecimento fundamental é a consciência do espectador de que a cena de violência racial midiaticizada que o atravessa faz parte de uma violência banal, cotidiana, que não só pode acontecer com quem assiste, mas já provavelmente aconteceu em determinados momentos de sua vida. Violência nem sempre letais, mas sempre constitutivas das experiências negras. É se reconhecer no outro na situação de violência, e não necessariamente no corpo negro. Aqui reside a particularidade estética e a emocionalidade das pessoas negras.

#### a) Ausência de traumas

Nos casos de ausência da constatação do trauma, respostas afetivas como o ódio, a raiva, e a revolta foram os lugares comuns e as experiências mais relatadas.

É o caso de **Fausto (49 anos)**.

Meu nome é Fausto. Eu tenho 49 anos. Eu vim de Ribeirão Preto, interior de São Paulo. De São Paulo capital, minha família é de lá, das duas cidades. E, enfim, eu tenho essa questão racial, de família negra, de até com relação à religião. A minha família da minha mãe era do candomblé, né? Então tinha terreiro em casa. Então eu sempre convivi com muitas... com essa coisa da negritude muito forte, assim, na minha casa, principalmente da parte da minha mãe,

né? E convivendo com pessoas negras na minha adolescência, com vários amigos, né?

E eu percebo que depois, quando eu fui ficando um pouco mais velho, na juventude, com 30, 20 e poucos anos, por causa, devido à minha profissão, né? Eu começo a me relacionar com... eu percebo que eu começo a me relacionar com mais pessoas brancas. Com os amigos, com os lugares que eu vou, não por uma escolha minha, né? Não tipo assim “não quero me relacionar com pessoas negras, quero me relacionar com pessoas brancas”, mas pelo fluxo da vida mesmo, assim, de trabalho, de ambiente, até de esporte, que eu andava de skate. Então era muita coisa, o skate é um esporte meio classe média, assim, né? Então, por essas questões. Depois eu caso com uma mulher branca também, né? Mas sempre tendo amigos, né? Sempre amigos negros também. Mas eu percebo que a minha vida se torna um contexto com pessoas mais brancas do que negras (FAUSTO, comunicação pessoal, 17 out. 2024).

Fausto faz parte do grupo de pessoas que negam o acontecimento do trauma. Como ele mesmo diz: *nada físico, mas... o ódio mesmo. Assim, raiva, sabe?* E por mais verdadeiro que seja o seu relato, ele ainda diz muito sobre como existe uma cola que liga a experiência das pessoas negras na sociedade desigual e as suas representações no bios virtual. As experiências cotidianas e as representações em espaços *offline* e *online* possuem a experiência estética da violência como um fator em comum. Existe um regime racializado de representação nesse bios virtual que exhibe constantemente as imagens de violência antinegra. Devemos reconhecer que as experiências negras não são e não devem ser reduzidas a memórias de dor e sofrimento. No entanto, considerando a forma em que fomos inseridos no capitalismo racial e juridicamente tratados até 1888 como escravos, como mercadorias, objetos a serviço de uma sociedade escravagista e a continuidade dessas relações na forma social, tornar periférica a discussão da violência e sofrimento com uma forma de dessencialização das experiências negras seria negar uma parte que não é total, mas constitutiva de nossas experiências, subjetividades e realidades materiais no capitalismo racial.

A cena mencionada por Fausto foi a da Polícia Militar de São Paulo *pisando na garganta do cara*. Quando procurei essa cena, percebi que ele se enganava. Não era um cara, era uma senhora negra. A cena ocorreu em 2020, em Parelheiros, zona sul de São Paulo. O bar da senhora em questão estava aberto durante a quarentena imposta no contexto pandêmico. Segundo a PMSP, a abordagem

ocorreu após denúncias de vizinhos e começa a tomar um ar de confusão quando um dos clientes tenta sair correndo.

Quem filma é uma mulher que se localiza em frente ao bar, aparentemente filmando de sua casa. Ela afirma que treme de medo. Outras pessoas filmam a cena como uma forma de coerção contra a polícia, outros os chamam de filhos da puta. Os cortes espalhados pela internet demonstram duas cenas de agressão, uma contra o PM e outra contra uma senhora de 55 anos. Como justificativa, o policial agente da violência afirmou que foi agredido pela senhora. E de fato ele foi. A senhora pega um rodo, desses aí mesmo de fazer faxina e começa a bater nele. Como resposta, o PM agredido domina a mulher, a derruba, pisa em seu pescoço e depois a arrasta pelo chão. Super proporcional, legítima defesa, controle racional da situação.

A racionalidade passa muito longe nessa cena. Ela é afetiva, ela exala prazer pelos poros. Independentemente dos agentes da violência, sabemos muito bem que os impactos fisiológicos de uma “rodada” são consideravelmente limitados se comparado a um enforcamento. Mas existe um pequeno detalhe que evidencia que a violência praticada contra essa mulher se enquadra em uma violência cuja maior finalidade é o prazer, a recompensa psíquica. Vamos nos ater às figuras seguintes para sentir a questão afetiva desta violência.

A figura 13 mostra a senhora armada, se preparando para o golpe de rodo no policial. A situação beira ao ridículo de tal forma que até dispensa o exercício cognitivo de um julgamento racional, tendo em vista que até o cachorro sensivelmente afetado pela violência late contra o policial. Existe uma coisa quase imperceptível na figura 14 que evidencia todo o teor libidinal dessa violência. O PM está com o pé esquerdo no pescoço da mulher e o pé direito suspenso no ar enquanto ele se move para girar o seu corpo de uma direção para outra. O que isso quer dizer? Isso significa que para se movimentar, ele decidiu jogar todo o peso do seu corpo, um corpo enorme como podemos ver pelas imagens, para a sua perna esquerda, transferindo todo o peso e a pressão para um único ponto de apoio, o pescoço da senhora. Imagine uns 90 quilos em cima de seu pescoço. Imaginou? Consegue imaginar a garganta fechando? O coturno pressionando o seu pescoço? Consegue imaginar o prazer de quem faz isso? Por acaso, será que o PM não sabe o básico de física que constatamos não a partir de fórmulas e aulas chatas, mas da

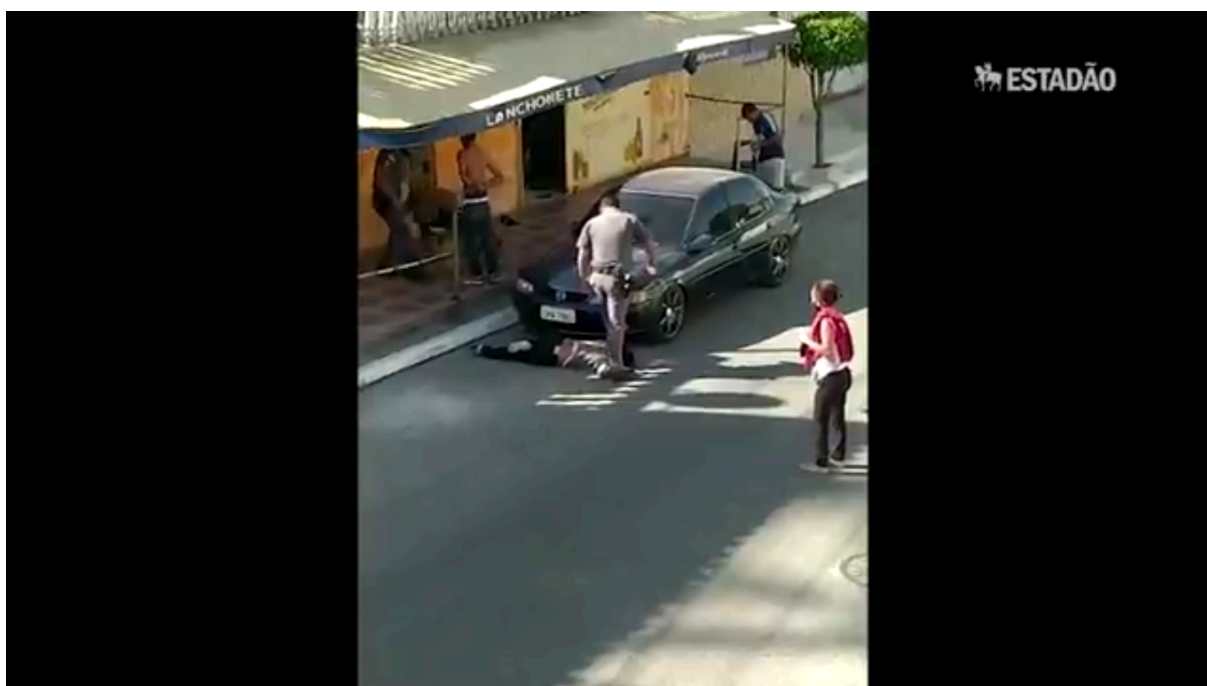
constatação racional e estética do mundo ao nosso redor e esqueceu que talvez o seu peso iria causar uma grande pressão naquele único ponto?

Figura 8 - Senhora agredindo o PM com um rodo de faxina.



Fonte: (NOTÍCIAS REDETV, 2020).

Figura 9 - PM pisando no pescoço da senhora.



Fonte: (NOTÍCIAS REDETV, 2020).

O ódio de Fausto demonstra a emocionalidade das pessoas negras. O seu ódio não é uma resposta solitária a um fenômeno isolado e desconectado da realidade. O ódio que ele sente é por ser atravessado por aquelas imagens, de pessoas negras sendo violentadas.

*E aí a TV passa, né? Também a gente recebe aquelas imagens. Meu primeiro sentimento é... ah, é do ódio. Não tem outro, assim. Só que são cenas que acontecem constantemente, que também normaliza. No meu entendimento, assim. O que aconteceu com o Carrefour? Depois de um ano. O que aconteceu com... sabe, com o policial? Eu acho assim que, e quando acontece uma coisa, eles repetem, repetem, repetem. Eu acho que normaliza aquela agressão. E o caso passa. E daqui a um mês vai ter outro. E depois outro, e depois outro. E como acontece, assim. Eu acho que... Dá uma anestesiada, assim (FAUSTO, comunicação pessoal, 17 out. 2024).*

O que se normaliza aqui não é a cena em si como uma imagem, mas como uma realidade material que se torna imagem. O que se repete cotidianamente é a violência antinegra. Uma violência que como demonstram as experiências cotidianas e as representações do bios virtual, estão unidas por uma experiência estética de prazer para uns e desprazer para outros.

A partir de uma investigação das formas do sentir, podemos constatar a historicidade da corporeidade negra e de suas experiências estéticas. Perceber que elas não são epifenômenos, mas que são fruto de condições históricas. O período pandêmico veio para mostrar isso. Durante a pandemia, além de encarar o vírus e um governo genocida, éramos constantemente atravessados por imagens semelhantes às que ocorreram em Parelheiros. Agora me permita discorrer sobre algumas coisas aparentemente desconectadas. Como se morre de covid-19? Os casos mais graves de covid-19 podem evoluir para a síndrome respiratória aguda grave (SRAG) e ocasionar dificuldade para respirar, sensação de peso no peito e menor oxigenação no sangue. Em poucas palavras, a SRAG é uma insuficiência respiratória que pode evoluir de uma inflamação pulmonar para uma generalizada (ARAÚJO et al, 2024).

Mas essa insuficiência respiratória causada pela covid-19 não se manifestou por aí de forma aleatória na sociedade brasileira. Pesquisadores do Afro-Cebrap (MARINHA, TEIXEIRA, 2021) investigaram o excesso de óbitos naturais por raça / cor no ano de 2020 e constataram a já esperada desigualdade racial nos óbitos de covid-19. O excesso de óbitos é a diferença entre a quantidade de óbitos esperados e a quantidade de óbitos observados. Os dados do Sistema de Informações sobre a

Mortalidade (SIM) do Ministério da Saúde revelam que no ano de 2020 houve um excesso de 27,8 % (153 mil mortes) de óbitos naturais para pretos e pardos, enquanto que entre os brancos o excesso de óbitos foi de 17,6 %. Ou seja, as pessoas negras foram mais afetadas pela pandemia, se tornando a vítima padrão por condições socioeconômicas que ocasionam em certas comorbidades e também acarretam na impossibilidade de manter o distanciamento social.

A forma material das consequências pandêmicas para a população negra se manifestou em maior mortalidade. Isso me dava um medo de morrer e em especial dessa forma estética de morrer, insuficiência respiratória, perder o ar. Oxigênio faltando em Manaus, Estados Unidos furando fila e roubando oxigênio assim que os aviões tocavam o chão, queimada no Pantanal e a queda do céu em Campo Grande. Essas eram as cenas de sujeição particulares da época, as formas de violência que foram se consolidando durante a pandemia. Mas outras cenas banais se midiaticizavam e tornavam imagens. E estranhamente, muitas delas me pegavam por essa forma de morrer, perder o ar. Genivaldo e seu próprio holocausto no camburão da Polícia Rodoviária Federal. Os seguranças do Carrefour esmagando o João Alberto. A senhora de Parelheiros. George Floyd gritando *I can't breathe* antes de morrer, exatamente as mesmas palavras de Eric Garner<sup>10</sup> em 2014.

