



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
DEPARTAMENTO DE SERVIÇO SOCIAL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL

LAÍS GONÇALVES DE JESUS

**RACISMO E SUBJETIVIDADE:** o desenlace social da subjetividade dos indivíduos  
negros.

RECIFE  
2017

LAÍS GONÇALVES DE JESUS

**RACISMO E SUBJETIVIDADE:** o desenlace social da subjetividade dos indivíduos negros.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Serviço Social.

**Orientadora:** Dra. Mônica Rodrigues Costa

RECIFE  
2017

Catálogo na Fonte  
Bibliotecária Ângela de Fátima Correia Simões, CRB4-773

J58r

Jesus, Laís Gonçalves de

Racismo e subjetividade: o desenlace social da subjetividade dos indivíduos negros / Laís Gonçalves de Jesus. - 2017.

132 folhas: il. 30 cm.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Mônica Rodrigues Costa.

Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Universidade Federal de Pernambuco, CCSA, 2017.

Inclui referências.

1. Racismo. 2. Subjetividade. 3. Personalidade. I. Costa, Mônica Rodrigues (Orientadora). II. Título.

361 CDD (22. ed.)

UFPE (CSA 2017 – 253)

LAÍS GONÇALVES DE JESUS

**RACISMO E SUBJEIVIDADE: o desenlace social da subjetividade dos indivíduos  
negros.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Serviço Social.

Aprovado em: 30/08/2017.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof<sup>o</sup>. Dra. Mônica Rodrigues Costa (Orientadora)  
Universidade Federal de Pernambuco

---

Prof<sup>o</sup>. Dra. Ana Cristina de Souza Vieira (Examinadora Interna)  
Universidade Federal de Pernambuco

---

Prof<sup>o</sup>. Dra. Valdenice José Raimundo (Examinadora Externa)  
Universidade Católica de Pernambuco

## AGRADECIMENTOS

Na conclusão desse processo tão cheio de risos e lágrimas, quero estender as vitórias a todos e todas que contribuíram para a materialização dessa pesquisa. As idas e vindas, as perguntas sem fim, as incertezas quanto ao caminho e as referências adotadas só foram aliviados com o compartilhar.

À família e amigos que, à distância, emanaram força e confiança, para que eu seguisse firme com os meus propósitos. Em especial a minha irmã, meu pai e minha mãe que dividem a dor da distância e a espera dos momentos em que possamos estar juntos, novamente. As amigas da vida, Dandara, Jamile, Carina, Jéssica, Nájila, Aline, Juliana que compartilham saberes, vivências, lutas e saudades.

Aos colegas e amigos da turma de Mestrado 2015.1, de modo especial Mércia, Carol, Rani, que dividiram momentos de risos, dores e aprendizado e muito ensinamento, que carrego não apenas na vida acadêmica, mas na vida de modo geral.

Às professoras do Mestrado em Serviço Social da UFPE, que me possibilitaram crescer com os ensinamentos, as reflexões, as dificuldades e o compartilhar de conhecimento, exercendo uma profissão tão singular e importante. De modo especial, agradeço a minha orientadora, Prof. Dra. Mônica Rodrigues pelo acolhimento das minhas questões e por contribuir no desvelamento de uma realidade tão dura e que não passa despercebida das suas pesquisas acadêmicas. Agradeço com muito carinho a Prof. Dra. Ana Vieira por apresentar o trabalho de Lucien Sève, que iluminou a minha investigação tortuosa da subjetividade humana; mais ainda, agradeço pelo apoio com palavras, risos e aprendizado, que talvez não tenha percebido, mas que me deram coragem e confiança para seguir em frente, principalmente nos momentos em que achei que não conseguiria.

Ainda nas vivências que a UFPE me proporcionou, à Prof. Ma. Flávia Clemente, pelo exemplo de competência e pela acolhida nas discussões sobre racismo, juntamente com Ângela e Stella. Esses momentos foram essenciais para ampliar os horizontes e perceber as especificidades da pesquisa que estava em andamento.

A Prof. Dra. Magali Almeida por ter indicado os primeiros caminhos, quando racismo ainda se construía como tema de investigação, me apresentado Clóvis Moura, Octavio Ianni,

Márcia Eurico e tantas outras referências importantes ao amadurecimento teórico. Gratidão também pelas valiosas contribuições no processo de qualificação do meu projeto de pesquisa.

À Prof. Dra. Valdenice pelos apontamentos levantados e as referências indicadas no processo de qualificação, que contribuíram para o melhor direcionamento das discussões feitas na pesquisa.

Ao Márcio Farias, pesquisador e psicólogo tão disponível, que acolheu meus questionamentos, compartilhou suas ideias e conhecimentos e fortaleceu os caminhos trilhados nos meus estudos.

Ao Lucas Pinheiro, companheiro de tantos momentos, alegrias e dores vividas em terras novas e em tantas mudanças. Obrigada por cada discussão, cada livro comprado, cada incentivo e por confiar, mesmo quando a descrença insistiu em fazer morada.

À Kátia Siqueira, profissional que me acompanhou quando não pude mais seguir ilhada nos meus processos silenciados. Gratidão pelo profissionalismo e suporte essenciais para finalizar essa investigação.

Aos sujeitos negros, que de alguma forma cruzaram meu caminho, compartilharam suas dores e resistências, fazendo com que cada dificuldade enfrentada fosse superada, na certeza de que o meu objeto tinha uma materialidade e importância real. Em especial, aqueles que bravamente expuseram suas dores e dimensões tão particulares das suas vidas, na comunidade virtual do *Facebook Senti na Pele*.

E por último, mas não menos importante, à CAPES/UFPE e ao CNPQ por terem viabilizado esse momento, através das bolsas de pesquisa, sem as quais teria sido inviável chegar até aqui.

*“Dediquei-me neste estudo a apalpar a miséria do negro. Táctil e afetivamente. Não quis ser objetivo. Aliás, não é bem isso: melhor seria dizer que não me foi possível ser objetivo.”*

*(Frantz Fanon)*

## RESUMO

A presente dissertação objetiva refletir sobre os impactos do racismo na subjetividade dos indivíduos negros, a partir das relações sociais estruturadas pelas desigualdades raciais. O campo empírico investigado foram os relatos das vivências individuais de racismo, no espaço virtual da comunidade do *Facebook* Senti na Pele. Para tanto, configurou-se as formas que o racismo se apresenta na contemporaneidade, demarcando um tempo-espaço para esse fenômeno, e tomou-se esse fenômeno tal qual estruturante das relações sociais no Brasil, com base na sua formação social e na dinâmica que o reproduz, ao longo das quadras históricas. Partiu-se do entendimento de que a vivência do racismo, além de produzir desigualdades objetivas como as desigualdades salariais e escolares entre sujeitos brancos e negros, também resguarda para os/as negros/as condições peculiares ao desenvolvimento subjetivo, que geram possibilidades e limites a esse desenvolvimento. Contradição, totalidade e problematização da realidade em suas dimensões mediata e imediata foram os pressupostos teórico-metodológicos que guiaram essa investigação, que apreendeu a subjetividade em níveis de abstração, buscando determiná-la socialmente através do trabalho como fundamento da sociabilidade humana, e com a discussão da personalidade de Lucien Séve, através da compreensão do seu desenvolvimento à luz das relações sociais. As categorias *negro* e *branco* foram tomadas como, forjadas pelas relações sociais estruturantes de um modo de vida social, que lastreiam a formação de indivíduos concretos. Nesse sentido, a pesquisa desvelou que essa vivência mobiliza na subjetividade resistência, silenciamento, reprodução, sofrimento e libertação vividos com a relação contraditória entre o *negro* e o *branco*— conforme os embates cotidianos e as capacidades criadas por cada indivíduo. Também foi possível identificar a complexidade do racismo, e os passos para sua superação apontam para a reconstrução das relações sociais *negro-branco*, para que os sujeitos vivam plenamente sua humanidade, independente de pertencimento racial, no bojo da superação da relação de exploração capitalista. Para a luta antirracista ressaltamos a importância de discutir as subjetividades em todas as suas nuances; formar-se em espaços coletivos e de militância, que empoderam e ajudam a reconstruir a história e o corpo; apostar em estratégias de conhecimento que descolonize o saber e fortaleça processos educativos que reconheçam os sujeitos negros como sujeitos de saber-poder que contribui na construção desse país de diversas formas.

Palavras-chave: Racismo. Subjetividade. Personalidade.

## ABSTRACT

The present dissertation aims to reflect on the impacts of racism on the subjectivity of black individuals, based on social relations structured by racial inequalities. The empirical field investigated was the reports of individual experiences of racism, in the virtual space of the Facebook community *Sentina Pele*. In order to do so, the forms that racism presents itself in contemporaneity have been configured, demarcating a space-time for this phenomenon, and this phenomenon was taken as such structuring of social relations in Brazil, based on its social formation and the dynamics that reproduces it, along the historical blocks. It was based on the understanding that the experience of racism, beside to producing objective inequalities such as the salary and school inequalities between white and black subjects, also produces for blacks the peculiar conditions for subjective development, which can generate possibilities and development. Contradiction, totality and problematization of reality in its mediate and immediate dimensions were the theoretical and methodological assumptions that guided this investigation, which grasped subjectivity at levels of abstraction, seeking to determine it socially through work as the foundation of human sociability, and with discussion of the personality of Lucien Serve, through the understanding of its development in the light of social relations. The *black* and *white* categories were taken as forged by the structuring social relations of a social way of life, which base the formation of concrete individuals. In this sense, the research revealed that this experience mobilizes in the subjectivity resistance, silencing, reproduction, suffering and liberation experienced with the contradictory relation between *black* and *white* - according to the daily struggles and the capacities created by each individual. It was also possible to identify the complexity of racism, and the steps to overcome it point to the reconstruction of *black-white* social relations, so that the subjects live fully their humanity, independent of racial belonging, in the process of overcoming the capitalist relation of exploitation. For the antiracist struggle we emphasize the importance of discussing subjectivities in all their dimensions; forming themselves in collective and militancy spaces that empower and help rebuild history and the body; bet on strategies of knowledge that decolonize the knowledge and strengthen educational processes that recognize the black subjects as subjects of knowledge-power that contributes to the construction of this country in different ways.

Keywords: Racism. Subjectivity. Personality.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>2 DISCUSSÃO APROXIMATIVA SOBRE A SUBJETIVIDADE HUMANA .....</b>	<b>16</b>
<b>2.1 Constituição da subjetividade humana pelo trabalho.....</b>	<b>16</b>
<b>2.2 Das formas históricas de individualidade ao indivíduo concreto.....</b>	<b>25</b>
<b>3 CONSTITUIÇÃO E EXPRESSÕES DO RACISMO NO BRASIL.....</b>	<b>48</b>
<b>3.1 O racismo estruturante das relações sociais no Brasil.....</b>	<b>48</b>
<b>3.2 Negro e Branco como categorias sociais .....</b>	<b>72</b>
<b>4 O RACISMO CONTEMPORÂNEO E OS SEUS IMPACTOS NA SUBJETIVIDADE DOS INDIVÍDUOS NEGROS: análise dos relatos da comunidade do <i>Facebook Senti na Pele</i>.....</b>	<b>82</b>
<b>4.1 O percurso teórico-metodológico da pesquisa .....</b>	<b>82</b>
<b>4.2 Expressões contemporâneas do racismo no Brasil .....</b>	<b>91</b>
<b>4.3 Os impactos subjetivos do racismo nos indivíduos negros .....</b>	<b>99</b>
<b>4.3.1 Silenciar o sofrimento.....</b>	<b>104</b>
<b>4.3.2 Negar o corpo, a descendência africana e desejar embranquecer-se.....</b>	<b>108</b>
<b>4.3.3 Resistir de diversas formas: com a violência, com o silêncio, com o relato no Facebook, com o corpo, com o engajamento em movimentos sociais. ....</b>	<b>111</b>
<b>4.3.4 A lei de desenvolvimento da personalidade e o racismo.....</b>	<b>116</b>
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>121</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>128</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Este trabalho é resultado da pesquisa e da reflexão sobre o racismo e a subjetividade dos indivíduos negros. Partimos do entendimento de que, no Brasil, a vivência do racismo, além de produzir desigualdades objetivas entre os indivíduos brancos e negros, também resguarda para os/as negros/as condições peculiares ao desenvolvimento subjetivo, que desdobrar possibilidades e limites para esse desenvolvimento.

O fenômeno social do racismo é apreendido por Munanga (2003) tal qual uma ideologia que divide a humanidade em grupos, a partir dos caracteres fenotípicos associados à cultura e estética, aos valores, à capacidade intelectual e psicológica, tendo por base a ideia de raças humanas naturalmente hierarquizadas, que desdobra relações de poder entre as distintas raças. Todo esse mecanismo racial tem suas bases no processo de colonização/escravização e constituição do capitalismo como modo de produção hegemônico. Na atualidade, a compreensão em torno da raça, mesmo sabendo da sua incapacidade explicativa para a variabilidade humana, ainda remete à biologização dos seres e a escala de valorização construída no passado, para ancorar relações de poder e dominação. Nesse sentido, raça e racismo são conceitos carregados de ideologia, por esconderem relação de poder e dominação que os justifica. (MUNANGA, 2003).

Para o Brasil, o racismo tornou-se uma questão a partir da colonização no século XVI, em que se estabeleceu o contato entre os povos distintos: indígenas, europeus e africanos. Este contato se caracterizou pela violência e dominação de um povo sobre outros, quando da constituição e consolidação do poder de brancos europeus em consonância ao do capitalismo como modo de produção.

Da colonização até o século presente, o racismo se molda conforme as necessidades do momento histórico e persiste como instrumento de dominação. Desta forma, as contradições básicas que emergem da relação de produção entre capital e trabalho precisam ser refletidas, juntamente com as contradições que emergem das especificidades sócio-históricas do Brasil, porque esses processos constituíram lugares sociais para negros/as, sob o fenômeno do racismo, que só são apreendidos quando traçadas essas mediações.

Essa realidade está expressa nas estatísticas e pesquisas que apontam as desigualdades vividas nas distintas dimensões da vida social. Segundo o IPEA (2014) as famílias negras

possuem renda *per capita* inferior às das famílias brancas, a presença de negro/as no ensino superior é menor do que a de brancos/as, os vínculos trabalhistas mais fragilizados são ocupados por negros/as. O Mapa da Violência (2016) nos revela que os homicídios por arma de fogo no Brasil, segundo a cor das vítimas, apontam uma redução de 26,1% (de 13.224 para 9.766 em números absolutos) para a população branca, ao passo que houve um aumento de 46,9% (de 20.291 para 29.813) para a população negra, quando se compara os dados de 2003 e 2014.

Porém, o racismo além de produzir condições objetivas desiguais para os/as negros/as, também reserva especificidades na constituição subjetiva da população negra, pela própria vivência dessas desigualdades objetivas e por expressar ideologicamente o/a negro/a como inferior, feio/a, malicioso/a, preguiçoso/a, sujo/a, incapaz, subalterno/a e tantos outros aspectos negativos que rebatem na subjetividade das pessoas negras.

Nossa percepção para além das implicações objetivas do racismo - aspectos que perfazem boa parte das preocupações teóricas e práticas, inclusive para os próprios sujeitos mais vitimizados por esse racismo – foi estimulada pela vivência e observação cotidiana na academia – em suas produções de conhecimento e nas relações que estabelecemos – na participação de coletivos que se organizam centralmente em torno da pauta racial, no movimento estudantil, nas nossas próprias vivências em que o racismo se mostrou perverso e, principalmente, nas observações atentas as inúmeras falas de pessoas negras, para aquilo que estava além de um simples olhar triste, falta de coragem, insegurança, baixa autoestima, sentimento de raiva. Essas não eram falas e comportamentos isolados, mas que foram se revelando muito comum entre as pessoas que tinhamem comum, inicialmente, o fato de serem negras.

Tais elementos, ancorados na leitura do conhecimento produzido sobre racismo e dos elementos que circunscrevem a dinâmica das classes sociais, nos conduziu ao objetivo de entender a relação da vivência do racismo e a constituição subjetiva dos indivíduos negros, que experenciam relações sociais estruturadas por esse fenômeno.

Diante essa realidade nos interrogamos: como o racismo impacta a subjetividade de indivíduos negros que experenciam relações sociais estruturadas pelo racismo? Para responder essa questão, estabelecemos os seguintes objetivos: configurar as formas que o racismo contemporâneo se apresenta; apreender o racismo como um elemento que estrutura as

relações sociais e apreender os limites e possibilidade que o racismo impõe à subjetividade dos indivíduos negros.

Nesse percurso, nos aproximamos do nosso objeto, entendendo que os caminhos para a apreensão do seu movimento e desenvolvimento estavam nele próprio, porque é dele e nele que encontramos tudo para entendê-lo. Com o entendimento dessa regência no processo investigativo, procedemos a entendê-lo, a partir de alguns pressupostos teórico-metodológicos adotados para a investigação, destacando-se contradição, totalidade e problematização da realidade em suas dimensões mediata e imediata, de modo a apreender a subjetividade em níveis de abstração e à luz das contradições sociais rebatidas nas individualidades concretas.

O campo empírico da nossa pesquisa esteve circunscrito à comunidade virtual da rede social *Facebook*, chamada Senti na Pele, da qual extraímos relatos de pessoas que vivenciaram algum episódio de racismo e expuseram suas vivências nessa comunidade. Os sujeitos da nossa pesquisa estiveram por detrás dos relatos utilizados, para análise de como o racismo impacta a subjetividade dos indivíduos negros que o experienciam no cotidiano de suas vidas. Os relatos foram estratégias interessantes para essa pesquisa, por viabilizar uma aproximação com os sujeitos, sem a necessidade de entrevistas, caminho que julgamos ter sido mais tortuoso caso escolhido. Portanto, com base nesses dados já produzidos, procedemos ao que denominamos de observação virtual, a partir das discussões metodológicas de Kozinets (1998) sobre *netnografia*, uma metodologia da qual adotamos o que o autor chamou de “a espreita”, momento anterior à interação com uma comunidade virtual, para o/a pesquisador/a conhecer esse universo e então poder interagir. Porém, não adotamos toda a base e elementos metodológicos na *netnografia*, quais sejam a Antropologia e a Etnografia, mas utilizamos essa técnica para a “ida a campo” e prosseguimos sem realizar nenhuma intervenção na comunidade, tomada como lócus de observação.

Os relatos observados e analisados foram do período do mês de novembro de 2015 (15 de novembro - o início da comunidade), ao mês de Junho do ano de 2016 (30 de junho), constando até o mês de Junho do mesmo ano 92 relatos. Desse total, selecionamos 22 relatos, 10 de homens e 12 de mulheres.

A organização do trabalho estruturou um caminho a partir da discussão sobre a constituição da subjetividade humana e como esta se apresenta nas individualidades concretas, constituída sobre relações de produção sociais, nas quais o racismo emerge como elemento estruturante destas.

Para abrir as discussões, iniciamos o segundo capítulo com o foco na subjetividade, a partir de uma perspectiva que toma o trabalho como fundamento da sociabilidade e que desdobra relações de produção sociais, conformando processualidades constituintes dos sujeitos, nos seus processos formativos, tal qual espécie e em suas individualidades. Isto é, o trabalho como atividade objetiva de transformação da natureza, produz as condições para satisfação das necessidades humanas, ao mesmo tempo em que, transforma o ser humano e produz valores, leis e toda uma organização social que delineiam as relações sociais e um *modo de vida*.