A respiração das pessoas negras se tornou uma questão. Peso do complexo sociometabólico do capital em nossos corpos. Nossos pulmões são normais, não existe uma predisposição em nós a uma vulnerabilidade pulmonar. Mas a gente morria mais. Uma impossibilidade de respirar. Vírus e parasitas. Se não era a pandemia, era outra pessoa em cima de nós, bem no pescoço, roubando o ar. A branquitude como uma detentora de capitais materiais, simbólicos e estéticos. Nada a ver com o belo, mas com o sentir. Sentir o ar entrando e saindo sem problema. Manter a calma por saber que respira. Tudo isso é uma experiência estética. Quantas pessoas você viu serem sufocadas? Quantas delas eram negras? Quantas delas eram brancas? Você viu alguém ser sufocado? Talvez uma mulher em caso de violência doméstica ou o linchamento de uma pessoa trans. Mas e na TV? E na internet? Quais eram os midiaticizados? Você lembra de ter visto um branco sendo sufocado por algum motivo nas redes sociais? Você viu algum branco gritando que

---

<sup>10</sup> Eric Garner foi assassinado pela polícia de Nova York. Foi estrangulado por Daniel Pantaleo. Garner era asmático e falou 11 vezes *i can't breath* (não consigo respirar) antes de morrer (UOL NOTÍCIAS, 2019).

não conseguia respirar antes de morrer? Eu não lembro. Com certeza rolou, mas como desvios de um cotidiano. Não era o cotidiano midiaticizado em si. O repetitivo, a mesma frase, o mesmo contexto, o mesmo tipo de gente. Tudo isso constroi nossas emocionalidades, as minhas e as suas.

Bem aqui agora, me lembrei das inúmeras cenas de homens negros enforcados em algum poste no Brasil por algum motivo. Me lembrei de uma, fui atrás dela, achei outras, e outras, e outras, e outras que já tinha esquecido, mas me recordei muito bem delas. Todas elas já tinham se condensado em uma imagem, a que ativou a minha memória inicial, a que me fez brigar com o meu pai por achar aquilo de boa, *não era racismo, eles estavam roubando*. A imagem onde minha mãe percebeu que *não precisavam fazer aquilo* (o enforcamento em si, o resto estava *ok, até porque eles estavam roubando*). Todas elas em uma. Um com o corpo de todos, o corpo de todos em um. O meu olhar em todas elas. Eu em todas elas.

Uma vez um *nóia* do meu bairro chegou em mim e disse coisas como, *eu sou você, você é eu, eu vou mostrar uma foto... a gente é um bosta*. Isso é uma triangulação de todos nós. É a construção de uma corporeidade negra que não parte de mim apenas, mas da experiência corporal dos outros que se parecem comigo, outros corpos que assim como o meu, são construídos por determinadas palavras e afetos. Se a gente banaliza um cotidiano em que nós temos que sentir a falta de ar, seja por um genocídio pandêmico seja por um uma violência corporal, a gente se sente um bosta.

#### b) Traumas psicológicos

Essa identificação com os corpos negros representados nas cenas de violência racial midiaticizada também aparecem na memória de **Orlando**. Ele menciona uma imagem que passou no Fantástico em algum momento de sua infância. A imagem era de um linchamento de Klu Klux Kan. Um jovem negro enforcado e degolado.

*Eu lembro de ter muito medo. Mas fisicamente não. Assim não. Normalmente quando eu sinto muito medo, conforme naquela situação eu me abraço. A coisa de me fechar. Então aquilo eu lembro por ser... era um domingo. Eu lembro da cena e lembro de me recolher na posição fetal mesmo*

(...)

*A memória que eu tenho é essa. Não me lembro de deitar pra dormir naquela mesma posição nem quando coisas piores aconteceram na minha vida pessoal, inclusive. Mas aquilo só era um medo e essa coisa, pra dormir foi difícil* (ORLANDO, comunicação pessoal, 28 set. 2023).

Orlando sentia medo porque achava que aquilo poderia acontecer com os seus irmãos lá em Ilha Solteira. Sendo uma criança, ele foi incapaz de constatar que os Estados Unidos ficava muito longe de Ilha Solteira, mas isso não importa. A cena era plausível. A identificação com aquele corpo signo transpõe a violência para Ilha Solteira, pelas ruas onde seus irmãos andavam. Se soma a possibilidade da violência e a crença de que aquilo realmente poderia acontecer. O medo, o pânico. Eles compartilhavam um signo em comum, a corporeidade negra. Orlando via uma pessoa negra linchada, ela não via necessariamente um *afro-americano*. A corporeidade negra unia aquele corpo aos seus irmãos. Como afirma Isildinha Nogueira, a representação do corpo está associada à estrutura onde ele está inserido. Sabemos do passado colonial em que nós fomos inseridos aqui nas Américas.

Seu corpo negro, socialmente concebido como representando o que corresponde ao excesso, ao que é outro, ao que extravasa, significa, para o negro, a marca que, *a priori*, o exclui dos atributos morais e intelectuais associadas ao outro do negro, ao branco: o negro vive cotidianamente a experiência de que sua aparência põe em risco sua imagem de integridade (NOGUEIRA, 2021, p. 67)

Sofrer o próprio corpo. A identificação fez Orlando se deitar em posição fetal. Sofrer o próprio corpo pelas mãos dos outros. Sentir pânico, perigo. O trauma em sua manifestação psicológica, o corpo como fonte de dor e morte.

**Laís** também demonstra um trauma psicológico que se manifesta por essa forma de sofrer o próprio corpo. Ela estava grávida quando viu George Floyd morrer. Era 2020. Cidade de Minneapolis. George Floyd sofreu um enquadro após usar uma nota falsa em uma conveniência em que comprava cigarros. Foi abordado por 4 policiais. O fim como sabemos é Derek Chauvin pesando o joelho no pescoço de Floyd até ele morrer.

Figura 10 - Policiais asfixiando George Floyd.



Fonte: (BBC NEWS BRASIL, 2022).

Essa imagem se soma com uma memória carregada de violências que construíram a corporeidade de Laís. A morte de Floyd contribui para potencializar um pavor já presente em Laís, formado pelas violências cotidianas que a perseguem desde a infância. Aquela imagem se mistura com suas memórias, constroi a sua corporeidade. Mas não é apenas a corporeidade de Laís que é afetada neste momento. Essa cena atravessa o seu ventre e envolve o seu filho no colo da sociedade desigual. Laís sabe disso ao ponto de afirmar que morria de medo do meu filho nascer negro.

Laís queria um filho branco. E dessa forma ele nasceu. Mas o que faz exatamente Laís desejar um filho branco? Desejar o embranquecimento? Primeiro devemos compreender como o corpo de George Floyd pode determinar os afetos e desejos de Laís. Como afirma Leda Maria Martins (2021), todo corpo é um corpo-tela, um corpo composto de imagens que são percebidas por todos os sentidos, elas são sonoras e cinéticas para além de visuais. Um corpo carrega muitos corpos em si, um compilado de significados impostos pelas relações estabelecidas, pelas representações direcionadas ao corpo. A corporeidade negra, como qualquer outra, é uma corporeidade construída por um conjunto de significados, movimentos, gestos. Todo corpo é uma colagem, um corpo-tela

mediado pela identificação com experiências historicamente construídas que pavimentam uma corporeidade compartilhada.

*Aí eu falei: eu não quero que ele nasça negro!*

*Eu morria de medo dele nascer negro. Porque o homem já é parado, pelo menos só pelo fato de ser homem, né? E negro, se roubou uma casa e foi enquadrado ali um negro, ele ter 10 brancos, o negro vai ser o primeiro a ser culpado, né? Mesmo não sendo ele (LAÍS, comunicação pessoal, 27 out. 2024).*

George Floyd se tornou um corpo-tela poderoso para Laís. Um corpo que faz referência ao próprio significado em ser uma pessoa negra. Laís se vê em Floyd. A imagem a faz lembrar das cenas de sujeição que ela mesmo experimentou como uma pessoa negra. Mais uma vez, mesmo sem os algozes por perto, Laís foi colocada em uma situação em que o seu corpo é fonte de dor. Foi impossível ouvir o relato de Laís e não lembrar de *A redenção de Cam* (1885).

Figura 11: *A redenção de Cam* (1895) de Modesto Brocos.



Fonte: (SCHAWARCZ, 2024).

A tela foi pintada pelo espanhol Modesto Brocos em 1895, 7 anos após a abolição. Ela foi criada em um momento em que as teorias de branqueamento estavam tomando força no Brasil, visando solucionar o “problema” da população negra de forma harmoniosa, mas sem largar a premissa da superioridade biológica dos brancos. A tela é um movimento do negro ao branco, da terra ao chão de pedra, do passado ao futuro. Um futuro racial branco e masculino. A avó descalça e com os pés na terra agradece o futuro que se materializa no seu neto. O branco calçado pisa com os pés no chão de pedra. A mãe, uma intermediária.

Existe uma presença ausente na tela. O avô, o homem provavelmente branco com quem a senhora teve uma filha. Como aponta Lilia Schawarcz (2024), os homens aparecem como agentes ativos no processo de branqueamento, enquanto as mulheres aparecem como agentes voluntárias. Confesso que sempre tive um sentimento muito negativo em relação a avó. Eu via cumplicidade, traição, alienação, auto-ódio e desejo pelo embranquecimento. A questão não era simplesmente o fato de ter tido uma filha com um homem branco, mas o de agradecer a deus por isso.

Eu nunca falei com outras pessoas negras sobre o que elas sentem (e não necessariamente pensam) ao ver essa senhora, mas imagino que os outros julgamentos também não são generosos e compreensíveis. Mas ao ouvir Laís, me questionei sobre algo que nunca tinha passado em minha cabeça. Quais eram os motivos daquela mulher? Os seus próprios motivos, as suas experiências. E se antes de ver, a gente ouvisse a avó? Nesse momento eu quero que se dane (ou não) a teoria de branqueamento e o seu contexto histórico. Essa mania de explicar as coisas só pelo alto e esquecer do chão. E se pensarmos essa cena pelos pés que tocam o chão de terra? As suas próprias experiências, os seus motivos, o cotidiano que afeta os seus desejos. Ela tinha medo do que?

Laís tinha medo da violência. Como o seu corpo não é fonte de prazer, como a sua negritude é experimentada como uma interdição e um risco a sua integridade, por que ela iria desejar a continuidade deste fardo para o seu filho? *Então eu morria de medo disso, de meu filho nascer negro e sofrer o que eu sofri.* O seu desejo de embranquecer pode ser um auto-ódio, mas demonstra um amor pelo filho, um desejo de proteção. Um desejo de que a violência não seja constitutiva de sua experiência e de sua corporeidade. Por mais torto que isso possa parecer, por mais problemático que seja o auto-ódio e o desejo pelo branqueamento. Essa ambiguidade faz parte da emocionalidade negra que podemos colocar na conta da branquitude e da sociedade desigual. É uma particularidade histórica de pessoas racializadas pela branquitude e em especial de pessoas negras. Mais uma vez cabe questionar sobre a branquitude. Os brancos demonstram amor aos seus filhos torcendo para que eles não sejam simplesmente outros, mas a sua própria negação? Os brancos desejam enegrecer? Os brancos desejam ser não brancos?

**Roberta e Luísa** apresentaram traumas psicológicos peculiares ao serem expostas diante das cenas. Ambas demonstram reações oníricas às imagens de violência racial. Estamos entrando no campo dos sonhos. Luísa mencionou duas

cenar que a atravessaram. George Floyd é uma cena com descrição vaga de um entregador negro sofrendo ofensas raciais de um homem branco. Entregadores sofrendo racismo se tornaram algo banal. Eu não consegui identificar essa cena justamente por ela ser comum demais.

*Mas a que mais me chamou a atenção foi uma que aconteceu no ano da pandemia. No ano que se instaurou a pandemia, no Rio de Janeiro mesmo. Um homem negro que era entregador de delivery. Foi fazer uma entrega num apartamento, num condomínio de luxo. E um homem branco desceu as escadas, começou a xingar, falou que não ia aceitar, que não ia ficar com o produto, com o alimento. Porque certeza que tinha suvaco de preto, certeza que estava fedendo o cecê, era de preto ele não come, preto é sujo, preto é isso. Começou aqueles momentos de terror.*

*Ele partiu pra cima da bag do entregador, queria jogar fora. Chamou de preto, de macaco, e aquilo me pegou muito forte. Porque pelos sotaque do rapaz, do entregador. Pelos traços físicos. Me lembram muito o meu primo, do Rio de Janeiro. Então assim, eu me peguei neste lugar de... poderia ser um primo meu. Poderia ser o meu filho. Poderia ser meu irmão. Então aquilo me pegou. Eu chorei por diversos dias. Eu chorei muito. Trouxe minha filha pra sala pra acompanhar e assistir. E várias vezes no jornal, enquanto passava, eu chorava. Eu mandei a notícia pra vários colegas. Nós estávamos em isolamento social. E eu preocupada. Eu pensava. Poxa, difícil, as pessoas estão perdendo empregos, estão com dificuldade de trabalhar, e aí... Ganha pão da pessoa, ele ainda é tratado dessa forma por ser negro (LUÍSA, comunicação pessoal, 29 de out. 2024).*

A identificação de Luísa passa necessariamente pelo signo do corpo negro e pela experiência de violência que o atravessa. A identificação sempre se baseia na plausibilidade da cena, demonstra a existência de uma experiência estética da violência que ocorre nas imagens de violência racial que atravessam as pessoas negras, juntamente com a violência estética presente em suas próprias experiências ordinárias.