Com esse entendimento como pressuposto, Sader (2007) afirma que o trabalho assume a centralidade das análises, sendo esse o caminho percorrido no segundo capítulo, no qual discutimos sobre a constituição da subjetividade humana através do trabalho, de uma objetividade. A subjetividade foi tomada como uma dimensão humana, que delineia especificidades aos seres humanos e que os diferencia de qualquer vida posta na natureza, constituída na relação com o outro e através das relações sociais, ou seja, de *formas históricas de individualidades*.

No entanto, como afirma Sève (1979a), falar das relações e das *formas históricas de individualidade* não esgota os sujeitos em suas dimensões singulares e concretas, por isso avançamos os níveis de abstração, através da discussão da personalidade do próprio Lucien Sève, filósofo francês, que nos direcionou e ajudou a determinar a subjetividade com conceitos e categorias, os quais expressam as legalidades próprias da formação e desenvolvimento dos indivíduos concretos, a exemplo dos conceitos de *personalidade*, *biografia* e da categoria do *ato e capacidade*.

Apesar, das legalidades próprias, os indivíduos só podem ser entendidos à luz das relações sociais, pelo próprio entendimento de essência humana, aqui trabalhado com as discussões de Marx e Engels (2007), Saviani (2003) e o próprio Sève (1979a). Os conceitos de *justa-estrutura* e *topologia* são importantes para entender a relação indivíduo-sociedade e foram basilares para a discussão dessa relação, a partir da sociabilidade capitalista e da forma como é produzida a riqueza humana e como são experimentadas as relações de produção sociais. Ou seja, não se partiu de quaisquer relações, mas de relações de produção sociais pensadas e refletidas a partir das processualidades do capitalismo e as particularidades que as explicam. Tais particularidades não foram esgotadas, e destacamos as que Sève (1979b) adota para pensar a personalidade e os impactos que a exploração e mercantilização da força de

trabalho desdobram para os indivíduos, ou seja: a fragmentação do trabalho em *trabalho concreto e trabalho abstrato* e a *alienação*.

O terceiro capítulo buscou apreender o racismo nas relações sociais, com base na formação do Brasil, caracterizando-o tal qual estruturante dessas relações e que, portanto, formam e constituem os sujeitos em suas individualidades. O racismo, desta forma, se apresenta como elemento que emergiu do processo de colonização/escravização de sujeitos, quando do “descobrimento” do país, e se mostrou como elemento constituinte da divisão da riqueza e da delimitação entre quem produz e quem consome. A conformação das classes se deu com base no entendimento de raças humanas, a partir do processo de constituição do capitalismo, que teve em seu bojo a colonização/escravização como elementos que conformaram as riquezas e possibilidades entre as nações.

Nossas reflexões foram iluminadas pelas discussões de Dussel (1993), Moura (2014), Ianni (1978), Munanga (1999; 2003) e tanto outros que ajudaram a apreender o racismo como afirmações e justificativas ideológicas, as quais reproduziram uma organização social e um poder, determinando sujeitos explorados e exploradores através das hierarquias raciais entre os povos brancos, negros, ou ainda brancos e não-brancos.

Compreender os impactos dessa dinâmica e sua reprodução para além do contexto histórico da colonização, e as formas como se apresentam nas realidades de descolonizações formais<sup>1</sup>, foi nosso percurso, buscando entender o racismo como produtor de processos desumanizantes e empobrecedores das almas humanas, na medida em que impede o pleno desenvolvimento dos seres e resguarda desigualdades objetivas (salariais, educacionais) e subjetivas, como a alienação racial.

Raça, racismo, *negro*, *branco*, democracia racial, mestiço, essas são discussões presentes nesse capítulo, e as bases por sob as quais os sujeitos se constituem, como produtos e produtores dessas relações, as quais nos ajudaram a responder nosso problema de pesquisa e apontar novas interrogações.

O quarto e último capítulo apresenta nosso percurso teórico-metodológico durante a pesquisa e a análise dos dados colhidos, à luz dos referenciais adotados, expondo nossas sínteses, que buscam recompor o nosso objeto em seu movimento, dado pelas contradições que o perfazem. Nesse sentido, retratamos as formas contemporâneas do racismo à luz das

---

<sup>1</sup> A ideia de descolonização formal remete à discussão de Quijano (2015) sobre a *colonialidade do poder*, entendendo que, apesar dos processos formais de descolonização dos territórios no século XIX, ainda se vive relações colonizadas entre América latina e Europa.

discussões de Nogueira (2006), buscando apresentar com os relatos essas formas, para depois analisar os impactos subjetivos produzidos.

Desta forma, o processo investigativo desvelou o racismo e sua complexidade, como um processo imbricado na formação social brasileira e que desdobra vivências sofridas para a população negra, as desigualdades no emprego, nas relações afetivas e amorosas, nas filas de banco e espaços escolares, ao mesmo tempo em que o racismo também mobiliza nos sujeitos as resistências diárias, implícita e explícitas, nas vivências e combates diários, travados nas relações construídas sob a égide das desigualdades raciais, que desemboca nas categorias trabalhada nos marcos da pesquisa de *negro* e *branco*. Ou seja, a vivência do racismo e a constituição das personalidades a partir de tais relações, mobiliza nas individualidades concretas resistência, silenciamento, reprodução, sofrimento e libertação vividos, conforme os embates cotidianos e as capacidades criadas por cada indivíduo.

Para a sua superação, apontamos, no bojo da própria superação das relações capitalistas de produção, o enfrentamento das desigualdades construídas na relação *branco-negro*, no sentido de apontarmos os limites que essas relações expressam no dia a dia da classe trabalhadora brasileira, para que os sujeitos em suas individualidades possam viver plenamente sua humanidade. Nesse caminho, se faz necessário dar visibilidade e desenlaçar as subjetividades sofridas e resistentes, ocupar e construir espaços coletivos de luta, reconstruir as histórias e o corpo com conhecimento descolonizado e saberes que reponham a força, o sangue, a coragem, a lágrima e as vitórias do povo negro.

Mais do que certezas, nossas investigações suscitaram outras questões e maiores possibilidades de responder ao nosso questionamento central, revelando toda a riqueza da realidade e os limites da investigação em apreender essa realidade em sua totalidade.

## 2 DISCUSSÃO APROXIMATIVA SOBRE A SUBJETIVIDADE HUMANA

### 2.1 Constituição da subjetividade humana pelo trabalho

A cada estágio de desenvolvimento humano, observa-se uma articulação de formas de produção material da existência humana e correspondentes formas de organização social. Essa articulação, determinada pela produção, delinea relações sociais, modos de intercâmbio e de distribuição da riqueza e dos meios de produção, e uma superestrutura ideológica, moral e política que reproduz o *status quo* nesses diferentes estágios. Isso implica dizer que, para entender a organização social e a sociabilidade humana nos diferentes momentos históricos, é preciso se deter ao seu modo de produção objetivo da vida, que não é só produção, mas também relações sociais sob as quais e a partir das quais esse modo de produção é reproduzido, donde teremos os elementos que conformam as sociedades em cada época histórica.

O observar da história nos permite visualizar essa construção, ao relacionar a forma de produção escravista - que vigorou no Brasil nos períodos colonial e imperial - às leis, valores e princípios que constituíram essa sociedade, a exemplo da concepção negativa e inferiorizada em torno do trabalho, por estar atrelado ao escravo; as legislações que os classificaram como semoventes e que objetificaram os corpos negros, validando torturas físicas e a morte dos/as africanos/as e mestiços/as; bem como o conhecimento histórico e cultural forjado a partir de tais bases objetivas, que obscureceu o protagonismo e a contribuição dos povos negros na construção da história da humanidade.

É esse entendimento que lastreia Marx e Engels (2007) ao afirmarem que o modo de produção implica muito mais que a vida material, mas que diz respeito a um determinado *modo de vida* dos indivíduos, abarcando o que eles produzem e o modo como produzem através do trabalho: “[...] O que os indivíduos são, portanto, depende das suas condições materiais de sua produção.” (MARX, ENGELS, 2007, p. 87). Para Sader (2007), adotar essa compreensão como pressuposto, implica assumir e trazer à centralidade das análises sobre as condições de vida e consciência humana, o trabalho como atividade constitutiva e mediadora da sociabilidade humana, bem como daquilo que torna os seres humanos diversos dos outros seres vivos com os quais convivem na natureza. Nesse mesmo sentido, Netto e Braz (2009) discutem o trabalho como categoria central para o entendimento do próprio fenômeno humano-social.

O trabalho é a atividade pela qual os indivíduos transformam os elementos da natureza<sup>2</sup>, a fim de responder seus carecimentos biológicos e sociais com a produção de valores de uso, donde Iamamoto (2012) afirma ser o trabalho *condição da vida humana*; e pela mesma atividade os humanos constituem e constroem sua condição, ou seja, o trabalho é a atividade mediadora da constituição daquilo que conforma a condição humana. A satisfação dessas necessidades proporciona aos indivíduos condições de viver e de fazer história, e é ter essa condição de viver - que perpassa o saciar da fome, da sede, de ter uma habitação etc. - que é tomada por Marx e Engels (2007) como o primeiro pressuposto de toda a existência humana e da história. O processo dessa satisfação perpassa o ato histórico de produzir os meios ou instrumentos para a objetivação de uma ação estabelecida, anteriormente, e direcionada a um fim determinado, ato esse que distingue os humanos dos outros animais.

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a produzir seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material. (MARX, ENGELS, 2007, p. 87)

O trabalho é esse processo que viabiliza a satisfação das necessidades humanas, e a forma como é objetivado expressa a sua condição de fundamento ontológico do *ser social*, porque é através dele que se desenvolvem mediações que diferenciam o ser animal natural do *ser social*, constituindo esse último; a exemplo da linguagem e a comunicação articulada, a sociabilidade, a liberdade e a consciência - mediações desenvolvidas através do trabalho. Nesse sentido, o *ser social* é:

[...] o conjunto de atributos e das possibilidades da sociedade, e esta é a totalidade das relações nas quais os homens estão em interação. Assim, em cada estágio do seu desenvolvimento, o ser social condensa o máximo de humanização construído pela ação e pela interação dos homens, concretizando-se em produtos e obras, valores e normas, padrões e projetos sociais. Compreende-se, pois, que o ser social seja patrimônio comum de toda a humanidade, de todos os homens, não residindo em nenhum deles e, simultaneamente, existindo na totalidade de objetivações de que todos podem participar. (NETTO e BRAZ, 2009, p. 45).

---

<sup>2</sup> Para Netto e Braz (2009, p. 35): “Por natureza entendemos o conjunto dos seres que conhecemos no nosso universo, seres que precederam o surgimento dos primeiros grupos humanos e continuaram a existir e a se desenvolver depois desse surgimento. Ela se compõe de seres que podem ser agrupados em dois grandes níveis: aqueles que não dispõem da propriedade de se reproduzir (a natureza inorgânica) e aqueles que possuem essa propriedade, os seres vivos, vegetais e animais (a natureza orgânica). A distinção entre os níveis inorgânico e orgânico, contudo, não significa a existência de uma ‘dupla natureza’ – de fato, a natureza é uma unidade, articulando seus diferentes níveis numa totalidade complexa.”.

Marx (2015), ao retratar a relação do ser humano com a natureza, expõe o entendimento de ser a natureza meio de vida do trabalho, por fornecer o material pelo qual o trabalho se realiza, entendendo a natureza como o mundo exterior sensível; mas entende a natureza também como meio de vida, no sentido de meio da subsistência física do/a trabalhador/a. Nesse sentido, a natureza é entendida como *corpoinorgânico* do humano, estabelecendo a conexão permanente da natureza com o humano, sem a qual este morre.

Nenhum indivíduo singular contém todas as possibilidades que o *ser social* tem num determinando momento do seu desenvolvimento, pondo a necessidade de entender que o *ser social* é uma abstração que congrega o máximo da genericidade humana, num determinado estágio do seu desenvolvimento, e que os indivíduos concretos se humanizam, à medida que se apropriam das objetivações do *ser social*. Ou seja, os indivíduos ao incorporarem as objetivações presentes em cada estágio do desenvolvimento do *ser social*, proporcionadas pelos mecanismos de socialização, se humanizam e partilham da sociabilidade comum ao gênero humano, na mesma medida que contribuem para o desenvolvimento da humanidade ao desenvolverem essas objetivações.

No entanto, o *ser social* não se esgota no trabalho (mesmo que o trabalho permaneça como objetivação fundante do *ser social*), uma vez que, quanto mais ele se desenvolve, mais objetivações - para além da esfera produtiva - são desenvolvidas, a exemplo da ciência, arte, ética, política, filosofia e educação.<sup>3</sup> (BARROCO, 2008) (NETTO e BRAZ, 2009).

Do trabalho, Iamamoto (2012) ressalta características que distinguem qualquer atividade exercida pelos animais do trabalho realizado pelos humanos, as quais configuram a condição deste ser o fundamento ontológico do *ser social*: a dimensão teleológica, o uso e criação de instrumentos e o desenvolvimento de novas necessidades. A dimensão teleológica é a capacidade que os seres têm de antecipar idealmente os resultados almejados, antes da intervenção prática na natureza, que viabiliza uma transformação objetiva da mesma e a satisfação de seus carecimentos. Essa intervenção dá-se mediada pela criação e uso de instrumentos, valorados e escolhidos no processo de trabalho pelas suas qualidades (útil, inútil, flexível etc.), conformando conhecimentos e saberes em suas diversas formas (religioso, mítico, científico, artístico etc.), os quais são tidos por Barroco (2008) como expressão da gênese da consciência humana e da capacidade racional dos humanos em lidar com a realidade, conhecendo-a, a fim de modificá-la com intenções determinadas.

O ato de valorar e o conhecimento produzido definem um campo de transformação subjetiva do trabalho, que implica a constituição da subjetividade humana a partir dessa atividade. Porém, além de responder aos carecimentos, o trabalho também desenvolve novas

---

<sup>3</sup> Conforme Tonet (2016, p. 38): “No momento, queremos apenas chamar a atenção para o fato de que o trabalho é a categoria fundante, mas não única, do mundo social. A própria realização do trabalho exige outros tipos de atividades que não são, por sua natureza, trabalho. Referimo-nos à linguagem, à socialidade, à educação, ao conhecimento. O trabalho não é possível sem essas dimensões, no entanto, a diferença entre aquele e estas é muito clara. Todas as outras dimensões são relações que se estabelecem entre os próprios homens. Em resumo, então, todas as dimensões da atividade humana tem como fundamento ontológico o trabalho, o que significa que não pode haver linguagem, socialidade, conhecimento, educação, arte, etc. se não existir trabalho.”

necessidades, impulsionando a busca da sua realização e de mais conhecimento, capacidades e qualidades, donde temos o enriquecimento da humanidade e do *ser social* com as objetivações materiais e espirituais resultantes do trabalho, além de possibilitar a construção da história.

Pensar a construção da história humana pelo trabalho é entendê-la para além de datas e fatos históricos marcantes de gerações, na direção de dar sentido à história, através de uma atividade que está na base da organização social em cada momento histórico da humanidade. Isso porque, os indivíduos são produtos, mas também produzem a história como Marx (2011, p.25) afirmou: “Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram.” Os indivíduos são determinados pelas formas de produção material da existência humana e correspondentes formas de organização social, legadas pelas gerações precedentes, ao mesmo tempo que intervém nessa realidade que lhe é apresentada.

E todo esse legado, como afirmam Netto e Braz (2009), não é determinado geneticamente, a exemplo do pássaro joão-de-barro, que nasce programado para construir sua casa, satisfazendo sua necessidade de habitação/proteção, de modo imediato e determinado pelas condições naturais/biológicas<sup>4</sup>. No entanto, esse se baseia em conhecimentos e habilidades desenvolvidos e transmitidos pelas gerações através da comunicação, linguagem articulada e educação.

A história então se põe como uma conexão dos diversos momentos, caracterizados pelas formas de produção e correspondentes formas de organização social, que determinam o modo de satisfação das necessidades dos seres e as relações sociais específicas, compondo o desenvolvimento histórico da humanidade e expressando um aspecto inerente à condição humana: a sociabilidade<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> O paralelo feito com o trabalho dos animais é muito interessante para visualizar que a atividade feita por esses não é trabalho e que, portanto, não conduz a constituição de consciência, sentimentos e racionalidade como nos humanos. A atividade entre os bichos responde a uma necessidade e objetiva satisfazê-la, sem desdobramentos como os discutidos no âmbito do ser humano. Com base nisso, Marx e Engels (2007) diferenciam o processo histórico referente às necessidades humanas e ao modo como elas são satisfeitas, do processo histórico que produz ovelha e cão, por justamente ser aquele um processo que se dá nas relações e não na dimensão biológica e natural dos humanos.

<sup>5</sup> Conforme Marx e Engels (2007, p. 34): “[...] Mostra-se, portanto, desde o princípio, uma conexão materialista dos homens entre si, conexão que depende das necessidades e do modo de produção e que é tão antiga quanto os próprios homens – uma conexão que assume sempre novas formas e que apresenta, assim, uma ‘história’ sem que precise existir qualquer absurdo político ou religioso que também mantenha os homens unidos.”

O trabalho então exerce uma transformação de dimensões objetiva e subjetiva por operar em duas esferas: na natureza e no próprio ser humano (sujeito). É objetiva por transformar a natureza e os objetos com o fim de produzir materialmente a reprodução humana, e subjetiva por transformar os sujeitos, com a apropriação e o desenvolvimento de capacidades, qualidades humanas e o conhecimento desdobrado do trabalho. Pela mesma atividade produtora, essa põe novas necessidades e novas formas sociais de satisfazê-las, impondo um ritmo e um desenrolar histórico para a humanidade.

Desta forma, compreendemos que a subjetividade humana não é dada naturalmente, mas constituída no processo de complexificação da humanidade, em que o ser humano se desenvolve e se diferencia dos outros seres da natureza pelo trabalho, na objetividade. É no momento em que os conhecimentos, os juízos e saberes são constituídos, desenvolvidos e armazenados na consciência, dando a possibilidade de reflexão e transformação da realidade objetiva, que a subjetividade humana é constituída, resultando numa transformação de uma “subjetividade” animal numa subjetividade humana. É desse processo, em diferentes momentos e níveis, que se desenvolve a racionalidade, os sentimentos, os afetos, os desejos, a imaginação, isto é, a subjetividade humana. (TONET, 2016).

Os *cinco sentidos*, que se tornam sentidos humanos retratados por Marx (2015), também nos revela que cada uma das relações humanas com o mundo como o ver, ouvir, tatear, intuir, sentir, querer, amar etc. -, aqui incluso o que ele denominou de sentidos espirituais ou sentidos práticos (amor, vontade etc.) – são fruto de toda a história do mundo, entendida através do trabalho como categoria que funda e dinamiza essa história, a humanidade e sua subjetividade.

Entender a subjetividade humana pelo trabalho permite responder a questão da sua origem de modo radical, ou seja, de modo a entender algo que antes inexistia, mas também nos permite ir além, possibilitando que daí se esboce um conceito de subjetividade humana. Isso porque, se a subjetividade é desenvolvida através do trabalho (objetividade), expressando-se em elementos (consciência, racionalidade, afeto etc.) e como uma dimensão que não está posta em outros seres da natureza, é porque *a subjetividade é um fator que caracteriza a singularidade humana e que possibilita aos indivíduos tornarem-se humanos, com a qual os indivíduos se expressam e relacionam o mundo interno e externo, por meio dos sentimentos, raciocínio, saberes, afetos, consciência.*

[...] O processo de objetivação, isto é, de criação de objetos, implica, ao mesmo tempo, um processo de subjetivação, ou seja, a criação de um conjunto de conhecimentos, habilidades, valores, afetos e comportamentos que configuram o

mundo subjetivo. O mundo objetivo, real, é por assim dizer, duplicado, só que sob forma subjetiva, teórica. O tornar-se homem do homem consiste exatamente neste processo de descolamento do mundo subjetivo em relação ao mundo objetivo. Formam-se, assim, os dois momentos integrantes do mundo social: o momento objetivo e o momento subjetivo. (TONET, 2016, p. 46).