O terror da experiência estética de ser colocado no lugar do preto na perspectiva do branco (sujo e fedido). Uma forma de controle corporal que Luísa conhece bem (cabelo ruinzinho, palhazinha) e reconhece naquela imagem a repetição de algo que já aconteceu em sua vida. A identificação com a imagem ocorre pela dupla corpo / experiência. Uma experiência e um corpo signo compartilhado com ela e com as pessoas de sua família (filho, primo, irmão). Luísa

tem plena ciência de que a corporeidade daquelas pessoas é um fator fundamental para o sofrimento daquela violência, sofrer o próprio corpo.

Também é possível perceber que Luísa procura aquelas cenas. Foi inevitável não esboçar uma reação facial ao ouvir que ela coloca os seus filhos para assistir aquelas imagens. Ela percebeu meu estranhamento. Eu não posso fugir dessas imagens porque elas fazem parte dos meu objeto de estudo, então eu sempre as busco, nunca fujo delas, apenas quando elas me saturam. Mas eu blindo a minha filha, até porque isso se tornou um problema justamente a partir dela. Mas encarar a cena é uma estratégia de sobrevivência de Luísa. Uma forma de educação contra os perigos da sociedade desigual brasileira. É também uma forma de passar a navalha na carne, meter o dedo na ferida, deixar doer para não esquecer e acabar baixando a guarda por aí.

*Eu acredito no efeito catártico, eu acredito na catarse. Então quando você sente alguma coisa, o ser humano precisa ... é uma forma de expurgar aquela dor, aquele sentimento. Então é uma forma catártica de eu sentir, pensar, refletir. E também tem motivos religiosos, porque na minha fé eu aprendo que a gente tem que chorar com os que choram, se alegrar com os que se alegam, sofrer com os que sofrem. Então era uma forma de eu também sentir, pelo menos ainda que indiretamente, um pouco do que o entregador sentiu.*

*E a intenção de colocar para minha filha tinha um rolê totalmente de conscientização. Para que ela saiba. Ela precisa entender que dentro da bolha dela, da casa dela. Ali ela tem uma rede de apoio, de acolhimento, de proteção. Mas lá fora, do portão para fora, é esse tipo de gente que está lá fora. Esse tipo de gente ainda vive na impunidade. E é isso. Se um dia acontecer isso com ela, com alguém que ela conhece, ela está em um lugar presente que isso acontecesse, algo parecido, algo que rememore isso. Na escola, em algum lugar. Agora. Quando ela ficar mais velha. Não sei. Ela saiba como lidar e ela não aceite. Ela resiste. Ela represente resistência frente a isso. Essa é a minha intenção. E eu confesso que eu tenho feito isso com meu filho às vezes. Com o meu filho já é um pouco diferente. Quando eu sei que é algum menino da periferia, algum menino que foi morto, por confronto com a polícia. Essas questões. Eu sempre mostro para o meu filho. Para que ele entenda que sempre são meninos negros. Sempre são meninos negros. E que não é isolado, né?*

*A gente vai pensar: ah, isolado, aconteceu. Não aconteceu. É porque ele é negro. Então é essa coisa. Além do efeito catártico. É uma forma de manter os meus filhos preparados para o mundo que está lá fora. Para esse mundo que ainda está muito forte, que está em voga a impunidade mesmo em relação aos diversos padrões de preconceito (LUÍSA, comunicação pessoal, 29 de out. 2024).*

Luísa olha essas cenas para obter a experiência estética da dor como uma forma de catarse e expurgo. Olhar aquelas cenas, sentir a dor daqueles corpos para saber o que fazer quando o seu corpo e o corpos dos filhos forem as vítimas da vez. Essa necessidade catártica se encontra no fato de que em suas premissas religiosas é necessário compartilhar os afetos (dores e alegrias) das experiências humanas. Se conectar pelo outro pelo afeto, até mesmo os afetos de momentos de terror.

*Quando eu dormia parecia que eu estava vendo a cena. Eu levei isso muito para o meu sono na hora de dormir.*

(...)

*E falei para ele. Eu cheguei a ter medo. Um dia eu falei para ele, eu falei: meu filho, eu nunca vou querer que você seja entregador ou nada que você tenha que se expor dessa forma. Porque você vai sofrer preconceito.*

*Então, assim. A minha forma de sentir maior, que demonstrava fisicamente, além das lágrimas, era essa... essa inquietação no sono e o tempo todo essa ideia de impotência. De não poder proteger o meu filho algum dia. Porque, eu espero que não, mas é sempre um sentimento de que o próximo que vai passar por isso é ele.*

(...)

*Mas na verdade eu não sabia bem se eu estava dormindo ou acordada. Eu dormia pensando, angustiada. Ficava assistindo vídeo várias vezes. Mandava para as outras pessoas e lia a notícia. E fiquei acompanhando profissionais, pesquisadores da época no Instagram sobre o que os pensadores estavam falando sobre essa questão. E aí aquilo de verdade mexeu com o meu psicológico. Então assim, tinha horas que eu cochilava, mas eu não sabia dizer mais se eu estava acordada ou dormindo. E fiquei bem impactada de verdade (LUÍSA, comunicação pessoal, 29 de out. 2024).*

A necropsicopolítica afeta Luísa em suas relações com os seus filhos. Aquelas cenas atuam como uma recordação para as maternidades e paternidades negras que já foram mencionadas aqui. Elas passam por uma prática de alienar-se de seus filhos. Se costuma dizer por aí que os pais / mãe criam o seus filhos para o mundo, considerando que eles irão sair de nossas asas e trilhar os seus próprios caminhos. No entanto, quando se fala sobre a maternidade / paternidade negra, a relação é diferente. É criar os filhos para a possibilidade de violência e morte. O mundo para onde nossos filhos vão não é necessariamente de obstáculos, realizações e conquistas. Luísa não difere desses casos e também demonstra essa preocupação com o seu filho, de apenas 9 anos.

*E o que mais me refletiu externamente, fisicamente, foi o meu filho. Então, foi o dia que eu tive aquela triste conversa que todo pai e mãe negra acaba tendo que ter com o seu filho um dia, né? Que a vida é assim, que tem preconceito, infelizmente. Que se um dia, quando ele ficar maior, ele for parado pela polícia, coloca as mãos onde o policial possa ver, para ele não sofrer agressão. É sim senhor, não senhor. O mesmo discurso de sempre. Não pode entrar com mochila, com bolsa, nas lojas, estabelecimentos, porque se tiver uma pessoa branca e um preto de mochila, é sempre o preto que eles vão achar que está roubando. Esse tipo de coisa.*

*E falei para ele. Eu cheguei a ter medo. Um dia eu falei para ele, eu falei: meu filho, eu nunca vou querer que você seja entregador ou nada que você tenha que se expor dessa forma, porque você vai sofrer preconceito.*

*Então, assim, a minha forma de sentir maior, que demonstrava fisicamente, além das lágrimas, era essa... essa inquietação no sono. E o tempo todo essa ideia de impotência. De não poder proteger o meu filho algum dia. Porque, eu espero que não, mas é sempre um sentimento de que o próximo que vai passar por isso é ele (LUÍSA, comunicação pessoal, 29 de out. 2024).*

Outra consequência afetiva que Luísa relata é a questão do sono. Ela apresentou quadros de paralisia do sono frequentes em que a cena de sujeição do entregador vinha constantemente em suas retinas. A necropsicopolítica faz com que Luísa tenha que lidar com paralisias do sono cuja imagem onírica é exatamente a cena de sujeição racial. A sociedade desigual consegue a façanha de ser tão macabra ao ponto de levar o racismo inclusive aos nossos sonhos, fazendo com que Luísa tenha que encarar essa violência se materializando ali na sua frente, perturbando a sua concepção de realidade. Algo parecido ocorre com Roberta. Ela não se reconhece necessariamente no signo negro, mas na experiência de violência. Ela reconhece uma semelhança de experiências violentas encaradas por pessoas negras e pessoas trans.

*Mas nunca me identifiquei com aquele homem. Eu fiquei mal por ele ser negro. Por ele ser o negro, né? Seria a mesma coisa se fosse uma trans, né? Hoje em dia tem muitas pessoas com preconceito assim, né? E ele foi porque ele é preto. Confundiram ele com um ladrão, né? Eu já fui confundida assim por ser trans, né? Mas não nunca roubando, né? Mas já vi pessoas, eu entrar no mercado, na loja, a pessoa ficar olhando e andando atrás. Tipo assim. Ver se a gente vai roubar. Porque a maioria de viado, transsexual, roubam, né? Aí eu acho que pensou que eu ia fazer isso. Porque até na loja que eu fui, aconteceu isso aí. A pessoa ficar atrás de mim o tempo todo. Até que eu não consegui comprar nada. Porque você se sente*

*mal, né? Eu me senti muito mal. Eu ia e a pessoa estava atrás de mim. Eu ia e a pessoa estava atrás de mim. Então, eu me senti mal com isso. Só isso (ROBERTA, comunicação pessoal, 3 de jul. 2023).*

Mais uma vez percebemos que nem os sonhos escapam da emocionalidade construída pela sociedade desigual. Frantz Fanon já demonstrou isso em *Os condenados da terra* quando ele fala sobre os sonhos dos colonizados.

A primeira coisa que o nativo aprende é a ficar no seu lugar, a não ultrapassar os limites. Por isso, os sonhos do nativo são sonhos musculares, sonhos de ação, sonhos agressivos. Eu sonho que salto, que nado, que corro, que subo. Sonho que dou gargalhadas, que atravesso o rio de uma pernada, que sou perseguido por frotas de carros que nunca me alcançam. Durante a colonização, entre as nove da noite e às seis da manhã o colonizado não para de se libertar (FANON, 2022, p. 48)

A descolonização fazia com os argelinos tivessem sonhos mais otimistas que os nossos. São sonhos de ação, sonhos em que a iniciativa da agressividade é sua. Sonhos de libertação. Uma descolonização onírica. Não é o nosso caso. Assim como Luísa, Roberta leva a cena de sujeição para a cama. Ela se refere ao caso de Sandrá de Sá atacando os entregadores. O sonho é construído pela imagem que a atravessa, assim como pelas experiências transfóbicas que já passou. Ambas experiências, mesmo que distintas, se condensam em apenas um sonho que se repete constantemente.

*Eu me senti mal. Fiquei triste um pouquinho. Até eu sonhava com aquele homem. Porque eu acompanhei tudo pela televisão, pela internet, pelo youtube. Eu me senti muito mal com aquilo ali.*

*Porque eu já apanhei uma vez assim, dos meus irmãos. Daquele jeito ali. Não me mataram porque um homem me salvou. Mas eu passei por quase aquilo ali como meus irmãos. Aquilo ficou muito na minha cabeça. Dias tipo assim, imaginando eu (ROBERTA, comunicação pessoal, 3 de jul. 2023).*

Roberta literalmente se coloca naquele lugar. Da mesma forma que ela sonha com aquele homem, ela apanha em seu lugar. A violência invade o seu sonho.

*Eu sonhei com esse homem várias vezes. Vendo aquela cena, ficou muito forte. E eu achava que estava acontecendo comigo. Mas eu sonhei com aquele homem. Várias vezes ele apanhou. Eu sonhava direto com ele. Aí eu comentei com uma pessoa se eu precisava acender uma vela para descansar, talvez é isso. Mas é porque eu vi muito aquilo ali. Ficou forte, ficou muito na minha cabeça. E eu por ser uma pessoa católica, me senti muito mal. Imaginei a família sofrendo por aquilo (ROBERTA, comunicação pessoal, 3 de jul. 2023).*

Roberta e Luísa demonstram casos de necropsicopolíticas oníricas. A violência racial consegue superar várias barreiras. Primeira a da cena de sujeição material que se manifesta em uma violência estética aos espectadores negros. Segundo a fronteira dos sonhos. A violência não apenas constroi a sua corporeidade, não apenas causa danos, como também projeta sonhos. Ela invade nossas cabeças. Para Fanon, o colonialismo é violência em estado puro e ele exige a existência de intermediários para garantir essa atmosfera de violência. *O intermediário leva a violência para dentro das casas e do cérebro do colonizado* (FANON, 2020, p. 34). Sandra de Sá é uma intermediária da necropsicopolítica para as cabeças das pessoas que sonham com ela.

#### c) Traumas físicos

Os traumas físicos provenientes da necropsicopolítica encontrados aqui variam da constatação dos efeitos do ódio no corpo, reações corporais (acelerações cardíacas, estomacais e adrenalina), emocionais e alterações da autoimagem corporal. É o caso **Edmilson (29 anos)**.

*Eu tenho 29 anos de idade. Eu sou natural de Corumbá. Passei boa parte da minha vida até a idade de 25, 24 anos em Ladário. Ladário é uma cidade pequena, pouco populosa. Um estilo de vida mais tranquilo, mais calmo. E eu inserido nesse meio, eu ia para a escola, jogava futebol, tinha alguns amigos, alguns como eu, negros.*

(...)

*Hoje eu me considero uma pessoa negra. Antes eu me considerava pardo por olhar assim. “Eu sou pardo.” Eu me considerava pardo, mas hoje eu me considero negro. Não quer dizer que eu fique... não quer dizer que eu seja um lutador pelas causas da cultura negra, Acho que eu não sou um lutador por ela, não me sinto nessa obrigação. Mas eu respeito e tenho uma visão do que poderia se melhorar. Acredito que muito do que se luta hoje em dia seja modismo. Seja incentivos de mídia, por até questões históricas. Podemos até citar o filme que foi recente hoje em dia, que é o caso daquelas Mulheres Guerreiras do Daomé, por exemplo. Fui a fundo pesquisar aquilo dali e já vi uma sociedade negra muito à frente do seu tempo, à frente dos brancos, né?*

*E a concepção que se tem hoje em dia, “o cérebro negro não tem a capacidade para pensar, não tem a capacidade para ir além, ir à frente”. E nisso eu não vejo nenhuma diferença. O cérebro humano tem uma capacidade enorme e se limitar por isso é apenas má interpretação de ideais da sociedade.*

(...)

*O meu pai... ele sempre foi um ser um pouco orgulhoso, no sentido assim de se valorizar. Ele é bombeiro, né? Ele trabalhava... às vezes levantava um dinheiro trabalhando no auto táxi, e às vezes ele cortava árvore ou fazia portão, né? Chamavam ele. Montava lá, comprava os carros velhos e às vezes ia. E essa minha experiência de ir com ele. Ele já se considerava negro, né? Ele falava "eu sou negão", ele falava, "e você é negão também". Ele falava.*

*Mas ele olhava pra mim assim e falava assim, no meu olho. Ele falou "não, você é negão. Você é negão". Ele falava assim, meio que incisivo. E eu me questionava, para não levar aquilo a uma discussão a mais, e acabava aceitando, "eu também sou negão". Mas sentir aquilo só ficou evidente depois que fiquei mais velho. Mas essa posição, a postura do meu pai, até em se valorizar frente a pessoas que ele ia prestar um serviço, por exemplo, ele cortava a árvore. Mas ele sempre falava assim, "olha, eu fui cobrar um cara e ele falou que não ia pagar". Daí ele sempre contava casos, né? "Daí eu falei para ele assim: olha, mas quem vai subir aí nessa árvore não é um jão, não é um zé ninguém, é um bombeiro. Então é alguém que sabe o que ele está fazendo". Ele cobrava, cobrava o preço dele.*

*(...)*

*Meu pai, ele é até hoje um contador de histórias. Por ter um ambiente militar, ele ter aquela questão meio de polícia, de contar ocorrências. Eu era um grande ouvinte dele. E sempre teve cenas que ele falava que, às vezes, chamavam de neguinho, alguma coisa assim, durante o quartel, e ele ficava p da vida. E, ao ouvir sucessivamente esse tipo de relato, eu fiquei um pouco assim também... será que eu falo que eu sou negão também, para receber esse tipo de hostilidade depois? Então, isso deu um certo acanhamento (EDMILSON, comunicação pessoal, 4 out. 2023).*

Edmilson relata que estar diante dessas cenas não o causa apenas o ódio, mas uma resposta corporal que se manifesta por meio de uma adrenalina. Ele aponta duas cenas que o marcaram, o caso de Sandra de Sá chicoteando os motoentregadores e de uma confusão generalizada que começa com um ar de linchamento racial em um porto no Alabama.

Um homem negro, segurança do porto Montgomery, pediu para uma família branca mover a lancha para que uma embarcação atracasse no local. A pessoa que filma um dos vídeos se encontra nessa embarcação, que por acaso estava cheia de pessoas negras. Elas começam a cantar em coro *Move, bitch, get out the way*. Até que um dos membros da família agride o trabalhador, chegando vários brancos depois. As pessoas gritam desesperadas no barco. Alguns se jogam na água e nadam até o porto para se juntar contra os brancos e resgatar o trabalhador. Em outro vídeo, as pessoas negras rapidamente se tornam maioria e os brancos ficam

acuados, apanhando por todos os lados, assim como fizeram antes. *Pow, pow, pow*. Cada soco um *pow*. É uma briga generalizada, explicitamente racial. Um grupo de policiais de diferentes categorias raciais chega na confusão. Aos poucos vão controlando a situação e detém algumas pessoas. As testemunhas explicaram o ocorrido e a família branca terminou detida.

Figura 12 - Início das agressões da família branca contra o trabalhador negro.



FONTE: (UOL, 2023).

A adrenalina que bate em Edmilson ao se deparar com essa cena desperta nele um desejo pelo exercício da violência como resposta, uma reação a violência racial que acontece lá no Alabama, bem longe daqui. Mas uma violência que parte de uma trama antinegra compartilhada. Edmilson se reconhece naquela cena e rapidamente encontra o seu lugar em uma briga que entraria.

*Eu vi uma cena no meu Instagram, agora já entrando nas questões da cena. Em que eu me sentia até um pouco assim: poxa, eu acho que eu faria isso também.*

*Passou um pensamento. Na cena o quê que era? O cais mostrava... um cais nos Estados Unidos, onde duas pessoas estavam entrando em vias de fato. Uma era negra e outra era branca. Essa branca deu uma porrada no rapaz (EDMILSON, comunicação pessoal, 4 out. 2023).*

Citando o caso de Sandra de Sá, Edmilson reafirma que pelo menos em sua vontade, ele iria reagir fisicamente.

*Uma outra cena, por exemplo, foi de uma atleta. Uma atleta que chegou a agredir um rapaz, empregador negro. Esse que eu acho que você viu. Essa cena também. Poxa, a mulher parece um parrudo, né, de homem, que tem agredido um cara. O cara poderia bater nela. Um outro relato, nessa cena, foi assim. Pô, por que esse cara não fez alguma coisa? É claro. É mulher do outro lado. Eu não sou a favor de agressão à mulher, mas deixar de ser agredido aí é outra coisa. Eu não agrido, mas eu não gosto que me agride.*

*Nesse ponto aí cabe a você a autodefesa. A autodefesa em função da neutralização daquela ação. E não em função da eliminação do oponente. São posturas diferentes na autodefesa. Aí são questões que eu até admito. Por exemplo, ou segurar e mobilizar no chão, neutralizei. Ou se a pessoa estiver com arma, a pessoa pode aplicar um golpe aqui que tire a consciência da pessoa momentaneamente. No jiu-jitsu tem o estrangulamento, tem outras coisas, tem a autodefesa contra a arma e tudo mais. Evitar a agressão. Quanto mais preciso evitar e sempre afastar. Seria possível. Mas essa é a minha percepção, com base naquilo que eu já tenho conhecimento, preparo para situações como essa de agressão. E é algo que eu fico sugestionando que a pessoa faça (EDMILSON, comunicação pessoal, 4 out. 2023).*

**Pedro** relata uma percepção de ódio que vai tomando o seu corpo. Um ódio que atua como uma força motora por um desejo de reação e vingança. Esse ódio que Pedro relata é experimentado em seu corpo. Não algo abstrato como em relatos anteriores que demonstram um sentimento de revolta e indignação.

*Ah, a minha experiência corporal é sempre tipo ódio, né? Eu já quero, tipo, explodir tudo. E dor. Eu acho que eu manifesto minha dor na raiva. Eu, tipo, eu fico com raiva. E por isso que eu falo que... É... É isso. Eu acho que tem que existir pensamentos igual o meu. Eu sou, tipo, meio que olho por olho, dente por dente. Eu tenho essa pira (PEDRO, comunicação pessoal, 30 de mai. 2024).*

A forma como Pedro se identificou com a cena (Cláudia sendo arrastada pela viatura policial) repete o padrão de identificação que se dá mais por um tipo de experiência histórica do que uma condição imagética (corpo negro como signo).

Figura 13: Policiais colocando o corpo de Cláudia no porta-malas da viatura, depois arrastá-la por 350 metros.



Fonte: (GLOBO, 2014).

A sua identificação intersecciona questões de classe, raça e gênero, demonstrando como a necropsicopolítica em sua totalidade opera seguindo a lógica de um capitalismo racial, uma lógica de super exploração de trabalho de categorias raciais e de gênero fora da branquitude patriarcal burguesa.

*Só lembrei isso porque eu já cresci numa periferia. E ela era tipo igual a todas as minhas vizinhas, entendeu? Uma mulher negra, mãe de família, vivida. Pensei nisso. Cara, que loucura. Podia ser tipo uma vizinha, né? Sei lá, podia ser minha mãe. Eu tenho essa pira. Eu sempre acho que pode. Por quê? Porque como eu acho que é tudo, são trabalhadoras, entendeu? Então é isso. O ataque... Tipo, a ferida, quer dizer, a tortura, ela foi feita num corpo negro. Foi feita num corpo negro, mas ela foi feita em toda uma população que era mãe, solteira, que criava filho sozinha, que trabalhava aqui, trabalhava lá, fazia freelance, fazia faxina (PEDRO, comunicação pessoal, 30 de mai. 2024).*

A cena que atravessou **Juliano** é a de João Alberto linchado pelos seguranças do Carrefour de Porto Alegre. Ele identifica com facilidade que aquela imagem deixa uma marca em seu corpo. Não apenas a imagem em si, mas a constatação de que muitos ainda demonstram dúvidas acerca da humanidade das pessoas negras.

*Muito mal. Muito mal. Muito mal mesmo. E eu fiquei um pouco indignado com as pessoas que estavam ali ao redor, que quase ninguém fez nada. Parece que eu não me lembro bem, mas alguém*

*que tentou argumentar alguma coisa foi barrado. Alguma coisa assim. As pessoas parecem que não entendem, nesse tipo de situação, que a pessoa que está ali é um ser humano. Um ser humano que tem sua família, que vai assistir aquilo dali, para mim é horrível (JULIANO, comunicação pessoal, 21 out. 2024).*

A morte de João Alberto colocou um elefante branco em sua sala. Um assunto difícil de abordar com sua companheira. Um constrangimento. Se as imagens fossem projéteis, o exame balístico apontaria que ela atravessou o coração e o estômago de Juliano. São nessas partes do corpo que as imagens lhe tocaram.

*Eu me lembro, assim, que algumas coisas eu tentei comentar com a minha mulher. Eu estava com a voz um pouco embargada tal. Assim, a gente percebe os batimentos cardíacos que se alteram, né? A gente fica indignado e sempre o emocional acaba provocando algo no campo físico da gente. Às vezes até alguma coisa ruim, até no estômago. Alguma coisa assim, a gente sente um reflexo. É um reflexo a palavra certa (JULIANO, comunicação pessoal, 21 out. 2024).*

As imagens de violência racial midiaticizada possuem um peso muito grande na emocionalidade de **Daniele**. Quando George Floyd foi assassinado diante de sua tela, ela se identificou totalmente com ele. Como um buraco negro, aquela cena sugou tudo ao redor, inclusive o corpo de Daniele. Quase como em um romance distópico de Octavia Butler, seu corpo foi jogado para aquela cena. Era o seu corpo sendo sujeitado, era seu corpo sendo sufocado. Veio o choro, veio o medo.

*Eu lembro do George Floyd. Acho que foi no mesmo dia que a gente conseguiu ter acesso às imagens. E foi assim.... dilacerante, sabe? É como se fosse um sufocamento assim. É como se eu tivesse ali naquele momento. E tivesse presa ali. Tivesse de mãos atadas. A gente logo soube também que ele tinha família etc. E assim, foi algo de dar vontade de chorar assim, nó na garganta, enfim. Foi muito doloroso, porque a gente não imagina que algo assim possa ser feito e ninguém ir lá pra ajudar. Todo mundo ficar olhando, esperando acontecer o pior. E acontece... muitas pessoas ainda assim não abrem os olhos, não ligam. Então a gente se sente de mãos atadas e com medo o tempo todo (DANIELE, comunicação pessoal, 3 de nov. 2022).*

O corpo de Daniele era um reflexo de um espelho apedrejado. Seu corpo quebrou. Só sobraram os cacos. Difícilmente esses cacos formarão um corpo coeso como antes do trauma. George Floyd não é o seu trauma, não é o ponto fora da curva. É a experiência que se soma na banalidade das cenas de sujeição. Daniele já estava quebrada antes.

*A gente vai se sentindo quebrado por dentro. Igual eu tinha te dito, né? São os pedacinhos que a gente vai deixando. Porque parece*

*que a gente nunca vai tá completo. A gente sente que a gente nunca vai tá seguro. Sempre vai ter alguém ou vai ter alguma situação que a gente vai tá exposto em qualquer tipo de lugar, seja numa loja que a gente sofre algum tipo de racismo, ou seja na rua que alguém que olha torto e você já sente um medo ali do que de pode acontecer com você. Enfim, eu me vejo bastante assim (DANIELE, comunicação pessoal, 3 de nov. 2022).*

Daniele parecia bastante fanoniana em suas falas, mesmo sem ela ter lido Fanon até o momento da entrevista. Mas a similaridade de suas colocações não ocorre por afinidades discursivas e referências em comum. O compartilhamento de experiências comuns às pessoas negras é o que aproxima os seus discursos. Não precisa ler Fanon para constatar o peso do olhar branco. A própria experiência de Daniele demonstra a falta de resistência ontológica diante do olhar branco. O seu ser é antes de tudo definido pela branquitude. Ela sabe que sua corporalidade passa pelo crivo da branquitude. Daniele fala de uma incompletude. Deixa transparecer a falta constitutiva de algo. Do que seria? Da humanidade? Da brancura?

Então nos coube enfrentar o olhar branco. Um peso fora do comum passou a nos oprimir. O mundo real disputava o nosso espaço. No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração do seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é uma atividade puramente negacional. É um conhecimento em terceira pessoa (FANON, 2020, p. 126).