Iamamoto (2012) e Barroco (2008) também nos permitem extrair das suas construções esse conceito de subjetividade humana, ao compreenderem a consciência, o conhecimento prático cotidiano, os sentimentos, as aspirações, a capacidade de raciocínio, bem como as aptidões corporais e intelectuais tal qual aspectos que se constituem e se desenvolvem com o desenvolvimento do trabalho (na objetividade).

Gentili (2016) no seu trato à subjetividade feito através de uma aproximação entre a perspectiva marxista e a psicanálise, também nos ajuda a pensar um conceito de subjetividade nessa mesma direção, ao entender a subjetividade como uma capacidade cognoscível do sujeito entender-se em interação com a vida material, por meio das suas capacidades constituídas de conhecer, sentir e emocionar-se. A subjetividade assim entendida implica um sujeito historicamente situado, por onde se perpassa a constituição dessas capacidades anunciadas da sua natureza humana. Ou seja, aqui também temos que a subjetividade expressa a condição humana dos sujeitos, tal qual uma dimensão que garanti sua singularidade humana, objetivada através da consciência, dos afetos, da sexualidade e das demais capacidades mentais e psicológicas.

Contudo, é preciso não extrair da relação entre subjetividade e objetividade uma semântica de hierarquia, antes sim que elas se constituem na relação prática, no trabalho, ou seja, o trabalho permite a objetivação e a subjetivação, num todo regido pela objetividade. Tonet (2016) estabelece uma via de mão dupla na constituição dessas duas dimensões da vida social. A objetividade é um fato - uma pedra existe sem que tenhamos consciência dela - mas a consciência só existi se a pedra existir. No entanto, essa objetividade social para ser transformada além das possibilidades postas pela natureza, precisa da intervenção humana, da sua consciência, da sua subjetividade, porque são os humanos os fatores da história. A pedra tem uma existência objetiva, mas o fogo foi resultado do atrito entre pedras, através da mediação da reflexão humana de uma realidade posta na objetividade, por isso a sua regência. O caminho para não findar em determinismos, naturalizações ou hierarquizações é o da apreensão da subjetividade humana a partir do trabalho. (TONET, 2016).

As discussões feitas por Marx e Engels (2007) sobre o desenvolvimento da consciência, tomando a realidade europeia como referência, é um exemplo de como a subjetividade humana é abordada a partir dessas bases, em que ela se apresenta como um

construto social desenvolvido através do trabalho, pela necessidade de intercâmbio entre os seres.

A consciência está relacionada à capacidade racional dos seres humanos em lidar com a vida social e forjar conhecimentos distintos sobre ela. Inicialmente, ela apresentou-se para os seres como uma consciência imediata das coisas externas e das relações com os outros seres, tendo nessa origem uma feição instintiva, animalesca, fundamentalmente gregária. No entanto, o ser humano se diferenciou dos outros animais, porque a sua consciência tomou o lugar do instinto ou que seu instinto tornou-se um instinto consciente. Essa constituição da consciência humana é um processo mediado pelo trabalho e que se desenvolveu, à medida que a divisão social do trabalho se complexificou. Vejamos.

Inicialmente, a divisão social do trabalho foi baseada no sexo, idade ou em condições naturais, e com o desenvolvimento das forças produtivas, aumento da população, das necessidades e da produtividade, essa divisão alcançou o momento em que o trabalho se dividiu em trabalho material e espiritual. Essa nova divisão do trabalho, atrelada ao surgimento das classes sociais e à apropriação privada dos meios de produção, desembocou numa divisão social do trabalho marcada pelos que tinham e não tinham a propriedade dos bens de produção. A concretização dessa nova divisão se dá com a separação entre os trabalhos manual e o intelectual. Ou seja, com essa divisão social do trabalho, põe-se fruição e produção dos bens para indivíduos distintos, donde emergem contradições que dão o tom e a dinamicidade à história, à medida que se contrapõem objetivos e projetos inconciliáveis.

É a partir do momento em que o trabalho é cindindo em manual e intelectual, que a consciência “acreditou poder”, segundo afirmaram Marx e Engels (2007), conformar teoria, teologia, filosofia, moral etc. “puras”, ou seja, sem uma correlação com a realidade prática, delineando o momento em que a ideologia emerge. Mas, essa crença da “pureza” não anula o fato de que essas formas de consciência (expressão da subjetividade humana) estão atreladas às condições objetivas.

Tal compreensão lastreia o entendimento de Marx e Engels (2007) sobre a direção de onde parte a explicação da vida social e onde se encontram os elementos para sua transformação, ao afirmarem que todas as formas e produtos da consciência não podem ser combatidos no plano da crítica espiritual, mas que é na realidade concreta que encontramos as formas e caminhos para a explicação dessa realidade e enfrentamento do que nela está posto: “[...] não é a crítica, mas a revolução a força motriz da história e também da religião, da filosofia e toda forma de teoria.” (MARX, ENGELS, 2007, p. 43).

Ou seja, as formas da consciência humana só podem ser compreendidas a partir das condições objetivas de reprodução da vida, da materialidade que forja os indivíduos, porque é daí que partem os elementos que lhe constituem e de onde esses podem constituir novas possibilidades. Com esse exemplo, podemos perceber que a subjetividade humana (trabalhada a partir da consciência) só é compreendida a partir de uma objetividade e materialidade da vida, num todo regido pela objetividade.

Portanto, os indivíduos desenvolvem sua singularidade humana pelo trabalho e incorporação das objetivações do *ser social*, presentes no seu estágio de desenvolvimento correspondente; singularidade expressada a partir, dentre outros fatores, da subjetividade que é nossa discussão central. Porém, esse trabalho não é objetivado sob qualquer condição, mas sob condições sociais, políticas e econômicas legadas por gerações precedentes, conformando uma história que põe possibilidades e limites ao desenvolvimento dessa subjetividade.

Isso atrela o entendimento dessa subjetividade às condições sociais postas na realidade, e abre um campo para discussão da *essência humana*, que reflete o que é a humanidade e o que a constitui nas suas determinações mais essenciais, sem, contudo, reter a essência humana num campo a-histórico e estático.

Essa noção de essência humana está presente nas discussões de Marx (2007), ao afirmar que os indivíduos não podem ser entendidos a partir de si mesmos, como um indivíduo abstrato e geral, mas somente pelas relações sociais que o constituem e que lhes possibilitam tornarem-se humanos. Por isso, Marx (2008) afirma que o homem só pode individualizar-se tal qual humano dentro de uma sociedade e que, portanto, não é possível conceber a produção dos indivíduos isoladamente. Tal compreensão também está presente nas célebres *Teses sobre Feuerbach*:

Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência humana. Mas a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais. Feuerbach, que não penetra na crítica dessa essência real, é forçado, por isso: 1. a fazer abstração do curso da história, fixando o sentimento religioso para si mesmo, e a pressupor um indivíduo humano abstrato – isolado. 2. por isso, a essência só pode ser apreendida como “gênero”, como generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos de modo natural. (MARX, 2007, p. 538).

Para Saviani (2003), a concepção de subjetividade marxiana repousa na definição da essência humana, que traz em si uma definição do sujeito humano como o conjunto das relações sociais, pondo o que faz o indivíduo humano nas relações (ideias e comportamentos criados pelas gerações precedentes), e que é incorporado e assimilado à sua própria vida e atividade no processo de hominização dos seres. Nessa medida, Saviani (2003) compreende

que em Marx a questão da subjetividade é entendida na intersubjetividade, ou seja, os indivíduos se constituem em relação com o outro, portanto, a subjetividade é histórica e social.

Em algumas passagens de *A ideologia alemã* encontramos esse argumento, como no trecho em que afirmam: “Os indivíduos partiram sempre de si mesmos, mas, naturalmente, de si mesmos no interior de condições e relações históricas dadas, e não do indivíduo ‘puro, no sentido dos ideólogos’”. (MARX e ENGELS, 2007, p. 64). Aqui vemos a individualidade humana determinada por condições que a constituem, portanto, é nessas condições que apreendemos os elementos pertinentes ao delineamento dessa individualidade.

A partir do entendimento da essência humana nesses marcos, Sève (1979a) recorre à ideia de *posição excêntrica da essência humana* para discutir a individualidade social e os indivíduos, e é essa externalidade que nos ajuda a entender que a humanidade, em oposição à animalidade, é entendida no seio das relações sociais; o que a constitui essencialmente está fora e não numa carga genética transmitida hereditariamente ou nos indivíduos isolados. Portanto, o acúmulo do que a humanidade construiu é histórico e é essa apropriação que tornou o ser humano ser um.

Por isso, é nas relações sociais que devemos procurar a constituição da linguagem articulada, da comunicação, dos nossos saberes e tudo que nos diferencia da natureza, tudo que nos hominiza, transpondo as explicações que naturalizam e retiram a historicidade desse processo. Tais bases teórico-metodológicas iluminam situações concretas da vida que são explicadas pelo senso comum ou por dogmas religiosos, e que nos impõe uma vida inteira de diferentes violências ao naturalizarem a condição humana, a exemplo da violência vivida pelas mulheres e das ideias que naturalizam a inferioridade dos negros. Portanto, essas bases apontam um caminho interessante para pensarmos as opressões e a exploração.

E, essas relações sociais conformam o que Iamamoto (2012) denominou de *formas históricas de produção e de sociabilidade produtoras de indivíduos sociais*, as quais nos permitem entender as diferentes formas dos indivíduos ao longo do tempo e das diversas *formas históricas* específicas. Um indivíduo numa comunidade tribal ou numa sociedade capitalista desenvolve relações com a natureza e com os próprios indivíduos entre si específicas, ou seja, desenvolve um modo de vida social específico e, ao mesmo tempo, uma *forma histórica de individualidade*, de modo que, cada forma histórica traz em si a sua “lei de individualidade”.

[...] Denomino formas históricas de individualidade todas essas relações sociais, na medida em que regem as maneiras variáveis pelas quais os seres humanos se tornam

personalidades no decorrer de sua biografia singular e na medida em que são as “formas necessárias nas quais a sua atividade material e individual se realiza”, de acordo com os próprios termos de Marx. (SÈVE, 1989, p. 157).

Mas, como ressalta o próprio Sève (1979a), o trato das *formas históricas de individualidade* não pode ser confundido com o do *indivíduo concreto*, com a *personalidade*, objeto sob o qual se debruça e que será aprofundado a seguir, pondo limites à apreensão da subjetividade humana apenas por essas determinações até aqui trabalhadas.

## 2.2 Das formas históricas de individualidade ao indivíduo concreto

De modo a avançar na nossa construção, passaremos a tratar dos indivíduos e daquilo que constitui a diferencialidade entre si, com base na produção teórica do filósofo Lucien Sève<sup>6</sup> sobre *personalidade*, caminho traçado para nos aproximarmos de algumas discussões que compõem a subjetividade humana, e entendê-la para além dos sujeitos privados, sem necessariamente considerar personalidade e subjetividade como semelhantes, impondo à importância de estabelecer as distinções para que a discussão prossiga.

Afirmamos em linhas anteriores que a subjetividade - constituída pela mediação do trabalho - é um elemento e delinea uma dimensão própria dos humanos, sendo entendida tal qual *um dos fatores que caracteriza a singularidade humana e que possibilita aos indivíduos tornarem-se humanos, com a qual os mesmos se expressam e relacionam o mundo interno e externo, por meio dos sentimentos, raciocínio, saberes, afetos, consciência.* (TONET, 2016).

Mas, a singularidade humana avança além do nível que caracteriza o humano como tal, no sentido de delinear indivíduos concretos distintos entre si, diferenciados pelas suas experiências e vivências, como veremos com os conceitos de biografia e personalidade, os quais definem a singularidade dos indivíduos em outro nível. O movimento que empreendemos para tratar da subjetividade é o de apreendê-la por *níveis distintos de*

---

<sup>6</sup>Nascido em Chambéry em 1926, o filósofo francês Lucien Sève é autor de numerosas obras de inspiração marxista, foi membro do Comité Central do Partido Comunista Francês de 1961 a 1994 e ensinou Filosofia em diversos liceus de 1957 a 1970: Francês de Bruxelas, de Chaumont, de Talence e Saint-Charles de Marselha. No prólogo de uma das obras mais importantes, *Marxismo e a Teoria da Personalidade*, Sève expressa seu apreço pelas discussões dos problemas da psicologia, e foi esse gosto e o desejo de se tornar um psicólogo que impulsionou a dedicar-se à filosofia e a buscar compreender a personalidade, conduzido pela convicção de que a psicologia tem de partir de relações concretas para pensar os indivíduos. Politzer, Lênin e Marx foram algumas das influências importantes na sua atividade intelectual e militante que conduziu, dentre outros frutos, à construção da teoria da personalidade ancorada no marxismo, fazendo um contraponto às construções da psicanálise, da psicologia pavloviana, da psicologia social e tantos autores que pensavam o indivíduo biológica e abstratamente.

*abstração*, um em nível de gênero humano e outro que distingue os humanos entre si, em suas personalidades e biografias, nos aproximando de mais algumas determinações que constituem a subjetividade humana e dando-lhe cada vez mais contornos concretos.

A construção de Séve ancora-se no marxismo como base teórico-metodológica, por entender que os pressupostos do materialismo histórico concebem critérios verdadeiramente científicos e concretos, por partir da vida concreta para materializar suas abstrações. Quanto a isso Marx e Engels (2007), num embate com as especulações dos teóricos alemães, afirmam que é na vida real que a especulação termina e é nessa mesma vida que começa a ciência real; não mais baseada nas fraseologias, no que os indivíduos pensam e representam, ou nos indivíduos representados ou pensados, mas na atividade prática, nos indivíduos e na vida concreta em cada época. É com base nessa compreensão de verdade que Sève (1979a) estabelece um embate do marxismo com a filosofia especulativa e com a psicologia biologizante<sup>7</sup> dos seres, que eram correntes do pensamento que também propunham, à época da escrita da sua obra, uma discussão em torno dos indivíduos, da personalidade e, por fim, da subjetividade humana.

A análise do marxismo é feita basicamente a partir da produção marxiana<sup>8</sup>, com uma abordagem interessante sobre a construção do indivíduo feita por Marx, apreendendo-o em categorias que, grosso modo, apenas explicam as relações sociais, a exemplo de trabalho concreto, trabalho abstrato, mais-valia e lucro, mas que dizem muito sobre o indivíduo concreto. Isso se explica porque essas relações são estabelecidas entre os próprios indivíduos, na dinâmica da produção social, além de que essas relações determinam a dinâmica dos

---

<sup>7</sup> A psicofisiologia proposta pelo psicólogo russo Ivan Pavlov (1849-1936) é um exemplo trazido por Lucien Sève que expressa a imaturidade da psicologia em termos de apreender os indivíduos em suas leis específicas. Pavlov defendia, em seus estudos sobre a atividade nervosa superior, a fusão da atividade neurológica à psicológica, com base nos estudos feitos com cães, afirmando que, se era possível para esses animais, também o seria para todo ser vivo, incluindo o homem. Sève (1979b) afirma ser o erro de Pavlov ter assemelhado a essência humana a de outros animais, quando na verdade aquela está hipotecada às relações sociais e estas às leis da natureza. Esse embate estendeu-se a Louis Althusser, à psicanálise, à psicologia social.

<sup>8</sup> Da produção marxiana, Sève (1979a) esboça uma temporalidade, pondo obras como os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* num momento ainda de imaturidade, em que a percepção especulativa e abstrata ainda estava presente, refletindo a influência hegeliana; momento seguido de outro que se caracteriza por superar dialeticamente o idealismo e apontar a materialidade histórica nas suas análises, com destaque para a obra *A Ideologia Alemã* e para *As teses sobre Feuerbach*; seguido de uma fase já de maturidade em que as relações capitalistas de produção ganham cada vez mais robustez, com destaque para a *Introdução de 1857*, *Os Grundrisse* e *O Capital*. Sève (1979a) destaca as obras de 1845-1846, por essas marcarem os saltos qualitativos de Marx, ao estabelecer o conjunto das relações sociais como a essência humana, salto que avança numa concepção científica geral do homem no marxismo e, que possibilitou a construção de uma teoria científica da personalidade: “[...] a psicologia da personalidade, enquanto ciência da *individualidade humana concreta* deve, necessariamente, vir articular-se na *concepção científica geral do homem* que o materialismo histórico constituiu.” (SÈVE, 1979a, p. 75).

indivíduos concretos, ao longo de suas vidas. Assim, Sève (1979a) argumenta que nas obras marxianas além de um trato às *formas históricas de individualidade*, também existe um tratamento ao indivíduo concreto, exemplificando com as discussões da alienação, das necessidades e do consumo determinados socialmente, de modo que *indivíduo social* e *indivíduo concreto* se imbricam um no outro. No entanto, é importante frisar que Sève (1979a) afirma não existir uma construção madura nas obras marxianas sobre a teoria da personalidade, mas que nessas obras já existem caminhos interessantes sobre as *formas históricas de individualidade* e os indivíduos concretos, para pensar uma teoria científica da personalidade<sup>9</sup>.

O terreno inicial de Sève (1979b) para a problematização da personalidade é o das relações sociais, estabelecendo como justificativa o fato da essência humana ser o conjunto das relações sociais, as quais conformam a vida concreta dos indivíduos, determinam suas ações, e delineiam as *formas históricas de individualidade*. No entanto, como afirma Sève (1979a), as discussões sobre as *formas históricas de individualidade* não podem ser confundidas com o indivíduo concreto<sup>10</sup> da experiência imediata; sem, contudo, abrir mão das formas mais gerais de individuação para pensar esse concreto, por essas imprimirem determinadas condições para essa experiência imediata. Por exemplo, no âmbito das *formas históricas de individualidade* pensam-se as formas das necessidades e do consumo na sua determinação social, sem com isso deixar de articular o indivíduo concreto, como veremos adiante.

O capitalista de que se trata em O Capital não coincide, de forma alguma, com a pessoa deste ou daquele capitalista, se bem que a pessoa deste ou daquele capitalista confirme, empiricamente, aquilo que O Capital nos afirma sobre o capitalista. É por isso que, de acordo com uma tal interpretação, se não é falso afirmar, tal como o fizemos mais atrás, que O Capital se refere aos homens, é essencial ter presente, e afirmá-lo intransigente, que esses homens não são os indivíduos concretos da experiência imediata, os sujeitos da psicologia vulgar, os <<homens reais>> do humanismo filosófico; trata-se exclusivamente, das categorias econômicas, dos portadores de funções econômicas, despojadas de toda e qualquer outra <<espessura>> humana. (SÈVE, 1979a, p. 161-162).

<sup>9</sup> Das nossas leituras, observamos um trecho interessante em que Marx (p. 348, 2015) retrata a relação do indivíduo e da sociedade, sem perdê-lo de vista: “É, sobretudo de evitar fixar de novo a ‘sociedade’ como abstração face ao indivíduo. O indivíduo é o *ser social*. A sua exteriorização de vida – mesmo que ela não apareça na forma imediata de uma exteriorização de vida *comunitária*, levada a cabo simultaneamente com outros – é, por isso, uma exteriorização e confirmação da *vida social*. A vida individual e a vida genérica do homem não são *diversas*, por muito que – e isso necessariamente – o modo de existência da vida individual seja um modo mais *particular* ou mais *universal* da vida genérica, ou por mais que a vida genérica seja uma vida individual mais *particular* ou *universal*.”