Um peso fora do comum passou a nos oprimir. O peso do olhar da branquitude, da vigilância do capitalismo racial na propriedade comum da branquitude. O peso do joelho sobre o pescoço de Floyd. Pesos experimentados esteticamente por Daniele como um sufocamento, algo que tira o seu ar, como tirou o de Floyd. Um peso que quebra o seu corpo, deixando pedacinhos por aí.

Olhe o negro!... Mamãe, um negro!... Quietos! Ele vai se zangar... Não lhe dê atenção, meu senhor, ele não sabe que o senhor é tão civilizado quanto a gente... Meu corpo me era devolvido desmembrado, desmantelado, arrebatado, todo antiquado naquele dia branco de inverno. O negro é uma besta, o negro é mau, o negro é malicioso, o negro é feio; olhe, um negro, faz frio, o negro treme, o negro treme porque sente frio, o menino treme porque tem medo do negro, o negro treme de frio, aquele frio de torcer os ossos, o belo menino treme porque acha que o negro treme de raiva, o menino branco corre para os braços da mãe: mamãe, o negro vai me comer (FANON, 2020, p.129).

Como uma mulher negra, a corporalidade de Daniele é um esquema histórico-racial (e patriarcal). Seu corpo não é construído apenas por sensações e

percepções próprias, mas pelos olhares vigilantes dos outros. Olhares brancos ou embranquecidos.

O relato de **Giovana** também traz a sensação de um peso diante da corporeidade negra. Giovana assistiu tal cena quando ainda era aluna do ensino médio. Ela relata um caso que eu não consegui identificar, por também ser bastante genérico. Uma pessoa negra em situação de rua é espancada por um homem branco em Copacabana, um homem negro diante de várias outras “opções” de pedintes e moradores de rua que segundo Giovana, ocupam as ruas de Copacabana. Uma professora utilizou o registro dessa violência como um disparador temático para uma discussão em uma aula. Giovana relatou *revolta e tristeza*.

Giovana também relatou uma sensação de *peso* caindo em seu corpo. É o peso fora do comum mais uma vez. Agora como educadora, Giovana toma para si a responsabilidade de dialogar com seus alunos e alunas, possíveis vítimas e algozes, para que cenas como essa não se repitam. E mais uma vez ela relata um peso. Um peso que confunde, que mescla sua condição de mulher negra espectadora, mas também sua condição de professora

*Eu acho que eu como educadora, entendeu? É uma sensação assim que... você... Dói, sabe? Dói de curvar. É como se fosse... Sabe quando você joga uma coisa em você? Sabe? Peso da realidade um pouquinho pesada demais, sabe? O que que eu posso fazer, entendeu? É essa a... O que mais me passa pela cabeça, vez. Tipo, como eu posso ajudar? Como eu posso conscientizar? Como eu posso tentar mudar essa realidade (GIOVANA, comunicação pessoal, 2 de mai. 2025)?*

O corpo de **Plínio** também sente um peso fora do comum. Em seu caso, sente o peso da violência despejada contra o corpo de George Floyd. Ele sente medo. Sente o ar faltando em seu próprio pulmão. Metafórico ou não, seu corpo sente a necessidade de puxar mais ar.

*Quando eu vejo essa cena. Eu lembro que eu me senti sufocado, porque o policial estava em cima do peito dele. Eu consegui imaginar o quanto que era difícil de respirar naquela hora. Eu me senti sufocado nessa hora. E senti medo também. Porque, se isso aconteceu com ele, isso pode acontecer com mais gente. Pode acontecer comigo. Acontecer com amigos. Porque ele era uma pessoa que estava ali e foi brutalmente assassinado. Foi impedido de respirar.*

*Eu senti dificuldade de respirar na hora que eu vi. Eu entendo que pode ser uma coisa metafórica, mas eu senti vontade de puxar mais ar. De parecer que estava angustiado. Eu acho que a angústia tomou*

*um pouco do corpo e senti dificuldade de respirar mesmo. A gente foi bem assim mesmo (PLÍNIO, comunicação pessoal, 9 de jun. 2025).*

O relato de Plínio exemplifica com nitidez a triangulação que ocorre no trauma necropsicopolítico. A violência que cai sobre o corpo de George Floyd é midiaticizada e vira imagem, um espetáculo sensivelmente poderoso. Sua imagem chega à retina de Plínio, mas ela não se contenta com seus olhos, ela encontra um caminho até o seu pulmão, roubando o seu ar. Se completa o ciclo do trauma necropsicopolítico.

A identificação de Plínio com Floyd não ocorre necessariamente por similaridade racial. Plínio se percebe como pardo de origem indígena, apesar de outros o verem como negro e o tratarem dessa forma pendular, entre ter uma corporalidade negra e indígena dependendo do contexto. A identificação de Plínio se dá pela plausibilidade da cena, pelas experiências compartilhadas de violência policial.

*Eu acho que foi a vivência da violência policial. Eu acho que como ele estava vivendo, ele passou por aquilo, por uma experiência policial, e eu passei por isso. Eu acho que isso meio que marca. Então, eu acho que talvez a me despertar, me senti mais... Talvez... sentir esse medo, sentir o sufocamento. Que foi mais... não só pela questão de ser uma pessoa racializada, mas também pelo fato de ter passado por essa tensão da violência policial (PLÍNIO, comunicação pessoal, 9 de jun. 2025).*

Assim ocorrem as invasões bélicas contra seu corpo. Os desvios afetivos, as perturbações contra a corporalidade subjugadas pela branquitude e pelo capitalismo racial. As imagens do assassinato de Cláudia também lhe atravessaram. Também lhe causaram sensações fanonianas, como a angústia e a náusea.

*Eu senti medo por poder acontecer comigo. E eu acho que senti realmente... eu senti... Eu não sei se é uma náusea. Um soco no estômago, sabe? Eu lembro disso. Eu lembro de ter sentido uma coisa assim. Ter sentido enjoado. Enjoado pela situação, sabe (PLÍNIO, comunicação pessoal, 9 de jun. 2025)?*

Devemos nos atentar a escolha das palavras. A náusea causada pela cena de Cláudia é compreensível e previsível. Ela foi arrastada por 350 metros no asfalto, ao ponto de seu companheiro relatar que sua carne foi dilacerada a tal ponto dos seus ossos ficarem expostos. Essa cena é escatológica, ela é grotesca.

Plínio nos ajuda a compreender o grande poder bélico da necropsicopolítica e como ela não atinge apenas pessoas negras. Sua identificação (Floyd e Cláudia Ferreira) e seu trauma não ocorrem necessariamente por uma questão racial, mas

por questões de classe, violência racial e experiências periféricas. Mas ele também nos revela outros casos de identificação necropsicopolítica. Identificações raciais, mas a partir de sua corporalidade indígena. Plínio cita o caso de Galdino Pataxó (44 anos), liderança dos Pataxó Hã-Hã-Hãe. Em 1997, Galdino estava em Brasília, junto com outros companheiros de luta da mesma etnia, para discutir com o governo federal sobre conflitos fundiários envolvendo suas terras no sul da Bahia.

Impedido de dormir na pensão em que estava hospedado, decidiu dormir em um ponto de ônibus na W3 Sul, região rica de Brasília. Acordou com o corpo em chamas, porque cinco homens brancos da elite brasiliense (Gutemberg Nader de Almeida Júnior Tomás Oliveira de Almeida, Max Rogério Alves, Eron Chaves Oliveira e Antônio Novely Cardoso Vilanova) acharam de bom tom atear fogo no corpo de Galdino. Uma violência escancaradamente libidinal, apenas para “dar um susto e fazer uma brincadeira”. Galdino teve 95% de seu corpo queimado. Morreu dias depois no Hospital da Asa Norte.

*Eu acho que pela minha vivência, por não estar numa situação de rua, talvez eu não sinta medo. Eu não sinto medo de acontecer comigo. Mas eu sinto... como ele é...*

(...)

*Então acho que eu sinto... me sinto triste.*

(...)

*Mas eu acho que a questão indígena reforça isso comigo. Eu acho que... é como se fosse uma pessoa que tem uma origem comum comigo. Então eu sinto um pouco dessa dor. Eu sinto triste por ele ter passado por isso (PLÍNIO, comunicação pessoal, 9 de jun. 2025).*

Plínio relata outros casos de identificações necropsicopolíticas a partir da corporalidade indígena. E esse caso chama atenção por revelar a atuação da necropsicopolítica no contexto particular do capitalismo racial em Mato Grosso do Sul e suas contradições econômicas e raciais e a disputa pela terra entre os latifundiários e os povos indígenas. Em 18 de setembro de 2024, o jovem guarani kaiowá Nery Ramos foi morto a tiros pela polícia militar. O assassinato ocorreu na Terra Indígena Nhanderu Marangatu, na cidade de Antônio João (MS). Os indígenas estavam fazendo uma retomada na Fazenda Barra, palco de conflitos fundiários com os proprietários Roseli Ruiz e Pio Queiroz Silva. Ações policiais de dias anteriores já tinham deixado outros três indígenas feridos. Assim como no caso de Genivaldo,

Plínio não foi atravessado pela imagem explícita da violência em si, mas de seus desdobramentos, como a entrevista da mãe de Nery Ramos.

*A mãe chorando, porque o filho morreu e tudo mais. Considerando a questão indígena, onde de um lado você tem os fazendeiros que têm todo o poder do dinheiro envolta deles. E não só o dinheiro, porque política fica bajulando quem tem dinheiro.*

*Você pega o outro lado, que é o lado totalmente marginalizado. Tão tentando só ter a deles, fazer o que quiserem com a terra deles, que a terra é deles. Eu lembro também de ter sentido um pouco de angústia ali pela mãe. Porque eu fiquei pensando na minha mãe. Como é que seria se eu soubesse que minha mãe teve essa notícia. De chegar: meu filho foi morto pela polícia (PLÍNIO, comunicação pessoal, 9 de jun. 2025).*

Os traumas físicos da necropsicopolítica demonstram que a midiatização das cenas de violência racial midiatizadas atua como uma ferramenta fundamental de dominação e vigilância racial. A triangulação da necropsicopolítica pode afetar diretamente o corpo dos espectadores negros. Os relatos que vimos até aqui demonstram que o atravessamento por tais cenas causaram impactos sensíveis, sentido no próprio corpo das pessoas entrevistadas. O peso fora do comum, a vigilância branca consegue projetar sensações de dor e desprazer nos estômagos, no coração, no pulmão, em todo o corpo em si.

Esses relatos são a evidência da afirmação fanoniana, de que a corporeidade negra é criada por estímulos externos, e tais estímulos são os desvios afetivos causados pela branquitude. O peso fora do comum que esmaga a corporeidade negra, que perturba o seu coração, que lhe causa náusea e sufocamento. Todas elas passam pela particularidade negra no complexo sociometabólico do capital, a particularidade de seu corpo carregar o signo da mercadoria, do objeto de desejo, violência e exploração da branquitude e do capitalismo racial.

## 5. CONCLUSÃO

Já se passou bastante tempo desde o assassinato de João Alberto pelos seguranças tercerizados do Carrefour. Em breve faz 6 anos desde que fui atravessado pela sua cena, momento de desconforto grotesco. Desconforto que me fez questionar o que as outras pessoas negras sentiam quando viam outras cenas de violência racial midiaticizada. A partir daí comecei a procurar essa ferida nos outros.

Procurando essas feridas, buscando compreender essa experiência estética, minha investigação revelou que a necropsicopolítica é uma experiência cotidiana das pessoas negras. A necropsicopolítica demonstra-se como um conceito com uma aplicabilidade perceptível em nossas experiências vividas. A experiência de ser atravessado por imagens de violência racial midiaticizada carrega uma particularidade estética quando vivida por nós. Ela se manifesta como uma experiência traumática, causando danos em nossas corporeidades e subjetividades.

A triangulação necropsicopolítica (corpo material vitimizado / espetacularização / experiência estética do espectador) possui a capacidade de ocasionar traumas nas pessoas negras atravessadas por essas imagens. O trauma só é possível porque ocorre o reconhecimento dos espectadores com o corpo negro material, protagonista da cena de sujeição midiaticizada, signo da violência possível. As imagens de violência racial que circulam no bios virtual disparam afetos naqueles que são atravessados por elas, perturbações afetivas que se refletem na própria corporeidade dos observadores. Apesar de ser uma experiência compartilhada, os efeitos da necropsicopolítica são bastante heterogêneos.

Por meio das entrevistas, ficou evidente a capacidade traumática das necropsicopolíticas. Trauma inseparável de um tipo de reconhecimento com o corpo negro vitimado, o corpo signo da violência possível. Foi a partir do reconhecimento do corpo negro como signo da violência possível que Roberta (travesti que saiu de Corumbá fugindo de sua família) foi atormentada por noites seguidas. Sempre sonhando com a Sandra de Sá chicoteando Max Angelo.

Noites e noites sendo atravessada por tal cena, diretamente em sua cabeça. Longe do alcance da luz azul das telas, mas ainda lá, assistindo a cena nos moldes oníricos e estranhos que só Roberta deve saber. E o que fez essa cena se instalar nos seus sonhos? É o reconhecimento do corpo negro como corpo signo da

violência. Representação imposta à corporalidade negra que ela automaticamente associa com a corporalidade trans. Confesso que essa consequência onírica no caso de Roberta me surpreendeu. Não por ela causar uma grande surpresa, mas por transparecer de forma bastante sutil e ao mesmo tempo perturbadora os efeitos traumáticos subjetivos da necropsicopolítica.

Também é bastante sutil e perturbador os efeitos físicos da necropsicopolítica em Daniele (atravessada pela cena do assassinado de George Floyd). Diante da circunstância do assassinado de George Floyd, a sensação de sufocamento relatada por Daniele é uma experiência traumática física previsível e que se repete em outros relatos. Mas a necropsicopolítica consegue ir além e afeta fisicamente o corpo de Daniele de uma forma dificilmente compreensível. O que significa sentir o corpo se despedaçando? Dificilmente vamos compreender essa experiência a partir do plano sensível, mas conseguimos identificar que essa sensação é uma particularidade estética de Daniele ao ser atravessada pela necropsicopolítica como uma mulher negra.

As imagens que constituem os traumas necropsicopolíticos são evidências, documentos de sociabilidade das experiências estéticas da corporeidade negra na sociedade desigual brasileira. Ao final desta pesquisa, posso afirmar com segurança que a experiência estética a qual fui submetido quando atravessado pela cena de João Alberto sendo assassinado no Carrefour não foi algo isolado, deslocado da experiência de outras pessoas negras. Ela é compartilhada, faz parte de nossa partilha do sensível, constitui nossa emocionalidade.

Estamos diante de uma nova tecnogênese da corporeidade negra, uma manifestação possível apenas ao atual desenvolvimento dos meios de comunicação e ao avanço galopante da espetacularização da vida social. As cenas de violência antinegra disparadas no bios virtual capitaliza o corpo das pessoas negras duplamente. São corpos tratados como posse pelos sujeitos das violências e como espetáculo, como um dado psicopolítico vagando no bios virtual. Esse regime racializado de representação virtual não cria apenas uma consciência visual, mas também uma consciência corporal que pesa diretamente no corpo das pessoas negras.

As imagens da necropsicopolítica possuem uma certa capacidade produtiva. Elas são capazes de criar não apenas certas sensações e traumas físicos e psicológicos. A necropsicopolítica também é responsável por construir um regime

racializado de representação e outras corporalidades, outras formas de sentir o corpo, formas moldadas através da espetacularização da violência antinegra. O caso de Laís (a mulher que tem um medo constante de morrer, que enxerga qualquer passo na rua como uma possibilidade de ser assassinada) é um bom exemplo da capacidade produtiva da necropsicopolítica. A cena necropsicopolítica não atravessa apenas a sua corporeidade, como já foi fundamental para ser mobilizada na construção da corporeidade da criança que ainda carregava na barriga. Ao assistir George Floyd sendo enforcado, Laís mais uma vez teve medo. Não por ela, mas pelo seu filho. Filho que nem tinha nascido, mas já era envolvido nas tramas apontadas por Fanon, nos desvios afetivos causados pelo racismo.

Para além dos efeitos de vulnerabilidade amplamente mencionados nas entrevistas, as cenas de violência racial midiaticizada afetaram sua corporeidade de uma forma radical, ao ponto de Laís ver como solução a anulação total de seu corpo. Ao desejar que seu filho nascesse branco, Laís não demonstrou um caso de colonização mental, um desvio moral ou uma falsa inclusão do no pacto narcísico da branquitude. Foi uma resposta baseada no medo, no reconhecimento de que o seu corpo é um sinal de perigo e vulnerabilidade, e que a forma de estar seguro é justamente não tendo esse corpo.

A necropsicopolítica é mais do que um regime racializado de representação virtual, é uma arma psicopolítica, uma técnica instrumental de dominação e violência racial contra pessoas negras. Uma estratégia sensível do capitalismo racial. Ela atua como disparos afetivos em escalas algorítmicas, como massificadores da violência antinegra presente nas cenas de sujeição, no cotidiano vivido. A massificação dessa violência ocorre por meio do *derramamento* da experiência estética de dor e sofrimento físico / psicológico das pessoas representadas em tais cenas.

Como uma arma, a necropsicopolítica transparece a necessidade da hipervisibilidade do poder. A violência racial precisa ficar visível, bastante visível, é por meio de um exibicionismo da violência que se cria uma atmosfera de vigilância contra as pessoas negras. O que já era possível no mundo *offline*, agora é potencializado ao máximo, compondo um fluxo de imagens constantes que vagam por aí, cumprindo sua função de espetáculo e mercantilização total não apenas de nossas vidas, mas também de nossas mortes. Como uma técnica instrumental, a necropsicopolítica afeta a corporeidade das pessoas negras, causa o medo, a raiva, a tristeza, os enjoo, os corações acelerados. Como uma rede de significados, a

necropsicopolítica fetichiza, fixa de forma algorítmica a corporeidade negra aos corpos matáveis, aos objetos fungíveis.

Para além da pertinência empírica do conceito proposto, a tese também demonstrou a validade da imaginação sociológica negra como um método de análise das experiências negras, especialmente quando procuramos compreender as particularidades estéticas que compõem essas experiências. É como uma correção sociológica, em que topamos seguir uma perspectiva compreensiva e considerar o sensório e a propedêutica estética do *niger sum* na triangulação entre biografia, história e estrutura.

Ao adotar a experiência estética de ser uma pessoa negra como propedêutica sociológica, a ISN responde à necessidade da criação metodológica e conceitual baseada em nossas experiências, necessidade já discutida pela intelectualidade negra em outros momentos. A ISN se atenta ao caminho apontado por Eduardo de Oliveira e Oliveira e busca assumidamente posicionar um sujeito sociológico negro (submetido as suas diferentes condições existenciais, sem ser uma visão romantizada de si), assim como objetiva construir uma ciência para este sujeito.

Os relatos das experiências negras que vimos até aqui demonstram a existência de uma violência racial cotidiana, violência que não se manifesta apenas em episódios de letalidade, mas em situações ordinárias, que variam desde agressões e coerções contra o cabelo de meninas e mulheres, até a tentativa direta de feminicídios e episódios de violência policial. São as cenas de sujeição em que estamos cotidianamente imersos. Episódios de violência racial que fazem parte do cotidiano, da suposta normalidade das coisas.

Paralela a essa cena de sujeição que já experimentamos ordinariamente, somos capturados por imagens que flutuam pelo bios virtual, justamente reproduzindo (e muitas vezes maximizando) os episódios de violência racial midiáticos. Episódios que viram espetáculos, dados, *reels*, publicações que conquistam cada vez mais engajamentos. Espetáculos geradores de afetos sobre o corpo. E mais uma vez as pessoas negras são capturadas por outras experiências de violência, experiências que assim como as cenas de sujeição *offline*, incidem sensivelmente em seus corpos e em suas subjetividades.

A pesquisa desenvolvida até aqui se orientou por uma centralidade no corpo. É o corpo capturado por câmeras, o corpo que sofre o complexo metabólico do capital, o corpo que apanha nas cenas de sujeição. É uma pesquisa orientada para

compreender essas percepções estéticas, o viver e o sentir cada um desses eventos ocupando o lugar social em ser uma pessoa negra (somada com suas outras interseccionalidades).

É uma sociologia carnal como nos moldes de Loïc Wacquant (2022), uma sociologia que percebe o ser humano não como um ser desencarnado, mas como um humano sensorial, uma criatura libidinal, assim como sofrível. O conceito de emocionalidade foi fundamental para priorizar a experiência estética das pessoas negras. É uma perspectiva sensorial, mas que não perde de vista as condições materiais em que essas experiências foram produzidas.

E aqui eu tenho duas confissões a fazer. Os dois momentos que me fizeram vacilar nesta tese. Ambas tinham o meu corpo como principal fator, um corpo com agências concretas, quer dizer, com capacidades próprias do meu corpo. Certo tempo atrás fiz uma oficina de dança, cuja proposta era potencializar as corporeidades negras por meio de um estudo teórico / prático. Foi curtíssima, apenas 3 dias. Mas saí de lá afetado. Ao pensar em voltar a escrever a tese, vinha na minha cabeça “vou ter que voltar para aquela merda”. A pesquisa, o doutorado, a tese, tudo isso foi entrando em um lugar desagradável, do desgosto. Não porque a pesquisa foi enfadonha, como uma sobrecarga ou coisa do gênero. Mas ouvir os relatos das pessoas entrevistadas, ver as imagens de violência racial e registrar constantemente dor e sofrimento, apenas lesões, foi me dando uma indisposição, uma impaciência, uma crise. E na dança, mesmo com minhas grandes limitações, eu tinha um corpo em movimento, não apenas um corpo que sofre uma ferida.

Mas ao longo do desenvolvimento da pesquisa ocorreu outro vacilo, outro afastamento diante da tese. Foi quando comecei a fazer o sanda, também conhecido como o boxe chinês. Foi um momento em que a tese permaneceu em segundo plano. Me preocupava muito mais em dominar uma outra corporalidade a partir do sanda do que investigar a emocionalidade negra por meio de traumas psicopolíticos. Creio que tanto a dança quanto a luta evidenciaram um cansaço de minha parte para uma aparente impotência negra que minha tese sugeria. Uma impotência de responder adequadamente a violência racial que ronda as experiências negras, as cenas de sujeição, os espetáculos de horror.

Foi neste contexto, na reta final da tese, que *Body and Soul* (2022) de Loïc Wacquant caiu literalmente com uma luva. Ali encontrei a sociologia carnal, uma sociologia que corrobora a proposta de Muniz Sodré de incluir o sensório na tarefa

analítica. Na década de 80, Wacquant entrou na Woodlawn Boy Club, uma academia de boxe na periferia negra de Chicago. A partir daí, Wacquant desenvolveu uma etnografia marcada por uma postura de participação observante, onde ele se envolveu fisicamente com essa academia, dominando as técnicas corporais, assumindo os riscos, forjando-se como um boxeador para de fato compreender o papel do boxe e da academia para a comunidade negra daquela periferia.

Associando as experiências concretas, corporais, sentidas a partir da sua jornada pugilística na Woodlawn Boy Club, Wacquant entregou uma sociologia carnal, que partia da premissa de que os agentes sociais são antes de tudo um conjunto de carne, nervos e sentidos, um ser sofrível. Ele priorizou a dimensão carnal da existência humana e operou por uma sociologia que partiu do corpo como um instrumento de investigação e vetor de conhecimento.

*Body and Soul* apareceu como um alívio para a minha indisposição, para a minha crise diante da minha tese e das ciências sociais como um todo. O folêgo que recupero ao encontrar esse livro é causado por compreender parcialmente, ou melhor, experimentar sensivelmente as ideias postas por Wacquant em sua etnografia a partir do boxe. Como praticante de uma arte marcial, como alguém que incorpora uma corporalidade específica, uma corporalidade capaz de oferecer algum grau de resistência concreta, consigo compreender a partir do corpo a ideia de que se tornar um boxeador (um praticante de uma arte marcial qualquer) é ser capaz de levar uma transcendência ontológica daquele agente.

Essa transcendência ontológica passa pela apropriação de mecanismos mentais e corporais que possibilitam autodefesa, gestos que só fazem sentido quando corporalmente aplicados. Gestos que garantem a integridade física de seu agente. O domínio dessas técnicas corporais de defesa, essa ressocialização do corpo possibilita o desenvolvimento de um novo ser, um ser que se percebe mais capacitado para resistir contra as determinações externas.

Talvez os meus comentários sobre as artes marciais estejam confusos até aqui. Como uma inadequação, um ponto fora da curva diante de toda discussão acerca da necropsicopolítica. Eu reconheço que essa confusão de fato exista. Uma dificuldade em compreender a relação entre tais coisas. Mas acredito que essa confusão se encontra no fato de nós, aqui dentro dos muros das universidades, atados na produção acadêmica das ciências humanas, sofrermos uma indisposição

em assumir posições epistemológicas que considerem a resistência no campo da materialidade, em especial, dessa materialidade sensível ao corpo. Não do corpo como um conjunto de significados, discursos e performances em disputa, mas do corpo como um conjunto de nervos, órgãos, sangue e ossos, um corpo sofrível.

Um corpo realmente capaz de resistir ao que lhe causa sofrimento. Estamos constantemente denunciando as violências sistêmicas (a necropsicopolítica é exatamente isso), mas pouco nos atentamos às formas de resistir a essas violências, às resistências que tenham a capacidade concreta de anular de alguma forma tais violências que nos atingem.

Aqui mesmo nesta tese pode-se identificar uma tensão própria às ciências sociais contemporâneas diante da violência racial. Por exemplo, isso fica evidente pela forma como me aproprio do conceito de olhar opositor da bell hooks. Assumir o olhar opositor como uma forma de resistência diante das cenas de sujeição ou da necropsicopolítica consegue de fato anular a violência que cai sobre os corpos negros? Essa forma de olhar possui a capacidade de evitar o dano, a dor, o sofrimento? Os dados empíricos analisados ao longo da pesquisa indicam que essa estratégia encontra limitações consideráveis. Diante da violência que atinge os corpos negros em sua concretude as ciências sociais devem se abrir para perceber outras agências corporais, agências que possibilitem se opor com o corpo inteiro.

Alguns dos participantes dessas entrevistas nos dão exemplos desse corpo opositor. Eles mesmos apresentam resistência que escapam à lógica de resistência priorizada pelo meio acadêmico. São exemplos bastante carnis. São exemplos concretos (não necessariamente efetivos) da tentativa de impedir o sofrimento que cai sobre seus corpos. Elas se manifestam no ódio corporal de Pedro (o homem de Caarapó, que se reconhece como indígena, mas é visto pelos outros como negro) com sua vontade de explodir tudo, no princípio de autodefesa de Edmilson (que foi atravessado pela cena da briga generalizada em um cais na cidade Montgomery) com seus conhecimentos de jiu-jitsu e o torto desejo de vingança de Orlando (homem negro de Ilha Solteira, cuja mãe sofria o complexo metabólico do capital em seu coração). Por mais problemáticas que algumas dessas reações possam ser em alguma medida, elas expõem a urgência do corpo, da ação do agente sofrível.