<sup>10</sup> O concreto que acompanha esse indivíduo não faz menção ao processo de abstração que traz a realidade empírica e imediata para o pensar, constituindo o concreto pensado, mas refere-se ao indivíduo da experiência real da vida social.

Nesse sentido, determinado modo de vida social implica *formas históricas de individualidade*, compreendendo desde as formas do capitalista e do operário até as formas que derivam das contradições de base de outros processos da vida social. O trecho a seguir foi significativo para tomar a produção teórica de Lucien Sève como base para pensar o racismo e a subjetividade dos indivíduos negros, pois nos permitiu construir o *negro* e o *branco* como *formas históricas de individualidade* que lastreiam a formação de indivíduos concretos:

[...] as relações sociais, ao mesmo tempo que se distinguem totalmente das condutas psíquicas, constituem, devido ao facto de que são relações entre os homens, matrizes sociais no seio das quais vem, necessariamente, enformar-se a atividade humana concreta. O capitalista, o operário, não são personalidades de base, tipos psicológicos, sistemas de modelos culturais ou conjuntos de funções, mas sim a lógica social objectiva da atividade de tal ou tal indivíduo concreto, na medida em que desenvolva a sua atividade no seio das correspondentes relações sociais e na medida em que essa atividade seja encarada dentro desses limites. As mesmas observações podem ser feitas a respeito de todas as formas históricas de individualidade, desde as formas das necessidades até as contradições de base dos processos de vida pessoal. (SÈVE, 1979b, p. 368).

No entanto, essas formas históricas e a teoria que delas deriva não constitui a teoria da personalidade, por ainda estarem num nível de abstração em relação à personalidade que não conduz à apreensão das suas particularidades, já que o trato dessas implica elementos que diferenciem os indivíduos uns dos outros, numa palavra, em suas personalidades. Ou seja, não existe uma correspondência imediata entre o conjunto das relações sociais e os indivíduos isolados.

Sève (1979b) propõe alguns referentes para pensar a diferença entre a teoria das *formas históricas de individualidade* e a teoria da personalidade, dentre os quais destacamos dois: 1) Primeiro, a personalidade concreta, ao contrário das relações sociais, desenvolve-se a partir de um suporte biológico, o que implica em alguma medida uma determinação de base biológica no seu desenvolvimento; 2) Segundo, tais teorias tratam de objetos que possuem legalidades próprias que estruturam suas especificidades.

Tais diferenças, no entanto, não desfazem a relação entre essas duas teorias e os seus respectivos objetos, e Sève (1979b) propõe o conceito de *justa-estrutura* para representar o que seria então essa relação. O âmago desse conceito propõe a reflexão de uma dependência, em última instância, da personalidade concreta para com as relações sociais, sem perder a especificidade de base dessa personalidade, ou seja, sem entendê-la como um derivado direto das relações sociais. Essa compreensão de Sève (1979b) levou-o a reafirmar a essência humana afora dos indivíduos, mas compreendendo que a forma psicológica dessa essência está na individualidade concreta.

Outro conceito elaborado por Sève (1979b) que retrata a relação das *formas históricas de individualidade* e do indivíduo concreto é o de *topologia*, que expressa o comportamento analítico perante as *formas históricas de individualidade*, pondo-as não como um modelo ou fôrmas para os indivíduos, mas como uma topologia, que delimita as áreas de conhecimento que compõem o objeto, as instâncias em que se situam as articulações fundamentais e os processos essenciais desse objeto. Esse comportamento analítico elabora teoricamente, a partir das *formas históricas de individualidade*, as relações e os processos no seio das quais se produz uma personalidade concreta. E, relacionando os conceitos de *topologia* e *justa-estrutura*, temos que: “[...] Cada formação social implica as suas formas próprias de individualidade, as quais por seu turno, na medida em que são funcionalmente determinantes em relação às justas-estruturas da personalidade, lhe definem a topologia.” (SÈVE, 1979b, p. 389).

Com base nessa compreensão, Sève (1979a) propõe a construção de uma teoria da personalidade, que tenha na sua estrutura conceitos e leis definidoras do desenvolvimento e das particularidades dos indivíduos em sua singularidade, ou seja, no conjunto dos processos da vida individual que constituem e diferenciam as personalidades, estabelecendo como necessário compreender: “[...] a natureza dos processos de determinação funcional por meio dos quais a personalidade concreta vem *enformar-se* no seio das realidades sociais que não possuem, precisamente, a sua forma” (SÈVE, 1979b, p. 365).

Em síntese, alguns dos conceitos da teoria da personalidade são: *justa-estrutura*, *topologia*, *necessidade*, *biografia*, *personalidade*, *emprego do tempo*, sendo os conceitos de *ato* e *capacidade* aqueles tomados como conceitos de base no âmbito dessa teoria.

Ao tomar o marxismo para pensar a teoria da personalidade, Sève (1979b) analisa as relações de produção social na sociabilidade capitalista, na qual o trabalho adquire particularidades que se explicam pelas relações estabelecidas entre suas classes fundamentais - capitalistas e trabalhadores/as - determinadas pela posse ou não dos meios de produção. Apesar de aqui não se esgotar tais particularidades, destacamos aquelas que Sève (1979b) dá centralidade e de onde parte para pensar a personalidade; isto é: a fragmentação do trabalho em *trabalho concreto* e *trabalho abstrato* e a *alienação*.

No modo de produção capitalista as trocas mercantis se dão de modo peculiar, definido a partir da generalização da mercantilização da vida e das relações sociais por meio do assalariamento; aspectos que lastreiam a exploração da classe trabalhadora e o modo de

produção capitalista, justificando caracterizar esse modo de produção tal qual um *modo de produção de mercadorias*. (NETTO e BRAZ, 2009).

Konder (2009) nos lembra de que anteriormente ao capitalismo - fundamentalmente na Europa - a produção e a troca de bens se processavam com o excedente da produção e com base no valor de uso, ou seja, na utilidade que os produtos tinham para os sujeitos envolvidos nas transações comerciais. Com o capitalismo, temos uma inversão no que fundamenta a produção e a troca, pois o valor de troca passa a ser essa fundamentação, donde temos que a mercadoria passa a ser visualizada desde a origem da produção, pois desde esse momento os bens são produzidos para a comercialização. Essa inversão opera significativas mudanças nas relações sociais, haja vista a produção não mais visar à satisfação das necessidades, mas sim o ganho do dinheiro (equivalente geral considerado) e a acumulação de capital, obscurecendo as qualidades das mercadorias e dos produtores.

Pensar a mercadoria implica retratar atributos que a caracterizam e que dão escopo às relações sociais na sociabilidade burguesa, ou seja, implica seu *valor de uso* e o *valor de troca*. O valor de uso está associado às características e qualidades das mercadorias, definidoras das suas possibilidades de satisfação de necessidades dos sujeitos que as produzem. Todas as sociedades produzem valores de uso pela mediação do imperativo de satisfazer suas necessidades de fome, sede, vestimenta, desenvolvimento do conhecimento e da comunicação, ou seja, necessidades de ordem biológica, social, cultural que são satisfeitas através das relações de produção social. E, nesse sentido, o valor de uso se efetiva no ato do consumo. (MARX, 2013).

O valor de troca, associado à dimensão quantitativa da mercadoria, é o atributo que permite as transações mercantis de valores de uso distintos, a partir de um elemento que está presente em todas as mercadorias, ou seja, o trabalho humano. Toda mercadoria possui trabalho objetificado, materializado, por isso foi a partir dele que se processou a homogeneização das mercadorias, diferidas apenas quanto à quantidade de trabalho nela encerrado. As qualidades e aquilo que define as mercadorias em seus valores de uso diversos como sapato, feijão ou prédio são abstraídas nesse processo, que mantém apenas o trabalho humano como “denominador comum”. Nesse caminho, esse trabalho também perde os elementos que diferenciam as atividades diversas, transformando-se em trabalho humano abstrato (indiferenciado). Então, o sapateiro, o agricultor e o engenheiro têm os seus trabalhos homogeneizados, diferenciando apenas as suas mercadorias pela quantidade de trabalho abstrato que nelas se encerra e que expressa os seus valores.

Valor é então: *tempo de trabalho socialmente necessário para produzir valores de uso, com base em determinadas condições*. Esse valor ganha sentido na transição mercantil, quando se põe mercadorias diferentes para serem trocadas, a fim de que os sujeitos envolvidos na troca tenham suas necessidades satisfeitas e, nesse sentido, o valor de troca se efetiva nas trocas, porque é nela que os seus valores são comparados. Disso desdobra-se o fato de só existir mercadoria quando os bens são comercializados, postos então, para a satisfação de outrem. Portanto, aquela produção que visa apenas a própria satisfação, não produz mercadorias, mas sim bens.

Da análise da mercadoria em seu valor de uso e valor de troca, desdobra-se a análise dos trabalhos que os constituem respectivamente: trabalho concreto e trabalho abstrato. Os valores de uso que satisfazem determinadas necessidades são produzidos por um determinado trabalho, que possui características específicas e que requisitam saberes próprios para sua produção. A esse trabalho denomina-se trabalho concreto, útil, na medida em que produz uma utilidade específica, e por criar utilidades o trabalho concreto é uma condição da existência humana. (MARX, 2013).

Porém, vimos que para as transições mercantis acontecerem, foi necessário igualar as mercadorias a partir do trabalho humano que estava presente em todas e, nesse processo, os distintos trabalhos (nesse caso, trabalho concreto) foram homogeneizados em trabalho humano geral, trabalho abstrato. Esse trabalho abstrato, indiferenciado produz os valores de troca das mercadorias, haja vista ser o valor o tempo de trabalho socialmente necessário a sua produção; sendo esse trabalho quantificado, o trabalho abstrato. Nessa lógica, o trabalho concreto teve suas especificidades reduzidas à dimensão abstrata, restando apenas o seu valor de troca, isto é: uma quantidade de trabalho abstrato encerrado.<sup>11</sup>

Como dito acima, a constituição e desenvolvimento do capitalismo se fez num processo de generalização da mercantilização da vida e das relações sociais através do assalariamento. A mercantilização da força de trabalho implica então que a pensemos nos mesmos marcos de qualquer mercadoria em troca no mercado. Tal como uma mercadoria, a força de trabalho possui um valor de uso e um valor de troca, que a qualificam como tal, no entanto possui também algumas particularidades que expressam a sua condição especial na reprodução do capitalismo. Uma das particularidades pensada por Marx (2013) refere-se ao fato de que essa mercadoria não existe antes da produção, pondo a questão de como pensar o

---

<sup>11</sup> Conforme Marx (2013, p. 124): “Todo trabalho é, por um lado, dispêndio de força humana de trabalho em sentido fisiológico, e graças a essa sua propriedade de trabalho humano igual ou abstrato ele gera o valor das mercadorias. Por outro lado, todo trabalho é dispêndio de força humana de trabalho numa forma específica, determinada à realização de um fim, e, nessa qualidade de trabalho concreto e útil, ele produz valor de uso.”

seu valor de troca, ou seja, de como pensar e expressar o seu valor tal qual tempo de trabalho socialmente necessário para sua produção. A questão posta é: como se produz um trabalhador/a e seu trabalho?

Na realidade, Marx (2013) nos alerta que o que é vendido na relação de assalariamento é a força de trabalho - entendida como sua força física e psíquica – que, posta em ação juntamente com as máquinas e matéria-prima, produz outras mercadorias em troca de um salário. Nessa lógica, a força de trabalho é uma mercadoria criada no momento em que é levada ao mercado e, logo que é trocada passa a não mais pertencer ao trabalhador/a, implicando a apropriação por parte do capitalista da sua capacidade produtiva e criativa.

A produção da mercadoria força de trabalho se dá por meio do salário, e Marx (2010) afirma que esse salário é determinado pelas mesmas leis que determinam o preço (expressão monetária do valor de troca de uma mercadoria) de qualquer mercadoria. Desta forma, o salário seria então o tempo socialmente necessário a sua produção. Marx (2010) então define que o que produz esse/a trabalhador/a, determina sua reprodução tal qual uma força viva, que emana necessidades fisiológicas, sociais e culturais, respondidas por um salário que toma posse daquilo que vai satisfazê-las. Logo, o valor de troca da força de trabalho é o salário, expressado monetariamente<sup>12</sup>.

No entanto, conforme Marx (2013), esse salário pago não coincide com o trabalho realizado e, é a análise dessa falta de equivalência que nos permite visualizar a exploração que lastreia a reprodução do capitalismo na história. Isso porque o salário não corresponde ao tempo total de produção do/a trabalhador/a, sendo parte dele apropriado pelo capitalista como um mais-trabalho. Aqui se põe os conceitos de *tempo de trabalhonecessário* e *tempo de trabalho excedente* que, segundo Netto e Braz (2009), são respectivamente: tempo que o/a trabalhador/a produz o valor correspondente ao seu salário e o tempo que produz o valor excedente (mais-valia) expropriado pelo capitalista.

A expropriação expressa o grande segredo do capitalismo e o que fundamenta esse sistema, ou seja, a mais-valia e a acumulação de capital. A força de trabalho é a responsável pela produção dessa mais-valia, uma vez que uma parte do tempo de produção e, portanto, do

---

<sup>12</sup>Conforme Marx (2010, p. 34): “Os operários trocam a sua mercadoria – a força de trabalho – pela mercadoria do capitalista – o dinheiro – e essa troca é realizada, na verdade, numa determinada proporção: tanto dinheiro por tantas horas de utilização da força de trabalho. Para trabalhar no tear durante 12 horas, 2 marcos. E esses 2 marcos não representam todas as outras mercadorias que posso comprar por 2 marcos? De fato, o operário trocou, portanto, a sua mercadoria – a força de trabalho – por outros tipos de mercadorias, e isso foi feito numa determinada proporção. Ao lhe dar 2 marcos, o capitalista deu-lhe uma certa quantidade de carne, de roupa, de lenha, de luz etc., em troca do seu dia de trabalho. Os 2 marcos representam, portanto, a proporção em que a força de trabalho é trocada por outras mercadorias, ou seja, o *valor de troca* da força de trabalho. O valor de troca de uma mercadoria, avaliado em *dinheiro*, é o que se chama precisamente o seu *preço*”.

que esse tempo produz é apropriado pelo capitalista e reinvestido na produção como capital, sendo a sua acumulação o grande mote desse sistema, a partir dessa expropriação e exploração. O salário, inferior ao que o/a trabalhador/a produz numa jornada de trabalho, torna a força de trabalho uma mercadoria especial, por criar um valor maior do que ela custa, produzindo o capital necessário ao capitalista. (MARX, 2013). O salário então só responde por uma parte da produção do/a trabalhador/a e expressa uma das ilusões capitalistas de ser o assalariamento e a liberdade que dele advém uma relação justa, que, mesmo não sendo justa, se mostra necessária à sobrevivência dos/as trabalhadores/as, impondo a realidade de não ter o domínio sobre si e sobre o que produz.

Finalmente, o valor de uso da mercadoria força de trabalho é dado pelas suas características postas em ação com as máquinas e a matéria-prima, com o fim de transformar a natureza e produzir um mais-valor. Nesse aspecto, o trabalho é diferenciado, concreto, se mostrando nas distintas ocupações, a exemplo de carpinteiros, engenheiros e agricultores.

Nesse circuito fechado posto ao trabalhador/a, Séve (1979b) pondera as consequências da mercantilização da força de trabalho: o/a trabalhador/a tem sua reprodução dependente da venda dessa sua força, por isso está à mercê das necessidades da produção social; a condição de “descer ao nível da mercadoria”, implica a submissão da sua vida concreta e criadora de valores de uso à dimensão abstrata, expressa no seu valor de troca, revestido no salário pago em troca da venda da sua força de trabalho.

[...] Assim, a personalidade viva acaba por se encontrar no meio de uma alienação que lhe chega de todos os lados: é dominada pelo seu valor de troca que é a negação da individualidade concreta, habitada de uma ponta a outra pelas relações sociais de dependência, cindida por uma oposição fundamental entre a vida pessoal, que só pode alojar-se nos poros intervalares da jornada de trabalho, e a vida social, que não passa senão do meio abstracto, estreitamente determinado, de assegurar essa vida pessoal. (SÈVE, 1979b, p. 278).

A mercantilização da força de trabalho, que reduz a dimensão concreta da vida social (posta pelo trabalho concreto e pelos valores de uso produzidos) à dimensão abstrata (posta pelo trabalho humano indiferenciado e pelo valor de troca como central na produção mercantil capitalista) desdobra uma sociabilidade regida por essa última, constituindo uma *forma histórica de individualidade* que produz indivíduos concretos (personalidades concretas). *Esse processo, no sentido subjetivo do termo, desdobra indivíduos e uma sociabilidade alienante, que obstaculiza a realização dos indivíduos nas diversas dimensões da vida social, constituindo o que Sève (1979b) denominou de personalidade concreta e personalidade abstrata.*

A *alienação*, segundo Konder (2009), é uma categoria objetiva que tem existência na realidade, não sendo uma condição natural humana, nem característica apenas da sociabilidade capitalista, mas que nessa ganhou particularidades específicas, como aquelas relacionadas à fragmentação do trabalho. A alienação de modo geral, é entendida a partir da compreensão de como o trabalho deixou de ser uma atividade com capacidade criativa, criadora e autoprodutora dos humanos, para se tornar uma atividade da qual emerge sofrimento, desumanização, exploração do indivíduo pelo indivíduo; e a partir daí como se processam as diversas formas de alienação, a exemplo da: religiosa, política, artes, científica e racial.

Ou seja, a raiz do fenômeno global da alienação está no âmbito da produção, configurando uma das dimensões da alienação, a alienação econômica, haja vista esse fenômeno caracterizar-se por ser pluridimensional e abarcar outras dimensões da vida social, nas quais se apresenta de modo diverso em cada uma delas. Netto (2015) afirma que a grandiosidade dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* foi a descoberta de Marx da *raiz fundamental e primária do complexo fenomênico da alienação: a propriedade privada, a divisão social do trabalho e a produção mercantil*. Isto é, Marx (2015) descobriu que a alienação processa-se por um meio prático, através de relações de produção reais entre os indivíduos, as quais desenvolvem o/a trabalhador/a alienado/a da sua atividade e do seu produto e um não-trabalhador que se apossa desse produto e frui do tormento causado ao primeiro.

Nesse sentido, a alienação reflete o processo em que a humanidade, no seu desenvolvimento, avançou nas capacidades de sua produção, mas que, em meio à estruturação desigual da sociedade, também desenvolveu mecanismos desumanizantes que obstaculizaram o desenvolvimento dos indivíduos, a exemplo da escravidão dos povos na Antiguidade e da Modernidade, com a escravidão dos/as negros/as africanos/as e o massacre dos povos indígenas, exemplificando a afirmação feita acima de que a alienação não é um fenômeno exclusivo do capitalismo, se apresentando diversamente em cada momento histórico.

Porém, no capitalismo esse fenômeno potencializa a capacidade de desumanização e alienação dos indivíduos, com a mercantilização da força de trabalho na base desse processo, pois é o que viabiliza a expropriação e exploração do/a trabalhador/a, como discutido.