Seguindo a contribuição de Guerreiro Ramos, devemos sim elaborar uma outra consciência sociológica, uma ferramenta metodológica que contribua para a construção de uma sociologia baseada nas experiências negras. Mas também

devemos nos abrir para uma outra corporeidade, uma corporeidade capaz de resistir concretamente à violência racial que persegue as pessoas negras. A sociologia negra deve repensar a potencialidade de nossas corporeidades para além de um discurso sobre si, mas como um corpo capaz de exercer técnicas corporais de resistência.

Devemos considerar a proposta de Eduardo de Oliveira e Oliveira e mobilizar a sociologia para pensar uma teoria de ação das pessoas negras. Uma nova corporeidade ativa, que se proteja da violência e não apenas seja vitimada por ela. Assim como outra tecnogênese de si, uma outra relação com a tecnologia e com os meios de comunicação que sejam capazes de interromper o trauma necropsicopolítico e a espetacularização da violência antinegra.

Este é o saldo desta pesquisa. A necropsicopolítica se demonstrou como um evento constatável em nossas experiências estéticas, suas capacidades geradoras de trauma foram comprovados. A ISN se mostrou como uma perspectiva válida para compreender as experiências negras. No entanto, sinto que ainda falta algo. Para além de apontar a dor e o trauma, uma sociologia negra deve se engajar para superá-los.

Como resistir às cenas de sujeição? Como resistir a necropsicopolítica? Como evitar o trauma? Como superar as condições que possibilitam essas feridas? Devo desenvolver esta pesquisa, dar uma continuidade, mas não apenas para comprovar cada vez mais os traumas necropsicopolíticos, mas também para explorar e investigar outras corporalidades negras, corporalidades capazes de se proteger da violência racial (mediatizada ou não). Compreender suas técnicas corporais de autodefesa, suas outras tecnogêneses.

## REFERÊNCIAS:

AGÊNCIA DE NOTÍCIAS - IBGE. Censo 2022: taxa de analfabetismo cai de 9,6% para 7,0% em 12 anos, mas desigualdades persistem. Agência de Notícias IBGE, 22 dez. 2023. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/40098-censo-2022-taxa-de-analfabetismo-cai-de-9-6-para-7-0-em-12-anos-mas-d-esigualdades-persistem>. Acesso em: 27 fev. 2025.

ALKALIMAT, Abd-I Hakimu Ibn. The Ideology of Black Social Science. In: The Death of White Sociology: Essay on Race and Culture / Edited by Joyce A. Ladner. Baltimore: Black Classic Press, 1998, pp. 173-189.

ANDRADE, Érico. Negritude sem identidade: sobre as narrativas singulares das pessoas negras. - São Paulo: n-1 edições, 2023.

ARAÚJO, Letícia Siqueira; SHIOMATSU, Gabriella Yuka; NINOMIYA, Vitor Yukio; CARVALHO, Ricardo Tadeu de. O que é síndrome respiratória aguda grave? Secretaria de Estado de Saúde de Minas Gerais. Disponível em: <https://coronavirus.saude.mg.gov.br/blog/75-o-que-e-sindrome-respiratoria-aguda-grave>. Acesso em: 28 nov. 2024.

ARQUIVO PÚBLICO ESTADUAL / MS, FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. “Como se de ventre livre nascido fosse...”: Cartas de liberdade, revogações hipotecas e escrituras de compra e venda de escravos, 1838-1888. Campo Grande: Arquivo Público Estadual / MS, Fundação Cultural Palmares, 1994.

BANDUCCI JR, Álvaro. URQUIZA, Antonio H. Aguilera. Cultura e relações interétnicas: algumas aproximações conceituais. In: Cultura e história dos povos indígenas em Mato Grosso do Sul / Antonio H. Aguilera Urquiza, organizador. - Campo Grande: Ed; UFMS, 2013.

BENJAMIN, RUHA. Race after technology: abolitionist tools for the New Jim Code. Medford: Polity Press, 2019.

BIKO, Steve. Escrevo o que eu quero. Diáspora Africana: 2017.

BONETS, Vitor. Mulher é condenada após dois anos por racismo contra humorista Eddy Jr. CNN Brasil, São Paulo, 05 mar. 2025. Atualizado em: 06 mar. 2025. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/mulher-e-condenada-apos-dois-anos-por-racismo-contr-humorista-eddy-jr/>. Acesso em: 09 set. 2025.

BRAGA, Ruy. Capitalismo racial: uma introdução. - 1. ed. - São Paulo: Boitempo, 2025.

BRAZIL, Maria do Carmo. Fronteira negra: dominação, violência e resistência escrava em Mato Grosso 1718-1888. Passo Fundo: UPF, 2002

BRETON, David Le. A sociologia do corpo. 6. ed. - Petrópolis: Vozes, 2012.

DU BOIS, W. E. B. As almas do povo negro. – São Paulo: Veneta, 2021.

\_\_\_\_\_. O negro da Filadélfia: um estudo social. – 1. ed. – Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

\_\_\_\_\_. Dusk of Dawn: An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept. Oxford: Oxford University Press, 2007.

ASSIS, Machado de. Memórias póstumas de Brás Cubas. Rio de Janeiro: Antofágica, 2019.

CABRAL, Paulo Eduardo. Prefácio. In: “Como se de ventre livre nascido fosse...”: Cartas de liberdade, revogações hipotecas e escrituras de compra e venda de escravos, 1838-1888. Campo Grande: Arquivo Público Estadual / MS, Fundação Cultural Palmares, 1994.

CAMPOS, André; ALESSI, Gil; SPOSATI, Ruy; MOTOKI, Carolina; BRONOSKI, Bruna; HOFMEISTER, Naira. Seguradora suíça lucra no Brasil com seguro de lavouras irregulares. Repórter Brasil, 17 nov. 2023. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2023/11/seguero-rural-lavouras-irregulares/>. Acesso em: 09 set. 2025.

CARDOSO, Maria Angélica; HOFF, Sandino. Os negros no Sul de Mato Grosso: 1822 a 1914. Editora Maria Petrona, Campo Grande, 2024.

CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre o colonialismo. - São Paulo: Veneta, 2020.

CERQUEIRA, Daniel; BUENO, Samira (coord.). Atlas da violência 2025. Brasília: Ipea; FBSP, 2025.

CNN BRASIL. George Floyd: família presta homenagem após cinco anos de sua morte: caso aconteceu em 2021 e gerou protestos no mundo inteiro contra abordagens policiais com motivação racial. São Paulo, 25 maio 2025. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/george-floyd-familia-presta-homenagem-a-pos-cinco-anos-de-sua-morte/>. Acesso em: 8 set. 2025.

CÔRREA, Valmir Batista. Fronteira Oeste. 3. ed. - Campo Grande: Ed. UFMS, 2014.

COSTA, Jurandir Freire. Prefácio à edição original. In. Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. Sociología de la imagen: ensayos. 1ª ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

CRUZ, Isabel Cristina Fonseca da. Escravismo, racismo e exclusão são fatores de risco da hipertensão em negros arterial em negros? In: Boletim do Instituto de Saúde: BIS 31 Raça / Etnia e Saúde, 2003, 23-26.

DEBORD, Guy. A sociedade do espetáculo. - Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DOURADO, L. A. C.; SILVA, E. A.; HERNANDEZ, F. B. T.; VANZELA, L. S. Ilha Solteira: contraste de uma cidade planejada. In: ENCONTRO SUL-MATO-GROSSENSE DE GEOGRAFIA, XII, Três Lagoas: 2003.

DIDI-HUBERMAN, George. Imagens apesar de tudo. Tradução de Vivian Wyler. São Paulo: Editora 34, 2012

DU BOIS, W. E. B. As almas do povo negro. – São Paulo: Veneta, 2021.

\_\_\_\_\_. O negro da Filadélfia: um estudo social. – 1. ed. – Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

\_\_\_\_\_. Dusk of Dawn: An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept. Oxford: Oxford University Press, 2007.

DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. São Paulo: Paulus, 1990.

\_\_\_\_\_. As regras do método sociológico. São Paulo: Martin Claret, 2001.

\_\_\_\_\_. Da divisão do trabalho social. - São Paulo : Edipro, 2016.

EDITORS. Editors' Introduction. In: Afro-pessimism: An introduction. - Minneapolis: racked & dispatched, 2017. pp. 8 - 14.

EULER, Madson. Atakarejo é condenado a pagar R\$ 20 milhões por morte de jovens negros. Rádio Nacional (Agência Brasil), 20 set. 2023. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/radioagencia-nacional/justica/audio/2023-09/atakarejo-e-condenado-pagar-r-20-milhoes-por-morte-de-jovens-negros>. Acesso em: 09 set. 2025.

FANON, Fanon. O ano V da revolução argelina: o fim do colonialismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2025.

\_\_\_\_\_. Os condenados da Terra. Rio de Janeiro: Zahar, 2022

\_\_\_\_\_. Pele negra, máscaras brancas. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

\_\_\_\_\_. Por uma revolução africana.

FANTÁSTICO. Câmeras mostram cronologia do assassinato de João Alberto em supermercado do Carrefour [vídeo online]. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/9043516/>. Acesso em: 09 set 2025.

FAUSTINO, D; LIPPOLD, W. Colonialismo digital: por uma crítica hacker-fanoniana. São Paulo, SP: Boitempo, 2023.

FAUSTINO, Deivison. Prefácio à edição brasileira. In: Por uma revolução africana: textos políticos / Frantz Fanon. - 1ª ed. - Rio de Janeiro: Zahar, 2021, pp. 7-34.

FARLEY, Anthony. Toward a Theory General of Antiracism. In: Antiracism. Durham and London: Duke University Press, 2021, pp. 82-104.

FAVERO, Sofia. Psicologia suja. 1. ed. - Salvador: Devires, 2022.

FEFITO. 'BBB 21': Rejeição de Karol Conka não justifica linchamento fora da casa. UOL, São Paulo, 23 fev. 2021. Disponível em:

<https://www.uol.com.br/splash/colunas/feito/2021/02/23/bbb-21-karol-conka-vai-receber-rejeicao-ou-linchamento.htm>. Acesso em: 09 set. 2025.

FERREIRA, Luiz Claudio. Quem foi o indígena Tibira, o 1º assassinado pela LGBTfobia no Brasil. Agência Brasil, Brasília, 23 maio 2023. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2023-05/quem-foi-o-indigena-na-tibira-o-1o-assassinado-pela-lgbtfobia-no-brasil>. Acesso em: 12 set. 2025

FIRMIN, Anténor. Igualdade de las Razas Humanas: antropología positiva. Editorial de Ciencias Sociales: La Habana, 2013.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. 19º Anuário Brasileiro de Segurança Pública. São Paulo: FBSP, 2025.

G1. Depoimento de ex-atleta que agrediu entregadores é adiado. Rio de Janeiro: G1, 12 abr. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2023/04/12/depoimento-de-ex-atleta-que-agrediu-entregadores-e-adiado.ghtml>. Acesso em: 8 nov. 2024.

GAMA, Luiz. Liberdade 1880-1882. São Paulo: Hedra, 2021.

GLISSANT, Édouard. Poética da Relação. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

GLOBO. Imprensa internacional repercute caso de mulher arrastada por PMs. Rio de Janeiro, 18 mar. 2014. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/imprensa-internacional-repercute-caso-de-mulher-arrastada-por-pms-11917627>. Acesso em: 25 mar. 2024.

GOMES, Aguinaldo Rodrigues; NOVAIS, Sandra Nara da Silva. Campos de Xerez: palco de lutas e conflitos pela exploração da mão-de-obra indígena. In: Albuquerque: revista de História, Campo Grande, MS, v. 2 n. 4 p. 57-80, jul./dez. 2010.

GONZALEZ, Lélia. Lugar do Negro. - 1ª ed. - Rio de Janeiro: Zahar, 2022.  
\_\_\_\_\_. Por um feminismo afro-latino-americano : ensaios, intervenções e diálogos / organização Flávio Rios, Márcia Lima. 1 ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Classes, raças e democracia. - São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Ed. 34, 2002.

\_\_\_\_\_. Modernidades negras: A formação racial brasileira (1930–1970). São Paulo: Editora 34, 2021

HALL, Stuart. Cultura e representação. - Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio: Apicuri, 2016.  
\_\_\_\_\_. Quem precisa da identidade? In: Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais / Tomaz Tadeu da Silva (org.). - Petrópolis: Vozes, 2020, pp. 103-131.

HAMPTON. Fred. É uma luta de classes, porra. In: Raça, Classe e Revolução: A Luta pelo Poder Popular nos Estados Unidos / Jones Manoel e Gabriel Landi (orgs.). São Paulo: Autonomia Literária, 2020, pp. 150-175.

HARTMAN, Saidiya. *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*. New York: Oxford University Press, 1997

\_\_\_\_\_. The Time of Slavery. In: *South Atlantic Quarterly* (2002) 101 (4): 757–777.

HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Belo Horizonte: Editora Ayiné, 2018.