A mercantilização da força de trabalho agudiza para o/a trabalhador/a a perda de controle sobre a própria atividade do trabalho e sobre o produto dessa atividade, pois esta pertence ao capitalista, assim como os meios de produção. Desta forma, ele já não visualiza o

seu trabalho, o dispêndio da sua força, porque isso não mais lhe pertence, tendo apenas a sua força de trabalho a ser vendida para produzir para outrem. A mercadoria produzida, por sua vez, passa a conter todo o conhecimento, as energias, a força, a espiritualidade da atividade humana, tornando-se sujeito ao se humanizar, e os/as trabalhadores/as tornam-se objetos submissos a sua própria criação. Ao lhe ser retirado o seu produto e seu próprio trabalho, ele/a só pode retomar seu poder por meio do valor de troca, do dinheiro, da compra do produto do seu trabalho. A alienação expressa então essa perda de pertencimento da atividade e do produto da atividade, que autoproduz os indivíduos em sua humanidade e, ao perder isso, os indivíduos se desumanizam, se aproximam da condição imediata de satisfazer suas necessidades naturais como fim em si mesmo, tornando o trabalho apenas meio de sobrevivência. (KONDER, 2009).

Essas consequências da alienação estão ao nível da subjetividade dos sujeitos, mas implicam processos reais de exploração, e é a partir dessa análise relacional das dimensões objetiva e subjetiva da vida social que Silveira (1989) também problematiza a alienação com base nas obras marxianas, donde compreende que pensar a alienação é pensar os efeitos das relações capitalistas na estruturação dos sujeitos sob o capitalismo, o que implica dizer que pensar a alienação nessas dimensões, de modo articulado, permite compreender que uma determinada forma de objetivação produz uma subjetivação. E para isso, é preciso ter como pressuposto a não naturalidade da subjetividade (a individualidade, os sentidos dos sujeitos, seus pensamentos, sentimentos, vontades), mas sua constituição nas relações sociais pelo trabalho, na objetividade, como discutido no tópico anterior através de Tonet (2016), Iamamoto (2007), Barroco (2008) Netto e Braz (2009), Gentili (2016), Saviani (2003) e Marx e Engels (2012). E, sendo a objetivação marcada por expropriação e exploração, lhe corresponde uma subjetivação alienada.

Parece ter ficado suficientemente claro que a pobreza do trabalhador [dada ao fenômeno da alienação], enquanto mercadoria, não se esgota em uma pobreza estritamente material, mas que ao mesmo tempo, e até quase que exclusivamente, a ênfase recai no empobrecimento de seu mundo interior. (Silveira, 1989, p.49) (grifo nosso).

É esse caminho traçado por Sève (1979b) na discussão sobre a personalidade, a partir da análise da cisão do trabalho em trabalho concreto e trabalho abstrato, e a alienação que disso decorre, constituindo os conceitos de *atividade concreta*, *atividade abstrata*, *personalidade concreta* e *personalidade abstrata*.

Esse processo do mundo do trabalho é generalizado para o conjunto das atividades pessoais e para as relações interpessoais que constituem as personalidades, haja vista o trabalho ser fundamento da sociabilidade humana e do qual emerge relações de produção sociais e formas históricas de individualidade. Nesse caminho, os conceitos de atividade concreta, atividade abstrata, personalidade concreta e personalidade abstrata passam a iluminar outras dicotomizações<sup>13</sup> presentes na vivência dos indivíduos, na medida em que:

[...] a alienação capitalista é, por excelência, essa “iluminação universal” de que fala Marx, “no qual são banhadas todas as outras cores e que as modifica em suas tonalidades particulares”. [...] Assim se estendem as dicotomizações destrutivas na alma das pessoas. Problema capital, pois não haverá esse “desenvolvimento dos homens” decisivo para o presente e para o futuro sem uma recomposição da personalidade que acompanha a desalienação social. (SÈVE, 1989, p. 169)

Mas, o que Séve (1979b) entende por personalidade? Para esse autor, a personalidade caracteriza a singularidade dos indivíduos e é entendida como um *sistema de relações sociais entre condutas dos indivíduos*. Nessa conceituação, as relações sociais não são:

[...] o meio exteriormente condicionante das relações nervosas entre as condutas, mas sim a base de uma outra espécie de relações entre as condutas, relações essas não fisiológicas, constitutivas das bases da personalidade na sua acepção histórico-social. (SÈVE, 1979b, p. 259).

A personalidade assim entendida expressa a individualidade dos sujeitos, a partir do entendimento de que as atividades e relações tecidas ao longo das suas vidas, e que garantem a singularidade deles numa mesma *forma histórica de individualidade*, devem ser pensadas à luz das relações estabelecidas no dia, na semana, numa determinada época da vida, constituindo uma base, ao mesmo tempo social e individual para a personalidade. O interessante da teoria da personalidade proposta por Lucien Sève, e um dos desdobramentos mais importantes para a nossa reflexão, é que, *estando as condutas associadas às relações sociais, temos que as contradições das personalidades concretas podem ser entendidas a partir de tais relações*, de onde elas emergem, nos permitindo extrapolar o indivíduo sem, contudo, perdê-lo. Ou seja, a personalidade tomada dessa forma está habitada pelas contradições sociais postas na objetividade.

Esse conceito de personalidade baseada na realidade social, que toma por base a análise do trabalho assalariado, também extrapola o âmbito do trabalho, justamente por um

---

<sup>13</sup>É importante pontuar que essa fragmentação dá-se apenas no plano da abstração, uma vez que na realidade concreta os processos acontecem através da mesma atividade e por sobre os mesmos sujeitos. Mas, a abstração é importante, porque todo esse mecanismo se dá em relações travestidas de uma aparência que não permitiu a sua visualização plena, por sobre relações mistificadoras da realidade, de onde deriva toda uma jurisdição, valores e ideologias que mantêm o/ trabalhador/a nessa lógica, devido a sua necessidade de sobrevivência mediada pelo trabalho.

determinado tipo de produção desdobrar relações sociais as quais lhe reproduzem, implicando outros aspectos da vida social. Isto é, o trabalho não é a única dimensão na vida social dos indivíduos; outras também são importantes para pensar a personalidade, tais como as atividades pessoais e as ligadas às relações pessoais (a exemplo das relações familiares). Mas, ao propor uma teoria científica da personalidade ancorada no marxismo (entendendo esse científico como relativo àquele conhecimento que deriva de uma realidade concreta e que parte das relações sociais), a vida social no seu conjunto está determinada, em última instância, pela produção material e objetiva da vida. Isso explica a afirmação abaixo, que retrata a vida privada de uma determinada família a partir das relações de produção social:

[...] Trata-se, portanto, de estudar, na sua realidade essencial, as relações do casal e da família. E o que é estudar cientificamente esta realidade essencial senão, e para começar, estudar as trocas materiais em que consiste, ou pelo menos, se baseia? Uma psicologia científica, materialista, das relações do casal e da família baseia-se no estudo atento da economia doméstica, ou, caso contrário, deixa de existir. (SÈVE, 1979b, p. 289).

Contudo, o interessante na obra de Lucien Sève é que ele arredonda os seus conceitos e a sua própria construção em torno da personalidade, ao longo dos três volumes da obra *Marxismo e a Teoria da Personalidade*. Nesse sentido, vimos a pouco que a personalidade é entendida como as relações sociais entre as condutas dos indivíduos e, ao iniciar o volume III ele já propõe uma conceituação com termos diferentes, que traz o primeiro conceito de base da teoria científica da personalidade proposta por ele: o conceito de *ato*. Incorporando esse novo conceito, Sève (1979c) afirmar que a personalidade humana desenvolvida é: *uma enorme acumulação de atos diversos ao longo do tempo*.

O conceito de *ato* surgiu com o sentido de materializar a ideia contida em “relações sociais das condutas”, pelo ato caracterizar-se por conter uma contradição ineliminável de apresentar as dimensões social e individual. No ato dos indivíduos habita tanto uma expressão de si quanto das dinâmicas sociais que, pela conexão justa-estrutural dos indivíduos em relação à sociedade, constituiu-os, pondo a necessidade de extrapolarmos a personalidade para encontrar a origem das condutas, comportamentos e dos temperamentos humanos fora dos indivíduos. Esse extrapolar faz com que as tipologias classificatórias caiam por terra, em prol da especificação de uma *topologia*, ou seja, de uma: “[...] análise concreta das estruturas e das lógicas de desenvolvimento que resultam do conjunto das atividades de um indivíduo, a começar pelas suas atividades sociais de base, pelo seu trabalho.” (SÈVE, 1979c, p. 428).

O *ato* é definido por Sève (1979c) como todo comportamento de um indivíduo considerado para além da ideia de um simples comportamento, tido como uma ação que

produz resultados para o psiquismo dos indivíduos e para as relações na sociedade, pelo fato de nele conter a expressão de um indivíduo e as condições históricas postas em contextos e sociedades determinadas. Esse aspecto é diferencial no trato da personalidade em comparação ao trato com base nos conceitos de comportamento, conduta ou temperamento, porque possibilita analisar as contradições sociais refletidas no plano psicológico, na personalidade, a exemplo da discussão feita por Sève (1979c) sobre a personalidade concreta e personalidade abstrata, a partir das contradições que emergem da fragmentação do trabalho em trabalho concreto e trabalho abstrato no capitalismo.

O que buscamos, ao adotarmos essa apreensão da personalidade para as nossas discussões, é apontar caminhos possíveis para entender as determinações mais amplas e a relação dessas com as contradições vividas pelos sujeitos individualmente, em suas trajetórias singulares, no seu cotidiano de vida, desvelando as relações sociais na estruturação dos próprios sujeitos sob condições sócio-históricas determinadas, nas quais “[...] as situações mais íntimas do ser possuem inscrição na cultura, na ciência, na política, na economia.” (GENTILLI, 2016, p. 316).

Do conceito de ato partem mais dois conceitos importantes para a teoria científica da personalidade, *biografia* e *capacidade*, compondo esse último, juntamente com o conceito de ato, os conceitos de base da respectiva teoria. Para Sève (1979a) ato e capacidade perfazem os conceitos de base porque, além de descrever e delimitar os fenômenos aos quais correspondem, eles exprimem por si ou nas suas relações mútuas as *contradições determinantes que caracterizam a essência do seu objeto*, entendendo a contradição como: “resultado da diferenciação de uma unidade em elementos opostos cuja luta interna impulsiona o desenvolvimento necessário.”. Portanto, tendo conceitos que permitam apreender as contradições internas, temos elementos para pensar a personalidade a partir do movimento que a constitui e a desenvolve, aspecto essencial para lhe dar concretude.

A biografia é entendida como o que defini a singularidade dos indivíduos, os quais passam também por um processo de individuação ou hominização, com a apropriação das objetivações postas no *sersocial*, mas esse processo ainda não define aquilo que o limita tal qual um indivíduo concreto, com uma personalidade desenvolvida. *A biografia, sendo esse definidor, contém todos os atos pertinentes a um indivíduo.* Já o conceito de *capacidade* é entendido no próprio processo de materialização do ato, ao integrar o momento anterior a sua realização. O ato pressupõe dois momentos, o momento final em que um resultado é alcançado (um produto psicológico) e um momento anterior a sua realização, que demanda

determinadas capacidades que expressam as potencialidades inatas ou adquiridas para efetuar qualquer tipo de ato, dos mais elementares e dos menos úteis socialmente aos mais determinantes na produção e reprodução da personalidade.

Sève (1979c), com base nesses conceitos argumenta que a *função mais importante da personalidade é o desenvolvimento das capacidades*, conectado ao desenvolvimento das forças produtivas, da produção e das relações sociais, constituindo um *fundo fixo das capacidades da personalidade*. Ou seja, os elementos postos pela sociabilidade implicam aos indivíduos condições não naturais e nem estáticas para o desenvolvimento das capacidades e da própria personalidade, num sentido pleno, livre e máximo. Ao aumento das capacidades, Sève (1979c) denomina de *progresso psicológico*.

Entre os atos e as capacidades configura-se uma relação dialética que inaugura um raciocínio importante para a teoria da personalidade - meramente abstrato - em agrupar o conjunto total da atividade dos indivíduos, ou seja, os atos em dois setores: o *setor I* da atividade é composto pelos atos que produzem, desenvolvem ou especificam capacidades; o *setor II* por atos que implicam capacidades já desenvolvidas. Nessa linha de raciocínio, a atividade total ou pessoal dos indivíduos surge como mais um conceito que deriva de ato; como sendo composta por atos diversos, desde exercer uma vida militante, trabalhar, comer, dormir, respirar, dialogar, produzir conhecimento, falar, silenciar.

Como dito acima, o ato perfaz uma contradição que lhe é própria, por ser, ao mesmo tempo, o ato de um indivíduo e o ato de um mundo social determinado, pondo-nos o seguinte questionamento: qual é o disparador para a atividade, se essa atividade é regida por determinantes individuais e sociais? Seriam as necessidades humanas? A essa questão tão importante, e que nos permite retomar a perspectiva materialista adotada por Lucien Sève para pensar a personalidade, põe-se o fato que diferencia os seres humanos de qualquer animalidade posta na natureza, haja vista que os elementos responsáveis pelo processo de hominização estão na apropriação de tudo aquilo que os humanos produzem pelo trabalho, e que é transmitido na sociabilidade. Desta forma, as necessidades humanas vistas neste desenrolar, ganham cada vez mais contornos sociais, porque é na relação com o outro, é na apropriação do que as gerações precedentes produziram que a humanidade é alcançada pelos seres, donde temos que a necessidade humana desenvolvida caracteriza-se pela sua *excentricidade posicional*<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Quanto à discussão das necessidades, Sève dedica uma atenção especial, com o intuito de demarcar muito claramente a diferencialidade humana, que inviabiliza esse conceito em ser um conceito de base para a teoria da personalidade, haja vista já ser a necessidade um produto das relações sociais, ou seja, um produto das próprias

A definição de *excentricidade posicional da necessidade humana* dada por Sève (1979c) somada a toda sua discussão, viabiliza pensarmos os indivíduos concretos, os seus atos e o que lhes impulsiona a realizá-los, de modo vinculado a uma dinâmica que lhes extrapola, e o exemplo utilizado por ele da vida de um indivíduo militante para pensar esse extrapolar é interessante, inclusive por ser um exemplo que expressa o alcance da teoria proposta por ele. Essa teoria não se limita a propor descrições das leis da personalidade, mas, principalmente, desvendar tais leis com o intuito de pensar a transformação das condições sociais para o desenvolvimento pleno das capacidades e da personalidade, uma vez que ele problematiza a alienação no capitalismo, produtora de indivíduos e personalidades habitadas pelos desdobramentos da alienação no âmbito psicológico.

A vida de um militante que despoja seu tempo e suas energias para um projeto maior que sua vida privada é entendida, nesse caminho proposto, por ter esse militante alcançado à consciência de que a satisfação das suas necessidades pessoais está dada pela transformação da dinâmica social; a necessidade pessoal de militar (um exemplo de atividade) é entendida pelas leis da formação social em que esta atividade se desenvolve, tal qual uma necessidade historicamente produzida. A necessidade mostra-se, essencialmente, como um resultado, um produto e, portanto, *as motivações para o ato emanam do exterior dos indivíduos*, que as interiorizam com processos dialéticos de reprodução e resistência às contradições postas na realidade.

Em resumidas contas:

[...] é do exterior do indivíduo, do mundo social, que emanam as incitações fundamentais e de onde afluem os materiais da hominização, e é, por consequência, também, aí que se determinam e transformam as estruturas objectivas da <<motivação>> dos actos. [...] É evidente que uma tal concepção posicionalmente excêntrica do motor da atividade pessoal não contradiz, de forma alguma, a sua manifesta interiorização, a qual exige ser estudada enquanto realidade psíquica relativamente autónoma, animada por contradições que se tornam internas, as quais, por seu turno, se exprimem exteriormente no âmbito da atividade social da personalidade. Mas o que proíbe é a <<via rápida e breve>>, que consiste em relacionar diretamente a atividade com necessidades entendidas enquanto primeiro motor, ponto de partida real, quando, na realidade, as necessidades de uma

---

ações humanas, dos atos. Essa compreensão é esclarecida por Marx (2008) na *Introdução de 1857* em que pondera a produção como o momento determinante da produção social, estando a própria satisfação das necessidades e a forma que essa satisfação ganha, atrelada a forma como se produz: “[...] Em primeiro lugar, o objeto não é um objeto em geral, mas um objeto determinado, que foi consumido de uma certa maneira por mediação, mais uma vez, da própria produção. A fome é fome, mas a fome que se satisfaz com carne cozida, que se come por meio de uma faca ou de um garfo, é uma fome muito distinta da que devora carne crua com ajuda das mãos, unhas e dentes. A produção não produz, pois, unicamente o objeto do consumo, mas também o modo de consumo, ou seja, produz objetiva e subjetivamente. A produção cria, pois, os consumidores.” (MARX, p. 248, 2008).

personalidade desenvolvida consistem essencialmente em resultados, que exprimem uma dinâmica subentendida pelo conjunto das suas estruturas, as quais reflectem, elas próprias, o conjunto das estruturas sociais que se deparam à biografia. (SÈVE, 1979c, p. 622).

Mas é claro que não apenas as condições externas explicam o que motiva as atividades, uma vez que a própria estrutura da personalidade está implicada, a exemplo das capacidades psicológicas que o indivíduo desenvolveu ao longo do tempo vivido e que permitem ou não a materialização dos atos. Mas, pensando novamente a relação *justa-estrutural* do indivíduo em relação à sociedade, o que se impõe externamente não está ao alcance do indivíduo isolado alterar, por isso as condições externas se impõem de modo decisivo.

Tendo definido alguns dos conceitos de base, em que o *ato* e a *capacidade* são os primordiais, problematizado a dinâmica que caracteriza e incita o ato ou o ato em seu conjunto (a atividade), podemos avançar a fim de delimitar uma *infraestrutura da personalidade* mais detalhadamente, para além de conceituá-la como *uma enorme acumulação de atos diversos ao longo do tempo*. O ponto de partida para pensar a *infraestrutura da personalidade* é o conteúdo da *biografia*, o sistema dos atos, ou seja, a *atividade*, e por isso Sève (1979c) afirma que a *infraestrutura da personalidade* é concebida na *estrutura da própria atividade*, impondo o movimento de caracterizar essa atividade para pensar a personalidade.

Ao estabelecer essa relação, Sève (1979c) propõe o conceito de *emprego do tempo*, derivado de uma característica da atividade (ou dos próprios atos que a compõem) em possuir uma dimensão social e histórica, portanto temporal. O ato, como vimos, é um ato de um indivíduo, mas contem em si as condições históricas objetivas, expressa na própria motivação para as ações dos indivíduos. Então, se a atividade tem uma estrutura temporal, a personalidade e sua infraestrutura - pensadas a partir dessa atividade - também é temporal, o que implica dizer que as suas bases estão dadas no tempo histórico e nas relações sociais.

Então, o *emprego do tempo* é caracterizado pela excentricidade posicional de sua origem e é entendido como as *relações temporais entre as diversas atividades de um indivíduo*, que demarcam a história de toda personalidade, tecida nas atividades diversas e nas relações que os indivíduos estabelecem ao longo das suas vidas. Sève (1989) exemplifica a noção de emprego do tempo com a reflexão do que é ser mulher e idoso (exemplos de categorias biográficas) em distintos momentos na França, com a qual visualizamos como as alterações sociais implicam as personalidades:

O que se torna visível a partir de então é a historicidade de todas as categorias biográficas, não excetuadas aquelas que repousam sobre o fato natural da individualidade. Desse modo, “ser mulher” mudou de sentido na França contemporânea, particularmente em consequência da entrada maciça das mulheres no trabalho assalariado, no qual elas tiveram a experiência cotidiana de que a sua força de trabalho equivale, tal como a dos homens, à forma universal da riqueza – o dinheiro, - fato que desempenhou um papel fundamental em sua consciência e em sua reivindicação de igualdade. [...] Da mesma maneira, “ser velho” começa a mudar de sentido no momento em que a ampliação da duração útil de vida e redução da idade de aposentadoria abrem toda uma nova idade de vida e levam a aspirações diferentes daquelas da tradicional volta às atividades “privadas”. O emprego do tempo e suas transformações são realmente a chave da personalidade e de sua gestação biográfica e histórica. (SÈVE, 1989, p. 167-168).