\_\_\_\_\_. *Infocracia: digitalização e crise da democracia*. Petrópolis: Vozes, 2022.

HOOKS, bell. *Olhares negros: raça e representação*. São Paulo: Elefante, 2019.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Caarapó: panorama. Rio de Janeiro: IBGE, 2022. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/panorama-impresso?cod=5002407>. Acesso em: 3 ago. 2025.

\_\_\_\_\_. Censo Agropecuário 2017 – Resultados definitivos: Produtores, localidade 50 – Mato Grosso do Sul, 2017a. Disponível em: [https://censoagro2017.ibge.gov.br/templates/censo\\_agro/resultadosagro/produtores.html?localidade=50](https://censoagro2017.ibge.gov.br/templates/censo_agro/resultadosagro/produtores.html?localidade=50). Acesso em: 16 set. 2025.

\_\_\_\_\_. Censo Agropecuário 2017: Tabela 6882. Sistema IBGE de Recuperação Automática – SIDRA, 2017b. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/6882>. Acesso em: 16 set. 2025.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA); ONU MULHERES. Retrato das desigualdades de gênero e raça. Brasília: Ipea. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/retrato>. Acesso em: 06 set. 2024.

JUNG, Moon-kie; VARGAS, João Costa H. Antiblackness of the Social and the Human. In: *Antiblackness*. Durhan and London: Duke University Press, 2021, pp. 1-16.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KIRKLAND, Alex. Vinicius Jr. no Real Madrid: os casos de racismo contra o brasileiro na linha do tempo. ESPN, Madri, 21 maio 2024. Disponível em: [https://www.espn.com.br/futebol/story/\\_/id/13215881/vinicius-jr-no-real-madrid-os-casos-de-racismo-contra-o-brasileiro-na-linha-do-tempo](https://www.espn.com.br/futebol/story/_/id/13215881/vinicius-jr-no-real-madrid-os-casos-de-racismo-contra-o-brasileiro-na-linha-do-tempo). Acesso em: 09 set. 2025.

LABOISSIÈRE, Paula. Deputado aponta racismo durante inspeção em voo; Polícia Federal apura. Agência Brasil, Brasília, 11 maio 2023. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/justica/noticia/2023-05/deputado-aponta-racismo-durante-inspecao-em-voo-policia-federal-apura>. Acesso em: 09 set. 2025.

MAIA, Elijonas. Caso Genivaldo: Justiça condena ex-policiais da PRF; veja penas: condenações ocorrem dois anos e meio depois após a tortura e morte de Genivaldo, em Sergipe. CNN Brasil, São Paulo, 7 dez. 2024. Atualizado em: 10 dez. 2024. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/caso-genivaldo-justica-condena-ex-policiais-da-prf-veja-penas/>. Acesso em: 8 set. 2025.

MAGALHÃES, Luiz Alfredo Marques. Mato Grosso do Sul: Fazendas. Editora Alvorada: Ponta Porã, 2012.

MARINHO, Fátima ; TEIXEIRA, Renato et al. Disparidades raciais no excesso de mortalidade em tempos de Covid-19 em São Paulo. Informativos Desigualdades Raciais e Covid-19, AFRO-CEBRAP, n. 8, 2021.

MARX, Karl. O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital. - 2.ed. - São Paulo: Boitempo, 2017.

\_\_\_\_\_. La dominacion britanica en la India. In: Acerca del colonialismo. Moscou: Editorial Progreso, 1981.

MARTINS, José de Souza. Sociologia da fotografia e da imagem. São Paulo: Contexto, 2022.

MARTINS, Leda Maria. Performance do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MATOS, Lobivar. Obra Reunida, Susylene Dias de Araújo. Campo Grande: Life Editora, 2025.

MAUSS, Marcel. Sociologia e antropologia. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

MBEMBE, Achille. Políticas de inimizade. Lisboa: Antígona, 2017.

MEGHJI, Ali. Decolonizing sociology: an introduction. Cambridge; Medford: Polity Press, 2021.

MELO, Karine. Carla Zambelli aponta arma contra homem; segurança é preso por disparo. Agência Brasil, 30 out. 2022. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2022-10/carla-zambelli-aponta-arma-contra-homem-seguranca-e-preso-por-disparo>. Acesso em: 09 set. 2025.

MEMÓRIA GLOBO. Favela naval. Memória Globo, 28 out. 2021. Disponível em: <https://memoriaglobo.globo.com/jornalismo/coberturas/favela-naval/noticia/favela-naval.ghtml>. Acesso em: 17 maio 2025.

MEROLA, Ediane. Morador do Andaraí que estava com furadeira na mão é morto por policial do Bope. O Globo, 19 maio 2010. Atualizado em: 04 nov. 2011. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/morador-do-andarai-que-estava-com-furadeira-na-mao-e-morto-por-policial-do-bope-3008601>. Acesso em: 09 set. 2025.

MILLS, Charles Wade. O contrato racial. - 1ª ed. - Rio de Janeiro : Zahar, 2023.

MILLS, Charles Wright. A imaginação sociológica. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

MOURA, Clóvis. A sociologia posta em questão. - São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas LTDA, 1978.

\_\_\_\_\_. Dialética radical do Brasil negro. 3. ed. - São Paulo: Anita Garibaldi, 2020.

\_\_\_\_\_. Sociologia do negro brasileiro. - 2. ed. - São Paulo: Perspectiva, 2019.

MOURA, Zilda Alves de. Cativos nas terras dos pantanais: escravidão e resistência no sul do Mato Grosso: séculos 18 e 19. Dissertação (Mestrado em História). - Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, 2007.

MUNANGA, Kabengele. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade regional. – 5. ed. – Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

MOTORYN, Paulo. 25 anos da morte de Galdino: assassinos recebem mais de R\$ 15 mil como servidores públicos. Brasil de Fato, 20 abr. 2022. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/04/20/25-anos-da-morte-de-galdino-assassinos-estao-na-elite-do-funcionalismo>. Acesso em: 09 set. 2025.

MOURA, Carolina. PM confunde guarda-chuva com fuzil e mata garçom no Rio, afirmam testemunhas. El País Brasil (Ponte Jornalismo), Rio de Janeiro, 19 set. 2018, Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2018/09/19/politica/1537367458\\_048104.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/09/19/politica/1537367458_048104.html). Acesso em: 09 set. 2025.

NASCIMENTO, Abdias. O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista. – 3. ed.rv. – São Paulo: Editora Perspectiva: Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

NASCIMENTO, Beatriz. Uma história feita por mãos negras: Relações raciais, quilombos e movimentos. 1ª ed. - Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NDEBELE, Njabulo S. Apresentação. In: Escrevo o que eu quero / Steve Biko. Diáspora Africana: 2017, pp. 41-48.

NEVES, Marília. Como racismo virou debate no BBB e inquérito policial após comentário de Rodolfo sobre cabelo de João. G1, 09 abr. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/pop-arte/tv-e-series/bbb/noticia/2021/04/09/como-racismo-virou-debate-no-bbb-e-inquerito-policial-apos-comentario-de-rodolfo-sobre-cabelo-de-joao.ghtml>. Acesso em: 09 set. 2025.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. A cor do inconsciente: significações do corpo negro. - 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2021.

NOTÍCIAS REDETV. Novo vídeo mostra mulher batendo com um rodo em PM que pisou no pescoço dela. YouTube, 15 jul. 2020. 1 min 07 s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=V0xw4hfFVng>. Acesso em: 25 ago. 2025.

OJEDA, Igor. Lideranças indígenas contradizem PM e afirmam que Guarani Kaiowá morto no MS não tinha arma. Repórter Brasil, 28 ago. 2024. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2023/08/liderancas-indigenas-contradizem-pm-e-afirmam-que-guarani-kaiowa-morto-no-ms-nao-tinha-arma/>. Acesso em: 09 set. 2025.

OKOTH, Kevin Ochieng. África vermelha: resgatando a política negra revolucionária. 1. ed. - São Paulo: Boitempo, 2025.

OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira. Contraideologia da mestiçagem. - 1ª ed. - Rio de Janeiro: Zahar, 2025.

PATTERSON, Orlando. Os Elementos Constituintes da Escravidão. Escravidão e Morte Social – Um Estudo Comparativo. São Paulo: Edusp Editora, 2009.

PINHO, Osmundo. Cativo: antinegitude e ancestralidade. Salvador: Segundo Selo, 2021.

PLÍNIO DOS SANTOS, Carlos Alexandre Barboza. Fiéis descendentes: redes-irmandades na pós-abolição entre as comunidades negras rurais sul-mato-grossenses. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

RAMOS, Guerreiro. A crise do poder no Brasil (Problemas da Revolução Nacional Brasileira) Rio de Janeiro: Zahar Editores: 1961.

\_\_\_\_\_. A nova ciência das organizações: conceituação da riqueza das nações. – 1. ed, – Florianópolis: Enunciado Publicações, 2022.

\_\_\_\_\_. A redução sociológica: introdução ao estudo da razão sociológica. São Paulo: Ubu Editora, 2024.

\_\_\_\_\_. Introdução crítica à sociologia brasileira / Alberto Guerreiro Ramos. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

\_\_\_\_\_. Mito e verdade da revolução brasileira / Alberto Guerreiro Ramos. Florianópolis: Insular, 2016.

\_\_\_\_\_. Negro sou: a questão étnico-racial e o Brasil: ensaios, artigos e outros textos (1949-73) / Alberto Guerreiro Ramos; organização Muryatan S. Barbosa. 1ª ed. - Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

\_\_\_\_\_. O problema nacional do Brasil / Alberto Guerreiro Ramos. 2ª. ed. - Rio de Janeiro: Editora Saga, 1960.

RAMOS, Paulo César. Gramática negra contra a violência de Estado: da discriminação racial ao genocídio negro (1978-2018). São Paulo: Editora Elefante, 2024.

ROBINSON, Cedric J. Black marxism: the making of the Black radical tradition. - 3. ed. Chapel Hill :University of North Carolina Press, 2020.

RODNEY, Walter. Como a Europa subdesenvolveu a África. - 1. ed. - São Paulo : Boitempo, 2022.

RODRIGUES, Marcele Marques. Acidentes de trânsito e pandemia: retrato da precariedade das condições de trabalho do motoboy entregador. In: Revista Palavra Seca, v.1, n.1, mar./ago. 2021, p. 148-166.

SANTOS, Gabriel dos. RJ: Bárbaro assassinato de Cláudia completa seis anos sem punição. A Nova Democracia, 16 mar. 2020. Disponível em: <https://anovademocracia.com.br/rj-barbaro-assassinato-de-claudia-completa-seis-anos-sem-punicao/>. Acesso em: 09 set. 2025.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. A virada testemunhal e decolonial do saber histórico. Campinas: Editora da Unicamp, 2022.

SLAVERY IMAGES ARCHIVE (2024). Disponível em: <https://www.slaveryimages.org/database/image-result.php?objectid=759>. Acesso em: 21 abr. 2025.

SILVA, Denise Ferreira da. A dívida impagável. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.

SCHWARCZ, Lilia Moritz – Imagens da Branquitude: A Presença da Ausência. São Paulo: Companhia das Letras, 2024.

STAPLES, Robert. What is Black Sociology? Toward a Sociology of Black Liberation. In: The Death of White Sociology: Essay on Race and Culture / Edited by Joyce A. Ladner. Baltimore: Black Classic Press, 1998, pp. 161-172.

SODRÉ, Muniz. As estratégias sensíveis: afeto, mídia e política / Muniz Sodré. - 2 .ed. - Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.

\_\_\_\_\_. O fascismo da cor: uma radiografia do racismo nacional. - Petrópolis: Vozes, 2023.

\_\_\_\_\_. A sociedade incivil: mídia, iliberalismo e finanças. Petrópolis: Vozes, 2021.

SOUZA, Neusa Santos. Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

THEODORO, Mário. A sociedade desigual: racismo e branquitude na formação do Brasil. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

TRAPP, Rafael P. O Elefante Negro: Eduardo de Oliveira e Oliveira, raça e pensamento social no Brasil. São Paulo: Alameda, 2020.

TROUILLOT, Michel-Rolph. Silenciando o passado: poder e a produção da história. 1. ed. - Rio de Janeiro: Cobogó, 2024.

UOL Notícias. Policial acusado de asfixiar afro-americano Eric Garner não será denunciado. 17 jul. 2019. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/efe/2019/07/17/policial-acusado-de-asfixia-r-afro-americano-eric-garner-nao-sera-denunciado.htm>. Acesso em: 09 set. 2025.

UOL. Vídeo mostra briga entre brancos e negros em porto no Alabama, nos Estados Unidos [vídeo online]. YouTube, 8 ago. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gxIYOBp93qI>. Acesso em: 09 set. 2025.

VALENCIA, Sayak. Capitalismo gore. España: Melusina, 2010.

\_\_\_\_\_. Del fascinante fascismo a la fascinante violencia: psico/bio/necro/política y mercado gore. In: Mitologías hoy, vol. 14, p. 75-91, 2016.

WACQUANT, LOÏC. Body and Soul: notebooks of an apprentice boxer. New York: Oxford University Press, 2022.

WARREN, Calvin. Ontological terror: Blackness, nihilism, and emancipation. Durham: Duke University Press, 2018.

WILDERSON III, Frank, Afropessimismo. - 1ª ed. São Paulo: Todavia, 2021.

WILLIAMS, Eric. Capitalismo e escravidão. - 1ª. ed. - São Paulo : Companhia das Letras, 2012.