Porém, nem todas as atividades são consideradas no estabelecimento da relação entre infraestrutura da personalidade e estrutura da atividade, pois nem todas as atividades produzem e reproduzem a personalidade, a exemplo do ato de respirar que é um simples funcionamento biológico (por mais que seja essencial à manutenção da vida) e as atividades *superestruturais*. Estas últimas, até que não abranjam atividades que produzem e reproduzem a personalidade, são importantes ao estabelecer o papel de regulação, compondo-se de atividades ligadas aos *regulamentos espontâneos* de origem interna aos indivíduos como os sentimentos, e aos *regulamentos voluntários* de origem externa, como as regras de conduta que são escolhidas a serem seguidas pelos indivíduos; demonstrando que nesses últimos as relações sociais desempenham um papel fundamental.

Ou seja, apenas as atividades tidas como psicologicamente produtivas, por produzirem e reproduzem a personalidade, são consideradas nessa relação. Como exemplo de atividades infraestruturais trazidas por Sève (1979c) podemos citar atividades ligadas ao trabalho; atividades de relação direta com o próprio indivíduo (aprendizagem de capacidades não ligadas ao trabalho, atos de satisfação direta das necessidades pessoais, militância etc.) e atividades ligadas às relações interpessoais (relações familiares, por exemplo).

No capitalismo, como vimos acima, dada a mercantilização da força de trabalho, a exploração do/a trabalhador/a com a expropriação da mais-valia e com a subsunção do trabalho concreto ao trabalho abstrato, temos que a *topologia* especificamente capitalista conduz a um *emprego do tempo* estruturado pelas grandes categorias de atividade pessoal concreta e atividade social abstrata. Essa especificidade do emprego do tempo e do que daí deriva para a constituição das personalidades só é entendida levando-se em consideração as relações de produção social e as suas contradições. Observa-se alguns desses aspectos constituintes das personalidades no capitalismo abaixo:

[...] E o operário – que, durante 12 horas tece, fia, perfura, torneia, constrói, cava, talha a pedra e a transporta etc. – valerão para ele essas 12 horas de tecelagem, de

fiação, de trabalho com o arco de pua, ou com o torno, de pedreiro, ou escavador, como manifestação da sua vida, como sua vida? Ao contrário. A vida para ele começa quando termina essa atividade, à mesa, no bar, na cama. Às 12 horas de trabalho não têm, de modo algum, para ele, o sentido de tecer, de fiar, de perfurar etc., mas representam unicamente o meio de ganhar o dinheiro que lhe permitirá sentar-se à mesa, ir ao bar, deitar-se na cama. Se o bicho-da-seda fiasse para manter a sua existência de lagarta, seria então um autêntico operário assalariado. A força de trabalho nem sempre foi uma mercadoria. (MARX, 2010, p. 36).

No entanto, como discutido sobre o processo de “motivação” do ato, a dimensão interna dos indivíduos, expressa na estrutura da personalidade e composta com as capacidades psicológicas desenvolvidas, também compõe a infraestrutura da personalidade e a história dessa personalidade. Ou seja, o seu *emprego do tempo*, além de ser determinado pelas relações sociais, tem também uma determinação interna. Mas, o indivíduo está em relação à sociedade numa posição *justa-estrutural*, o que lhe impõe limites na possibilidade de transformação livre da sua personalidade e do emprego do tempo, uma vez que as relações sociais impõem uma objetividade que só pode ser enfrentada, nas suas raízes, com um conjunto de ações coletivas que extrapolam o singular.

Essa dupla determinação do emprego do tempo como emprego do tempo psicologicamente postulado e emprego do tempo sociologicamente necessário, analisada à luz da relação justa-estrutural do indivíduo e da sociedade, constitui uma propriedade específica da individualidade psicológica humana e põe o fato de que a “solução das contradições fundamentais não depende da própria personalidade”, como disse Marx e Engels (2007) ao afirmarem que os proletários devem derrubar o Estado para tornarem reais as suas personalidades.

E, com base em tudo que foi discutido até então, podemos expor o conceito de personalidade com o seguinte trecho, que nos diz que a personalidade:

[...] Trata-se de um sistema temporal de atividades inseparavelmente sociais e individuais, objetivas e subjetivas, fundado sobre o, e no, “conjunto das relações sociais”, isto é, “essa soma de forças de produção, de capitais, de formas de relações sociais que cada indivíduo e cada geração encontram como dados existentes”. (SÈVE, 1989, p. 157).

E com isso, já podemos discutir as leis de desenvolvimento da personalidade proposta por Séve (1979c), que não buscam o estabelecimento de personalidades-tipo, pelo contrário, buscam enunciar as formas gerais de determinação e de desenvolvimento das personalidades, propondo com suas leis, hipóteses e sugestões indicativas para uma futura ciência da personalidade, como o autor afirmou no posfácio da terceira edição francesa de *Marxismo e Teoria da Personalidade* em 1974. Nesse posfácio Sève (1979c) explicita que apenas introduziu elementos para essa ciência, destacando que o seu principal contributo foi

demarcar o materialismo histórico como base no desenvolvimento de uma teoria científica da personalidade.

A lei mais geral de desenvolvimento da personalidade proposta é a *lei da necessária correspondência entre o nível das capacidades e a estrutura do emprego do tempo*. Sève (1979c) nos explica que o crescimento das capacidades induz transformações nas atividades que as põe em prática, e, por conseguinte, transformam as relações temporais entre as atividades, isto é, transformam o emprego do tempo, sob a mediação das relações sociais. Essa dinâmica entre o desenvolvimento das capacidades e do emprego do tempo, mediada por essas relações, põe um conflito base para pensar a personalidade entre: as necessidades internas ao desenvolvimento das personalidades com o crescimento das capacidades em contraposição ao que a realidade objetiva impõe (como limitação ou não) as personalidades, tendo essa dinâmica por base a posição justa-estrutural dos indivíduos em relação à sociedade.

Os limites postos à personalidade podem ser de ordem psicobiológica, psicossocial ou psicológica, e Sève (1979c) problematiza essas três ordens. A psicobiológica abrange limitações indiretas, por exemplo, as condições particulares dos indivíduos de aprendizagem, a qual está muito vinculada às próprias condições sociais, repondo a causalidade mais profunda ao âmbito social. A psicossocial, e a que mais nos interessa, diz respeito as limitações impostas pelas condições sociais à aquisição de novas capacidades psicológicas, e nelas encontramos a chave para os problemas internos.

[...] o conjunto das condições econômicas e sociais, das estruturas escolares e universitárias, que, num país capitalista, tornam objectivamente difícil, até mesmo impossível, a uma criança, um adolescente ou um adulto, o prosseguir frutuoso de um ciclo de estudos ou o melhorar da sua qualificação profissional. (Sève, 1979c, p. 501).

As limitações de ordem psicológica retratam as limitações internas do desenvolvimento da personalidade, postas pela proporcionalidade entre as atividades do setor I e do setor II. Isso porque o progresso das atividades do setor I, que abrange a produção e especificação das capacidades, sem o acompanhamento de atividades do setor II, que abrange aquelas que dependem dessas capacidades já desenvolvidas, torna-as subutilizadas.

Além disso, Sève (1979c) analisa o desenvolvimento da personalidade através do que ele denominou de *progressopsicológico* que expressa toda a aquisição ou especificação das capacidades e, no respeitante a esse progresso psicológico, ele definiu o fenômeno psicológico que atinge indivíduos desenvolvidos (adultos): *a baixa tendencial do índice do progresso*, que exprime uma tendência à estagnação ou ossificação da personalidade ao longo

do tempo. Esse índice estabelece relação com a *composição orgânica da personalidade*, isto é, tem por base a quantidade e qualidade das capacidades de um indivíduo.

Esse fenômeno psicológico da *baixa tendencial do índice do progresso* pode ser analisado à luz das bases biológicas, que retratam o próprio processo de envelhecimento dos adultos, porém Sève (1979c) chama atenção para o fato de que o envelhecimento biológico, por mais que explique muitos processos, não pode ser a base para a senescência da *personalidade*, pois esse caminho acaba por mistificar os determinantes sociais que perfazem esse processo. Muito antes do envelhecimento se processar com mais clareza nas fases da vida dos indivíduos, eles já enfrentam as relações assalariadas de produção.

E nesse ponto é importante retomar a compreensão de personalidade aqui adotada, que não a reduz a noção comportamental ou temperamental dos indivíduos, mas que leva em consideração as ações dos indivíduos à luz das relações sociais, ações essas que compõem uma *biografia singular*. Portanto, o “envelhecimento” da personalidade diz respeito aos mecanismos sociais que implicam na obstrução do seu desenvolvimento, donde temos que “a longevidade psicológica é igualmente, em larga medida, fruto do regime social”.

Sève (1979c), refletindo então as características da sociabilidade capitalista, afirma que nessa o desenvolvimento das capacidades é obstaculizado pelas lógicas da mercantilização da força de trabalho, que submetem a vida concreta dos indivíduos ao salário, e pela expropriação e exploração do/a trabalhador/a - ambas produzindo a sua alienação. Esse contexto se opõe a *reproduçãoalargada* da personalidade, ou seja, ao desenvolvimento máximo de cada personalidade e, em contrapartida, funda o fenômeno denominado de *dicotomias* da personalidade: “[...] o conjunto dos processos de separação e de compartimentação entre os seus diversos setores, e, principalmente, entre personalidade abstracta e personalidade concreta [...]”.

E posto isso, é importante destacar o real objetivo da teoria da personalidade fundada no materialismo histórico de “[...] descobrir as raízes comuns e as formas psicológicas singulares do limite de desenvolvimento das personalidades no seio de uma dada sociedade, e de indicar, no que concerne ao que depende da psicologia, as condições para a sua supressão.” (SÈVE, 1979c p. 510). E mais, o fundamento do marxismo permite que se ultrapasse esse descobrimento, no sentido de se alcançar transformações da ordem capitalista, na perspectiva de construir uma sociabilidade na qual as dicotomias caminhem no sentido da sua supressão. Sève (1979c) então aponta o socialismo, e o comunismo propriamente dito, como sociabilidades em que se alcançam possibilidades de *reproduçãoalargada* das personalidades,

devido à eliminação do que lastreia a mercantilização da força de trabalho, isto é, a separação entre os indivíduos e as forças produtivas, através da socialização dos meios de produção: “[...] a passagem revolucionária do capitalismo para o socialismo é, tanto para o indivíduo como para a sociedade, a condição perfeitamente evidente da emancipação.” (SÈVE, 1979c, p. 511).

Mas isso não significa que o socialismo e o comunismo superem instantaneamente todas as contradições herdadas das anteriores relações sociais, reflexão interessante e importante feita por Sève (1979c), pois expressa que as contradições não têm os mesmos determinantes e que as lutas sociais implicam os diversos processos de opressão que formam os indivíduos e constituem as suas personalidades.

E é interessante ponderar tais limites, para pensarmos o nosso objeto de pesquisa, uma vez que toda essa discussão sobre a subjetividade visa nos dar elementos para pensar os impactos do racismo na subjetividade dos indivíduos negros, que experienciam relações sociais estruturadas pelo racismo. Pensar essa opressão, seus impactos subjetivos, bem como os caminhos para a sua superação perpassa o entendimento de que a luta antirracista não pode ser posta antes ou depois, mas tem que estar no processo da luta contra o capitalismo, por ser também um estruturante da formação social brasileira e, desta forma, também se colocar como um limite psicossocial ao desenvolvimento das capacidades dos indivíduos e das suas personalidades. Sobre esse ponto, os próximos capítulos serão esclarecedores.

Enquanto os/as trabalhadores/as não operam essa transformação, a *vida militante*, entendida como a participação ativa nas atividades coletivas de transformação emancipadora das condições sociais, é uma das possibilidades de desenvolvimento das personalidades, ainda no âmbito do capitalismo, mesmo que as contradições de base dessa sociabilidade não tenham sido ultrapassadas, porque a militância proporciona a tomada de consciência de tais contradições, lhe possibilitando uma espécie de antecipação parcial do que será a vida desalienada. As contradições são tomadas pela militância tal quais fatores que dinamizam a resistência a tudo que obstaculiza o desenvolvimento das personalidades, e que se impõem no fenômeno da *baixa tendencial do índice de progresso*, por isso é uma dimensão da vida social tão importante no processo de construção de outra sociabilidade, e para o próprio desenvolvimento do patrimônio social humano e das personalidades.

Antes de finalizar as discussões desse capítulo, é importante frisarmos que não esgotamos a subjetividade humana, sem, contudo, deixar de lado a perspectiva da totalidade. O nosso estudo avançou na apreensão da subjetividade em alguns níveis de abstração, isto

é, pensou algumas de suas determinações, porém não retratou, por exemplo, possíveis sofrimentos psíquicos que uma sociabilidade alienante pode desenvolver nos indivíduos. E assim também ponderou o Lucien Sève (1989) em 1987, ao afirmar que a obra *Marxismo e a Teoria da Personalidade* não abrangeu suficientemente a subjetividade e diz: “[...] Erroneamente, sem nenhuma dúvida. Pois o sistema objetivo das atividades pessoais nunca se separa da *compleição de sentido* na qual se inscrevem as suas motivações subjetivas.” (SÈVE, 1989, p. 165). Sève (1989) ainda faz ressalvas sobre sua própria posição em relação à psicanálise, ao afirmar que ele próprio evoluiu com os estudos psicanalíticos e afirma a importância de todas as contribuições reais dadas ao entendimento do sujeito: da psicanálise aos trabalhos de Vygotsky.

### 3 CONSTITUIÇÃO E EXPRESSÕES DO RACISMO NO BRASIL

#### 3.1 O racismo estruturante das relações sociais no Brasil

Até aqui, buscamos pensar a subjetividade a partir de algumas determinações que perfazem sua constituição e complexificação, com base na sociabilidade e nas relações que os indivíduos desenvolvem ao longo das suas vivências, tomando como pressuposto esse indivíduo como produto e produtor dessas relações, da história humana e das sociedades. Pensar a vida social a partir desses parâmetros implicou-nos tomar o trabalho como categoria que funda essa sociabilidade e que constitui a humanidade do ser humano tal qual espécie, portanto distinto de qualquer expressão de vida posta na natureza. Esse caminho nos possibilitou pensar a subjetividade como um elemento produto e expressão da condição humana, e que se complexifica para nós - sujeitos pesquisadores - à medida que se avança na apreensão das relações e elementos que a determinam e constituem.

Nesse capítulo que se abre, nos propomos a pensar as relações sociais desenvolvidas e experienciadas pelos indivíduos autores dos relatos da comunidade virtual SentinaPele, do *Facebook*, com base na formação social desse país, tendo as reflexões sobre as relações raciais como elemento central, dinâmico e estruturante das relações e que, portanto, implica nas mais diversas dimensões objetivas e subjetivas da vida social dos/as brasileiros/as.

Segundo o IPEA (2014), a população negra brasileira obteve alguns avanços na sua condição de vida e trabalho, em comparação à população branca, com base nos dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) de 2001 e 2012 realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Dados referentes à renda familiar, qualidade da moradia, escolaridade e seguridade social retratam tais avanços (muitos atribuídos às políticas de promoção da igualdade racial), mas também mostram como a população negra tem muito a conquistar nas lutas contra as desigualdades raciais, por ainda representar os piores dados estatísticos.

Como exemplo, citamos a renda<sup>15</sup> e a escolaridade. A renda *percapita* familiar dos/as negros/as em 2001 prevaleceu na faixa de rendimento com até ¼ de salário mínimo, enquanto que a família branca com até 1,5 salários mínimos. Em 2012 ambas as famílias, negras e brancas prevaleceram na faixa de até 1,5 salários mínimos, no entanto, abaixo desse limite estão as famílias negras (com até 1,2 salários mínimos) e acima estão as famílias brancas

---

<sup>15</sup>Para a renda o IBGE considerou o salário mínimo vigente em 2012, ou seja, R\$ 622,00.

(com mais de três salários mínimos). No que se refere à escolaridade observou-se, entre outros aspectos, que em 2001, 14,1% da população branca estava no ensino superior, conforme idade correspondente, quando apenas 3,2% da população negra. Em 2012, esses números se elevaram para 22,2% para a população branca e 9,6% para a negra, revelando que, apesar do avanço nessa década, ainda são grandes as disparidades raciais no que concerne ao acesso ao ensino superior.

Os dados alarmantes da violência também revelam o terreno desigual, onde as populações convivem. De acordo com o Mapa da Violência de 2016, os homicídios por arma de fogo no Brasil, segundo a cor das vítimas revelam uma redução de 26,1% (de 13.224 para 9.766 em números absolutos) para a população branca, ao passo que houve um aumento de 46,9% (de 20.291 para 29.813) para a população negra, quando se compara os dados de 2003 e 2014. Se formos analisar os índices absolutos de 2014, num total de 42.291 homicídios por armas de fogo, segundo as regiões do país teremos:

Tabela 1 Homicídios por armas de fogo no Brasil em 2014 (valores absolutos).

<b>REGIÃO</b>	<b>BRANCOS</b>	<b>NEGROS</b>
Norte	374	3.479
Nordeste	1.298	14.633
Sudeste	3.693	7.757
Sul	3.551	999
Centro-Oeste	850	2.985

Fonte: Mapa da Violência 2016: homicídios por arma de fogo no Brasil (2016).

É essa desigual realidade que será problematizada, com o sentido de dar corpo ao objetivo de entender a relação da vivência dessas desigualdades e a constituição subjetiva dos indivíduos negros, que experienciam relações sociais estruturadas pelo racismo. O caminho e o objetivo a partir desse ponto é entender como o racismo emerge tal qual elemento estruturante na formação social<sup>16</sup> do Brasil, nos levando para águas tão distantes. Na análise de Almeida (2016, p. 24) tomar o racismo como estruturante é por possibilidades ao marxismo, uma vez

<sup>16</sup> Na discussão sobre questão social no Brasil, Soares (2012) faz uma breve discussão sobre as categorias *modo de produção* e *formação social*, no sentido de construir uma argumentação que expresse a necessária articulação das duas categorias, para apreender as determinações concretas que compõem cada sociedade, compreendendo que cada categoria implica um nível de abstração e de possibilidade de apreensão da realidade. Nesse sentido, *modo de produção* se apresenta como uma categoria mais universal e abstrata, que solicita determinadas mediações para sua compreensão, enquanto que *formação social* apresenta as mediações constitutivas do modo de produção em determinadas sociedades. Nesse trabalho, utilizaremos formação social a partir desse entendimento.

que “abre as portas para que o marxismo cumpra sua vocação de tornar inteligíveis as relações sociais históricas em suas determinações sociais mais concretas”. Nessa linha de pensamento, conceitos tão caros como Estado, superexploração e ideologia ganham concretude, quando estabelecemos mediações com a questão racial, por exemplo, por delinear a constituição e as especificidades das relações em diversas sociedades; especialmente na América Latina, Caribe, Ásia e África. Por isso se afirma em tantos espaços de organização e luta que “a pobreza tem cor e sexo” ou “as classes têm cor e sexo”, ou seja, as categorias são determinadas por relações que estruturam as diversas formações sociais das sociedades, como as raciais.

Ao retomar o caminho das águas distantes, o século XV é o momento em que a história dos povos inicia a sua articulação com relações que determinaram dependência, desigualdades e expropriações entre as diversas nações, e é o momento em que a Europa põe-se como o centro da História Mundial e das periferias em relação a ela. Anterior a esse momento, os povos organizavam-se em impérios dispersos e com algum grau de comunicação, sem um enlaçamento de alcance mundial, porém com momentos de certa preponderância de povos em relação a outros, em espaços determinados. Antes do nascer da Modernidade, o império mulçumano detinha o poder e o controle das relações e rotas comerciais que se estabeleciam na região do Mediterrâneo, e a Europa se situava, periféricamente nessa região. Tais relações se davam entre países africanos e asiáticos, tais como regiões que hoje compreendem: Marrocos, Índia, China, Bagdá, Magreb, Egito, Líbia, Irã, Gana etc. (DUSSEL, 1993; QUIJANO, 2005).

Com a Modernidade, observa-se um deslocamento do espaço das rotas comerciais para o Atlântico e o surgimento da Europa como centro das relações estabelecidas com a periferia, formada na colonização e dominação dos povos não-europeus. Esse processo se dá com a constituição e desenvolvimento do capitalismo tal qual sistema de produção, que vinha desde o final do século XIV se desdobrando dos espaços e lacunas do Feudalismo.

O nascente capitalismo seguiu do século XVI ao século XVII sob a predominância do capital mercantil e a subordinação da produção ao comércio, que atrelava os diversos tipos de produção ao assalariamento (seja esta servidão ou compulsória), organizando o período de acumulação primitiva de capital clássica<sup>17</sup>, essencial ao desenvolvimento industrial e

---

<sup>17</sup>A transição ao capitalismo a partir do Feudalismo, tendo a burguesia como classe revolucionária no período de acumulação primitiva clássica, refere-se à história das sociedades europeias ocidentais, uma vez que países como o Brasil não viveram o feudalismo, mas participaram dessa acumulação com a colonização. Além da colonização e escravização dos/as africanos/as, essa acumulação ancorou-se nos seguintes fatos que ocorreram na Europa, conforme Marx (1977): expulsão dos camponeses das terras comunais; concentração dessas terras

do/atrabalhador/a livre da Europa. A escravidão e colonização dinamizaram esse desenvolvimento, com o fornecimento de matéria prima e lucros advindos do tráfico de escravos, e é de onde podemos entender o porquê da exploração escrava de povos, num cenário em que na Europa afluía a liberdade, os direitos e o ideário de igualdade.(MARX, 1977).

A riqueza produzida com a colonização/escravização fomentou o comércio das potências que monopolizavam as atividades ligadas às especiarias orientais, metais preciosos, escravizados, produtos primários (cana de açúcar, ouro, tabaco, algodão, cacau etc.) e manufaturas entre metrópole e colônia. Os valores arrecadados compuseram a riqueza dos burgueses e propiciaram o desenvolvimento da nascente manufatura da Europa, bem como do capitalismo industrial, com destaque para a Inglaterra nesse processo inicial.

Dussel (1993) e Quijano (2005) nos trazem reflexões interessantes para pensar a colonização a partir dos povos e territórios colonizados, de modo a expressar o que significou e implicou para a América Latina – e para o Brasil – os processos de dominação, na Modernidade. Dentro desses significados e implicações, encontramos elementos que constituíram as relações sociais estabelecidas entre colonizador-colonizado e que ainda estão presentes nos marcos atuais, priorizando aqueles vinculados à questão racial: o branco europeu como molde de civilidade; a família patriarcal como modelo moral de estruturação das relações; a desvalorização das culturas e dos valores não-europeus e não-brancos.

O percurso de Dussel (1993) é questionar epistemologicamente à compreensão eurocêntrica da racionalidade Moderna<sup>18</sup>, entendida até então como um fenômeno positivo na história da humanidade, fazendo emergir o que denominou de *mito da Modernidade* e o *encobrimento do outro*. O eurocentrismo explicou a Modernidade tal qual um processo em que a humanidade se desenvolveu e desatou laços que a prendiam na obscuridade do irracional, do mitológico e do atrasado, devido ao pouco desenvolvimento das forças

---

nas mãos de donos que as tornaram funcionais às manufaturas têxteis; constituição do Estado; uma legislação que criminalizou os camponeses e os transformou em “vagabundos” com as leis contra a “vadiagem”, além de criminalizar a organização dos/as trabalhadores/as livres; desenvolvimento da ciência e da tecnologia; concentração dos meios de produção nas mãos de poucos capitalistas; constituição dos brancos; relações mercantis entre países europeus, africanos, americanos e orientais.

<sup>18</sup>Dussel (1993, p. 24) tece alguns limites em relação a sua crítica a Modernidade à crítica feita por autores pós-modernos como Lyotard ou por autores como Adorno e Horkheimer: “[...] Contra os pós-modernos, não criticaremos a razão enquanto tal; mas acataremos sua crítica contra a razão dominadora, vitimária, violenta contra o racionalismo universalista, não negaremos seu núcleo racional e sem seu momento irracional do mito sacrificial. Não negaremos então a razão, mas a irracionalidade da violência do mito moderno; não negamos a razão, mas a irracionalidade pós-moderna; afirmamos a razão do Outro rumo a uma mundialidadetransmoderna.”

produtivas, à compreensão do mundo permeada pelo religioso/mitológico e às relações de servidão.

Mas, contada dessa forma, Dussel (1993) entendeu que se retirou um elemento determinante para a Modernidade se estabelecer na história da humanidade, e que para ele funda a Modernidade; ou seja, retirou-se a forma como os povos não-europeus contribuíram para a Modernidade, reduzindo-a à Europa, como se os desenvolvimentos alcançados fossem reflexos apenas dos processos circunscritos à realidade europeia. Fundamentalmente, a Modernidade eurocêntrica se lastreia em três processos históricos e universaliza abstratamente a particularidade europeia: o Iluminismo, a Revolução Francesa e a Reforma Protestante.

A proposição de Dussel (1993) é entender a Modernidade dialeticamente, mediante o confronto do europeu com o não-europeu, fazendo emergir duas dimensões que a compõem: a dimensão racional, afirmada tal qual avanço para a humanidade; e a dimensão irracional, que justificou a violência da dominação e exploração dos povos “descobertos”/confrontados na colonização, dimensão que para Dussel (1993) deve ser negada e superada, com o fim de se constituir verdadeiramente o projeto da modernidade - a *Transmodernidade*<sup>19</sup>.

O ano de 1492 é tomado como aquele, que segundo a tese de Dussel (1993), a Modernidade “nasce” com a chegada de Colombo às Américas e o início da colonização, violência, dominação e *encobrimento do Outro* primitivo e bárbaro, como forma de civilizá-lo e desenvolvê-lo: o indígena, o africano, o asiático, o latino-americano, as culturas e costumes desses povos, as suas religiões.

A *colonialidade do poder* proposta por Quijano (2005) também vem no sentido de repor na história da humanidade o papel fundamental que a colonização e a escravização dos povos africanos cumpriram, principalmente na constituição do capitalismo, e revela que a *colonialidade* não foi rompida, mesmo que processos formais de colonização tenham sido superados. A ideia em torno da raça foi o referencial para o estabelecimento das hierarquias e do poder entre os povos, a partir da Modernidade.

Desta forma, Quijano (2005) reivindica uma epistemologia do colonizado e aponta uma perspectiva para refletir a colonização da América Latina, a partir do desvelamento da

---

<sup>19</sup> Por transmodernidade, Dussel (1993, p. 152-153) entende: “A humanidade, em seu núcleo racional, é emancipação da humanidade do estado de imaturidade cultural, civilizatória. Mas como mito, no horizonte mundial, imola os homens e as mulheres do mundo periférico, colonial (que os ameríndios foram os primeiros a sofrer), como vítimas exploradas, cuja vitimação é encoberta com o argumento do sacrifício, do custo da modernização. Este mito irracional é o horizonte que o ato de libertação deve transcender (ato racional, destrutivo do mito; prático-político, como ação que supera o capitalismo e a modernidade num tipo trans-moderno de civilização ecológica, de democracia popular e de justiça colonial.”.

*colonialidade do poder* e do *eurocentrismo* como perspectiva histórica da humanidade hegemônica, estabelecendo dois eixos para pensar a colonização e a *colonialidade*: primeiro, a constituição das raças sociais e segundo, a articulação de todas as formas de trabalho em torno do capital mundial.

O primeiro refere-se à constituição social das raças, tomadas como classificadores sociais da população mundial fundamentados em estruturas biológicas, em que os/as brancos/as europeus (espanhóis, franceses, portugueses etc.) foram caracterizados/as como raças superiores e mais avançadas, em contraposição aos povos primitivos e inferiores, representados por negros/as, mestiços/as, indígenas, amarelos/as etc. Por essa compreensão, decorreu-se a naturalização de hierarquias e o delineamento de uma evolução social dos povos primitivos, em direção à condição do desenvolvido, tomando a sociabilidade e os valores europeus como referência nesse processo. Com isso, o europeu exerceu o controle econômico e cultural da subjetividade, da religião, do universo simbólico, dos conhecimentos e formas de construção deste.

Ou seja, a dominação fundada na raça em seu sentido moderno, se dá por mecanismos materiais e espirituais, através da qual a ideologia dominante exerceu um papel fundamental na reprodução de valores necessários à manutenção do sistema de exploração e opressão capitalista/racista.

Contudo, além de estabelecer hierarquia, a definição racial dos europeus e não-europeus também definiu uma divisão entre os que seriam os assalariados e os não-assalariados (servidão e escravidão, por exemplo). Essa articulação raça/trabalho possibilitou que todas as formas de controle e de exploração do trabalho fossem articuladas ao capital-trabalho assalariado e ao mercado mundial. Desta forma, iniciava-se um novo padrão de poder, fundado na *colonialidade do poder e no eurocentrismo* com o capitalismo mundial, ao qual cada uma das formas de controle do trabalho foi organizada, para produzir mercadorias direcionadas ao mercado mundial, como partes subordinadas de uma totalidade. Portanto, entende-se que as relações não-salariais estavam articuladas internacionalmente, delineando o capitalismo mundial que, sem as características de ser colonial/moderno e eurocentrado, não pode ser compreendido na sua totalidade histórica (QUIJANO, 2005).

A classificação racial da população e a velha associação das novas identidades raciais dos colonizados com as formas de controle não pago, não assalariado, do trabalho, desenvolveu entre os europeus ou brancos a específica percepção de que o trabalho pago era privilégio dos brancos. A inferioridade racial dos colonizados implicava que não eram dignos do pagamento de salário. Estavam naturalmente obrigados a trabalhar em benefício de seus amos. Não é muito difícil encontrar, ainda hoje, essa mesma atitude entre os terratenentes brancos de qualquer lugar do

mundo. E o menor salário das raças inferiores pelo mesmo trabalho dos brancos, nos atuais centros capitalistas, não poderia ser, tampouco, explicado sem recorrer-se à classificação social racista da população do mundo. Em outras palavras, separadamente da colonialidade do poder capitalista mundial (QUIJANO, 2005, p. 120).

A construção de Quijano (2005) nos é interessante por dois aspectos. Primeiro, porque nos ajuda a entender a história do Brasil a partir da sua inserção nesse novo padrão de poder, de caráter capitalista/racista desde o período da colonização, mesmo sem ter relações assalariadas como hegemônicas.

Segundo, ao tratar da colonização sob essas bases, ele nos oferece categorias para pensar a construção social em torno do negro/a e do branco/a ao tomar a *colonialidade do poder*, porque essa categoria traz à tona as implicações econômicas e socioculturais para a população, reflexão que não é privilegiada pelos dominantes, por uma parcela da esquerda desse país e da produção intelectual - por distintos motivos -, mas que culminam na secundarização das questões raciais no cotidiano da classe trabalhadora. Além de que, permite reflexões atuais, mesmo que o Brasil seja independente formalmente, porque a *colonialidade do poder* ainda constitui as relações sociais desse país, tingido de melanina em todas as suas entranhas.

Portanto, o *encobrimento do Outro* e a *colonialidade do poder* são pistas epistemológicas com as quais iniciamos a reflexão sobre a formação social do Brasil, e que nos revelam como as construções em torno da raça e do racismo foram basilares das relações de produção sociais e dos valores estabelecidos. Principalmente a *colonialidade do poder*, que podemos entender como o fundamento do *encobrimento do outro*, na qual a raça figura como referência que estruturou a conformação das relações entre colonizados/as e colonizadores/as; classes dominantes e dominadas; senhores e escravizados/as; senhores e indígenas; burgueses e trabalhadores/as brancos/as e negros/as; trabalhadores/as brancos/as e negros/as. Isto é, temos uma pista interessante que revela a dimensão estrutural do racismo no constituir e desenvolver das relações sociais no Brasil e do capitalismo.

Tomar o Brasil em sua história implica pensar os elementos da colonização, que lhe constituíram desde o século XVI e que estruturaram relações, entendidas hoje se os retomamos na sua formação social. No padrão da *colonialidade do poder*, o Brasil se inseriu como colônia explorada e fornecedora de matéria-prima, ao passo que consumia as manufaturas que provinha o desenvolvimento industrial europeu, determinando seu caráter e alinhamento com os interesses das grandes metrópoles. Ianni (1978) faz uma reflexão interessante no sentido de mostrar o quão imbricado estavam esses processos, que

aparentemente são paradoxais, mas que na realidade expressam como a escravidão cá desenvolvida constituiu o capitalismo e o/a trabalhador/a livre europeu, exatamente como Quijano nos mostrou com a *colonialidade do poder*.

Para cá, vieram cerca de 38% dos 9.5000.000 de africanos/as escravizados/as, retirados forçadamente das suas terras e, de acordo com Ianni (1978), o Brasil foi o destino que mais recebeu africanos/as escravizados/as. Trabalharam nas *plantations*, mineração do ouro, produção de algodão e tabaco, serviços domésticos, amas de leite e cuidadoras das sinhás e sinhôs, plantação de animais, serviços (do precário saneamento básico até a iluminação das cidades). O trabalho, enquanto a escravidão perdurou do século XVI ao XIX, era sinónimo de preto/a.

Das mais perversas e impensáveis atrocidades, a população africana e seus descendentes escravizados nas terras brasileiras foi submetida, na produção e fora dela, e partimos das contribuições de Octavio Ianni e Clóvis Moura, bem como de reflexões feitas por Farias (2014) sobre a produção intelectual de ambos os autores, para entender esse período.

Segundo Ianni (1978), no período da colonização estabeleceu-se uma formação social escravista, constituída fundamentalmente pelas castas dos senhores e dos/as escravizados/as. A produção baseada na mão de obra escravocrata se dava com a expropriação da mais-valia absoluta, produzida pelo/a escravizado/a, na qual a mercadoria produzida aparecia imediata e explicitamente como produto da força de trabalho alienada, expressando a condição de alienado/a da sua atividade, do produto do seu trabalho e da sua pessoa, vez que o/a escravizado/a pertencia inteiramente ao senhor - sua vida e sua morte cabiam ao senhor decidir. Essa condição explica o nível de violência empregado com os/as escravizados/as; é essa transparência da alienação que requisitou a violência para mediar relações sociais de produção.

Silva (2012) dissertou sobre o racismo do período colonial/escravocrata como alienação racial, expressa por mecanismos ideológicos que falsearam a realidade, ao naturalizar a hierarquia social entre as raças, presente nas ciências, obras artísticas e literárias, leis e costumes. Tais mecanismos ideológicos e racistas justificaram a exploração dos/as trabalhadores/as africanos/as escravizados/as e a apropriação privada da riqueza socialmente produzida por esses/as. Nesse processo, o desenvolvimento das forças produtivas e da capacidade humana de se reproduzir, foi estabelecido a partir de relações de produção que negaram a humanidade dos povos não-brancos e não-europeus, como um imperativo de

produção. Ou seja, o fenômeno da alienação emergiu tal qual aparato ideológico de dominação:

A alienação racial emerge das condições materiais postas na ascensão do capitalismo e se expressa em mecanismo ideológicos como as teorias racistas produzidas para manter sob controle as populações negras submetidas ao trabalho alienado e em condições de desigualdade social (SILVA, 2012, p. 95).

Moura (2014), por sua vez, entende que no período colonial estabeleceu-se um modo de produção escravista com duas classes sociais fundamentais: senhores e escravizados/as. As relações de produção cá desenvolvidas eram relações mercantis, baseadas na produção escrava que extraia todo o sobretrabalho do/a escravizado/a<sup>20</sup>, para se tornar economicamente viável às classes dominantes internas e externas, de onde decorre a exploração econômica atrelada à exploração extraeconômica relativa aos castigos (tronco, gargalheira, açoite, prostituição forçada, desarticulação familiar, cristanização forçada etc.).

Da dominação econômica e extraeconômica desenvolveu-se uma *racionalidade* específica desse modo de produção, que comportava tanto os mecanismos de manutenção da ordem escravista de produção, quanto àqueles no sentido da desarticulação dessa ordem, ou seja: a desobediência do escravizado, a malandragem, o assassinato de senhores e feitores, o quilombo, o aborto provocado da mãe escravizada, o infanticídio do recém-nascido, a fuga, o suicídio.

Tal como Ianni (1978) e Quijano (2005), Moura (2014) compreende que o escravismo cá desenvolvido esteve articulado à dinâmica internacional, provendo condições ao desenvolvimento do capitalismo em outras sociedades. Somente a escravidão

[...] através da exploração econômica e extraeconômica do trabalhador, com um nível de coerção social despótico e constante, poderia extrair o volume da produção que fizesse com que esse empreendimento fosse compensador. (MOURA, 2014, p. 67-68).

E aqui o compensador é tanto para a classe dominante interna, que era dependente da metrópole portuguesa e em seguida de outras potências, quanto à externa.

Ao tratar desse período, Moura (2014) subdividiu-o em dois momentos como forma de entendê-lo em profundidade: o *Escravidão Pleno* (1550-1850) e o *Escravidão Tardio* (1851-1888), tendo como marco para essa divisão a Lei Eusébio de Queirós, que extinguiu o tráfico de escravos de África. O primeiro momento correspondeu à implantação e ao auge do

---

<sup>20</sup>Esse processo decorre do fato do sujeito escravizado ser produtor de mercadoria e ser mercadoria do seu proprietário pela mesma relação, diferente do trabalhador/a livre que vende sua força de trabalho para o capitalista, o qual se apropria de uma parte do tempo excedente despendido na atividade laboral. Esse tempo excedente constitui a mais-valia que, sendo reinserida na produção, conduz a acumulação e reprodução do capitalismo, como trata Marx na Lei Geral da Acumulação Capitalista no capítulo XXIII do Livro I de *O Capital*.

escravismo, enquanto que o segundo o seu declínio, o que Moura (2014) denominou de “decomposição do escravismo no Brasil” com a prenuncia do trabalho livre, iniciado nas plantações de café na região Sudeste do país. Essa decomposição esteve permeada por algumas medidas, articuladas numa discussão que permite perceber o lugar que o/a negro/a ocupou na transição das relações de produção, tais como a Tarifa Alves Branco (1844), a Lei de Terras (1850) e a Política imigrantista.

Das contribuições de Clóvis Moura e Octávio Ianni esboçamos uma diferença crucial nas suas leituras e que tomamos como essencial para construção do imaginário sobre o os/as negros/as e negras na história do país: a contribuição da população negra no processo abolicionista e em toda a resistência oferecida ao regime escravocrata. Apesar das condições objetivas limitarem a sociabilidade e organização, os/as africanos/as e seus/as descendentes escravizados/as foram responsáveis por muitas lutas que marcaram a história brasileira e deram dinamicidade numa estrutura contraditória. Se assim não fosse, não teríamos viva sua cultura, história e contribuição na construção do Brasil. (FARIAS, 2014).

Para Ianni (1978), as relações escravistas não possibilitavam negociação ou o desenvolvimento de resistência coletiva e consciente da alienação experimentada pelo/a escravizado/a, apesar de considerar alguma resistência como o suicídio, a rebelião nas senzalas, a formação de quilombos, os saques nas fazendas, a tocaia contra os senhores, seus familiares e capatazes e a fuga. No entanto, entende que as lutas empreendidas pelos negros/as só se diversificaram e ganharam maiores possibilidades de compreensão sobre a condição de exploração, quando das relações livres de produção.

Note-se, pois, que não é a casta dos escravos que destrói o trabalho escravizado, e muito menos vence a casta dos senhores. Acontece que a condição econômica, jurídico-política e sócio-cultural do escravo não lhe abria qualquer possibilidade de elaborar, como coletividade, uma compreensão articulada e crítica da própria situação. Na medida em que era socializado como escravo, isto é, como propriedade do senhor, ao escravo não se abriam quaisquer possibilidades de entendimento independente, autêntico, ou crítico, da sua condição.

[...]

Nessas condições, características da situação de casta vivida pelo escravo, ele não dispunha de elementos para organizar uma inteligência política da sua alienação e possibilidades de luta. Por isso, na relação escravo-senhor, o antagonismo nunca se desdobra na luta propriamente revolucionária. O escravo podia fugir, esconder-se, suicidar-se, matar ou roubar o senhor e membros dessa casta; inclusive podia rebelar-se em grupo. Mas esses atos não eram o geral, eram o produto de uma revolta por assim dizer subjetiva, individual ou anárquica. E quando a rebeldia, ou outros atos, possuíam conotação política - e houve muitos atos desse tipo na história da escravidão - o que estava ocorrendo era uma politização do escravo em situações não mais especificamente de escravatura. O escravo politizava a sua visão crítica do mundo social em que vivia precisamente no momento em que se "deteriorava" a condição escrava; isto é, no momento em que ele se urbanizava, começava a ingressar na cultura especificamente capitalista, ou principiava a tornar-se operário.

Aliás, não é por mero acaso que a escravidão sempre foi extinta principalmente devido a controvérsias e a antagonismos entre brancos, ou grupos e facções das camadas dominantes. Em geral, a abolição da escravatura foi um negócio de brancos. (IANNI, 1978, p. 34 - 35)

É claro que Ianni (1978) não desconsiderou a resistência dos escravos, mas na sua análise, o autor subestima a atuação dos/as negro/as escravizados/as nas lutas sociais. Clóvis Moura, em sua obra *Rebeliões da Senzala* de 1959, buscou recolar a resistência dessa população no lugar merecido - resistência denominada de *quilombagem* - tirando a ideia de passividade em torno do sujeito escravizado. Construção de quilombos como o Quilombo de Palmares e o Quilombo Jabaquara; suicídios; insurreições como a Revolta dos Malês, Balaiada, Cabanagem, Inconfidência Baiana; todos processos que simbolizam a resistência dos sujeitos escravizados e negros/as livres às atrocidades da escravidão. Zumbi dos Palmares, Dandara, Manuel Faustino, Lucas Dantas são nomes que representam a resistência à dinâmica senhor-escravo e que nos possibilita ver a história contada a partir do dominado.

O eixo da dinâmica social desse período passa pelo comportamento do escravo rebelde ou descontente e as medidas das autoridades para impedi-lo. Isso não quer dizer que todo escravo fosse um quilombola ou um fugitivo. Em qualquer sociedade dividida em classes a consciência dos seus antagonismos não atinge a totalidade de seus membros, nem seria possível (MOURA, 2014, p. 42).

Outra diferença marcante nas produções de Octavio Ianni e Clóvis Moura refere-se à organização social durante a escravidão. O primeiro refere-se a castas sociais quando se pensa a estruturação da sociedade escravista e defende a existência de uma formação social escravista, enquanto que o segundo traz as classes sociais fundamentais dos senhores de escravos e os escravizados estruturando um modo de produção escravista. Na realidade essa discussão vai além desses autores, como o próprio Ianni (1978) mostrou ao trazer diversas compreensões sobre essa estrutura.

Mas, apesar das diferenças apontadas, Octávio Ianni e Clóvis Moura nos ajudam a perceber como se estruturou a sociedade escravista, apreendendo a escravidão como estruturante do capitalismo internacional e desdobrando uma análise do racismo tal qual estruturante das relações sociais desenvolvidas no Brasil. Principalmente, ambos os autores nos ajudam a pensar a transição do escravismo para o capitalismo, seja de uma formação social para outra ou de um modo de produção para outro.

Pensar essa transição implica tomar o racismo como um elemento essencial, que delinea o lugar que o/a negro/a assumiu nas novas relações implantadas, e que nos ajuda a entender as desigualdades hoje postas para as populações brancas e negras.

Essa transição se dá sob a influência de fatores externos e internos que limitaram a prosperidade da escravidão para as classes dominantes (interna e externa), senhores de escravos e capitalistas. Como dito linhas acima, entre os séculos XVI e XVII predominou-se o capital mercantil, no entanto nos séculos XVIII e XIX o predomínio do capital industrial se estabelece, subordinando a circulação à produção e determinando mudanças substanciais na economia mundial e nacional. Nesse desenrolar, a escravidão se mostrou incompatível com o capitalismo (já consolidado), uma vez que sua forma produtiva já não compactuava com as necessidades da produção e reprodução do capital. Exemplos dessa incompatibilidade podem ser pensados com os seguintes aspectos:

- O alto custo de produção do senhor de escravos em comparação aos burgueses (com destaque para os ingleses), pois o/a escravizado/a compunha as forças produtivas, como parte do capital constante, tal quais outros instrumentos de produção, onerando os custos, ao demandar mais investimentos do que simples reparos de máquina. A sua liberdade possibilitou aumentar a produtividade, uma vez que o capitalista reduziu a composição orgânica do capital com a adoção de tecnologia e meios de produção, em detrimento da massa de trabalhadores/as, ao mesmo tempo que passou a comprar apenas a força de trabalho e não o/ trabalhador/a em sua plenitude. A produção e o capital industrial passaram a subordinar a si todas as esferas, inclusive a circulação. (IANNI, 1978);

- A Inglaterra, que se torna centro dinâmico do capitalismo, passa a determinar o fim da escravidão e, no ano de 1850, o tráfico internacional foi proibido. Os interesses - longe de ser moral ou espiritual – relacionaram-se com a própria necessidade de mercado para sua produção manufatureira e a necessidade de expandir o assalariamento para outras localidades; prova disso foi a vinda de empresas para cá, ligadas à prestação de serviços, construção de estradas e urbanização de modo geral;

- Com o avanço das relações assalariadas, tornou-se mais difícil manter a escravidão, uma vez que a alienação era tão aberta e transparente que demandava instrumentos de reprodução distintos para ambos os regimes de produção. Em longo prazo, a contradição que, no início foi fundamental, tornou-se um grande obstáculo (IANNI, 1978);

- As lutas travadas pelos sujeitos escravizados contra a ordem colonial/escravista desestabilizaram-na;

- E por último, destacamos as próprias contradições vividas internamente entre a aristocracia agrária e a burguesia ascendente, que passavam a requisitar medidas do Estado distintas: de um lado requisitavam a necessidade de manter as bases escravocratas, e por outro

a modernização, bem como o investimento e a proteção da produção cafeeira e das manufaturas (MOURA, 2014).

Dada essa incompatibilidade, temos que a escravidão tornou-se um empecilho para o capitalismo já maduro, até o processo lento e gradual de abolição, que demarcou explicita e implicitamente, o lugar social para os/as negros/as desse país. Esse processo lento foi marcado por algumas medidas que delinearão esse lugar, como a Tarifa Alves Branco (1844), a Lei de Terras (1850) e a Política imigrantista (MOURA, 2014).

Sobre a Tarifa Alves Branco observa-se que essa medida objetivava proteger uma indústria nascente com tarifas alfandegárias elevadas, num contexto ainda de produção escrava incompatível com a industrialização, haja vista nem termos potencial mercado interno para consumir tal produção. Esse processo expressava uma apartação do/a negro/a de participar do assalariamento das relações, fato que vai se evidenciar com a vinda de imigrantes para o trabalho nas lavouras de café, sob a justificativa da necessidade de mão de obra qualificada.

A Lei de Terras também revela o terreno de desigualdades raciais que se constituiu o capitalismo, uma vez que inviabilizou a posse da terra por parte dos/as futuros escravizados/as e dos/as trabalhadores/as livres brasileiros (índios/as, mestiços/as e negros/as livres), ao mesmo tempo em que facilitou a posse das terras por parte dos/as imigrantes, além de remeter uma parte do valor arrecadado com a venda das terras pelo Estado para o custeio da vinda dos/as imigrantes.

Aqui é interessante pontuar como autores/as acadêmicos/as notadamente reproduzem esse discurso da necessidade dos/as imigrantes, de modo a encobrir a tentativa de branqueamento da população e do alijamento do/a negro/a de uma sociabilidade nascente, mesmo porque o/a negro/a na fase nesse período já havia diversificado os espaços de atuação (e, portanto sua capacidade de trabalho em distintas ocupações), com a modernização das cidades via construção de estradas de ferro, sistema de iluminação e portos; desenvolvimento da navegação fluvial, transporte coletivo e serviço postal etc., além das indústrias inglesas que para cá vieram. (MOURA, 2014).

Martins (2012) ilumina essa nossa reflexão ao comparar as justificativas para a imigração de alguns desses autores, agrupando Florestan Fernandes, Octavio Ianni e Celso Furtado entre os que justificavam com base na dificuldade de mobilizar os trabalhadores/as negros/as para a região Sudeste e a incapacidade técnica dos/as negros/as para realizar as novas atividades. Em contraposição, Martins (2012) traz George Andrews e Lúcio

Kowarickque mostram a determinação do racismo nesse processo e a tentativa de branqueamento da sociedade brasileira, pois os/as negros/as já haviam diversificado suas atividades, como nos mostrou Moura (2014), além de que os/as imigrantes que para cá vieram eram de zona rural com pouca vivência urbana ou industrial.

A política imigrantista estava conectada à ideologia de branqueamento, que orientou a busca de identidade nacional, após o passado social formado por três raças distintas e hierarquizadas. O que fazer para conformar essa identidade, a partir das distinções e hierarquias e com o futuro em aberto para essas populações era a questão, atrelada aos desejos de manutenção do poder e privilégios por parte da classe dominante branca e ao desejo de liberdade e de oportunidades para os/as ex-escravizados/as.

Nesse percurso, cientistas nacionais, inspirados na produção científica europeia e norte-americana, elaboraram e desenvolveram nos séculos XIX e XX teorias que versavam sobre a inferioridade dos/as negros/as, e dos/as mestiços/as, a partir do referencial de brancura construída com o poder colonial. A mestiçagem era visualizada de dois modos: ou como caminho para o branqueamento futuro da população brasileira; ou como aspecto degenerativo do ser superior branco. Nina Rodrigues, Francisco de Oliveira Viana, Euclides da Cunha e Gilberto Freyre são alguns exemplos de nomes que produziram um imaginário sobre negros, brancos e mestiços, e que contribuíram na construção da ideologia da democracia racial, principalmente Gilberto Freyre, ao suprimir as desigualdades raciais em prol de um discurso de convivência racial igualitária, desatrelando o passado colonial, bem como as políticas do pós-abolição - como a própria política imigrantista e, a nível superestrutural, a ideologia do branqueamento. (MUNANGA, 1999).

A ideologia do branqueamento e a democracia racial puseram (ou mantiveram, sob novas roupagens e novos determinantes) os/as negros/as em uma inferioridade naturalizada, por um conhecimento que afirmava incapacidade biológica, psicológica e moral para a construção dessa identidade nacional, desencadeando a necessidade de extirpar a herança negra da história brasileira. Aqui vemos o racismo expressando-se ideologicamente e construindo o imaginário social em torno do/a branco/a, do/a negro/a e da figura que emerge do/as mestiço/a.

Portanto, no pós-abolição a condição dos/as libertos/as foi modificada apenas em termos jurídico-formais, e o que se sucede no processo de proletarização desse sujeito é uma verdadeira luta para disputar a condição de assalariamento com os/as brancos/as. Ianni (1972) afirma que as duas primeiras gerações pós-abolição foram apenas de ex-escravizados, sem

condição alguma para se integrar e se desenvolver, experienciando apenas a liberdade da sua condição de propriedade do outro.

Os confrontos diários, bem como as motivações das prisões nesse período foram pesquisados por Fraga (2014) com base no livro de registros da polícia, com o qual podemos sentir a conjuntura de incertezas para a população liberta, bem como as dificuldades que encontraram para adentrar as novas relações. As prisões, por muitas vezes, foram justificadas por desacato a autoridades aos ex-senhores, desordem, por algum transtorno mental, porte de arma etc. O que se destaca é a desordem, marcando conflitos cotidianos que revelam a luta pela sobrevivência numa sociedade em que, apesar de muitos terem alguma profissionalização (e os dados revelam que todos os presos identificados como libertos tinham alguma profissão: lavoura, ganhador, charuteiro, doméstico, servente, sapateiro, ferreiro etc.), tiveram dificuldades para adentrar os espaços, bem como de vivenciarem a liberdade e a cidadania prometida com os novos ventos.

As lutas iam de “[...] brigas de rua, rusgas ou desacato à autoridade policial, palavras obscenas e desobediência aos ex-senhores até participação em movimentos que sacudiram a Bahia naqueles dias tensos.” (FRAGA, 2014, p. 165). É interessante notar como a cultura da submissão ainda estava presente nas denúncias de desrespeito, que também denunciavam a expectativa dos senhores por uma submissão construída da relação senhor-escravo, ou naquilo que Moura (2014) denominou de *racionalidade* do modo de produção escravista. E isso nos ajuda a visualizar o limite da problematização feita em torno da capacidade ou não do ex-escravizado/a para o trabalho assalariado. O ex-senhor branco estava preparado para ser um capitalista, que compra força de trabalho e não um ser humano tal qual uma mercadoria? Estava preparado para sair da sua condição de poder e relacionar-se com os sujeitos tidos, anteriormente como propriedade?

O que se observa nessa nova dinâmica estabelecida é que os “lugares” e o entendimento de quem seriam e como se reconheceriam foram construídos sob as novas bases do assalariamento, sem, contudo, superar os lugares de inferioridade e superioridade na hierarquia social branco-negro. Isso, porque o movimento das classes dominantes com, por exemplo, a Lei de Terras em 1850 e com a política imigrantista, garantiu as suas possessões e seu poder social, ao mesmo tempo em que ratificou a ideia de inferioridade em torno do/a negro/a, mesmo este/a galgando formalmente a condição de igualdade e liberdade.

Essa mudança formal na sua condição trouxe para a população negra novas formas de experienciar o fenômeno da alienação, vez que não mais sua pessoa por inteira era uma

mercadoria de posse dos senhores de escravo. Isso porque o assalariamento implica a mercantilização da força de trabalho, aliena o trabalho e o produto do trabalho, e não mais a pessoa escravizada. O/a trabalhador/a negro/a assalariado/a, formalmente é livre. Porém, sob a forma que ocorre a abolição, bem como o entendimento do que se construiu em torno do ser negro/a (e é claro do ser branco/a) desdobrou formas de alienação ressaltadas por Ianni (1978) como social e racial, ou seja, por ser assalariado/a e por ser negro/a.

A partir da abolição, o fenômeno da alienação deve ser pensado nos marcos do assalariamento, e como as relações capitalistas de produção produz e reproduz o racismo nessas novas relações. Apesar de entendermos que o Brasil estava inserido no processo de formação e amadurecimento do capitalismo, cá ainda se desenvolvia a escravidão, pondo formas específicas da alienação se desenvolver. A *colonialidade do poder* de Quijano (2015) é essencial para entendermos essa inserção.

Vimos, por exemplo, com Ianni (1978) que a alienação na escravidão abrangia o trabalho e o seu produto, bem como a pessoa e a vida da população escravizada, ou seja, esse fenômeno se expressava distintamente. Já nas relações assalariadas a alienação se dá duplamente, por ser de uma “raça inferior” e de uma classe dominada (a classe trabalhadora).

O racismo apreendido como uma alienação impediu (e assim segue) que negros/as e brancos/as vivenciem a diversidade humana sem hierarquizá-la, expressando-se ideologicamente, nas comunicações, literatura, no conhecimento produzido do/a negro/a como inferior, subalterno/a, incapaz, sexualizado/a e primitivo/a, em contraposição à superioridade do/a branco/a. É esse racismo que reproduz esse processo e que conforma negros/as e brancos/as em seus lugares sociais, impedindo a apreensão e a realização humana de brancos/as e negros/as em sua plenitude. (SILVA, 2012).

Essa condição de dupla alienação reserva para a população negra um cotidiano de situações advindas dessa condição. Assim se deu desde a abolição, quando os/as escravizados/as tiveram que disputar, principalmente com os/as imigrantes/as, sob forte influência do Estado. Desde a abolição é posto para os/as negros/as a necessidade de serem melhores nos seus ofícios e nas diversas dimensões da vida social, a fim de alcançar padrões semelhantes do dos/as brancos/as.

Para ser igual a um operário branco, o operário negro precisa ser melhor do que o operário branco. Na estrutura ocupacional e na escala de salários, o negro está em piores condições. Além disso, ele sofre o preconceito, a discriminação ou também a segregação. Isto é, o negro se vê em condição subalterna, tanto prática como ideologicamente. (IANNI, 1978, p. 80).

No entanto, a condição de alienação não retira a humanidade nem a capacidade de negros e negras em desenvolver suas atividades com as mesmas capacidades postas para brancos/as, porque a alienação é um fenômeno subjetivo com base material, ou seja, a alienação obscurece a humanidade dos/as negros/as no nível da consciência, mas essa não é perdida concretamente. O que podemos afirmar é a existências de condições materiais desiguais ao desenvolvimento de negros/as e brancos/as, mas a sua humanidade persiste.

O indivíduo alienante e alienado mantém, portanto, ao nível mais elevado da alienação racial, as suas características humanas. Isto é, o negro e o judeu não deixaram de ser participantes do gênero humano por conta do racismo pseudocientífico do Absolutismo ou do racismo reacionário do nazismo. Das suas consciências não foi arrancada essa humanização, mas as contradições imperantes na objetividade – a alienação racial propriamente dita – obscurecem a humanidade do outro em sua consciência. (SILVA, 2012, p. 101).

Até aqui, expusemos uma linha de construção que aponta nossa compreensão sobre a interpenetração das categorias raça e classe para se pensar a dinâmica social brasileira, partindo do entendimento de ser a desigualdade racial uma estruturante dessa dinâmica, que se expressa no cotidiano de vida da população negra.

Essecotidiano é permeado pelo racismo e é isso que dita seus passos, escolhas, lhes pondo muitos limites, mas também possibilidades de resistência, as quais apontam novos caminhos e possibilidades de vivenciar sua negritude. É suficiente assistir os telejornais e acompanhar o noticiário, para observar quem morre todos os dias nas esquinas e vielas das cidades, quem tem suas vidas retiradas com a perda de um filho ou de uma filha. As estatísticas do Mapa da Violência de 2016 revelam essa violência assustadora e o medo que acompanha o dia a dia de muitas mães que saem das suas casas para o trabalho sem a certeza da volta dos/as filhos/as.

É o medo do/a trabalhador/a em perder seu emprego, principalmente numa conjuntura tão específica como a nossa<sup>21</sup>, que fragiliza mais as pessoas negras, por saberem que as possibilidades de inserção não são tão simples quanto para os/as brancos/as, pois implicam aparência e formação escolar/profissional. Na aparência, o/a negro/a é mais aceito na condição de exótico, ou precisa “abrir mão” do seu corpo, para moldá-lo aquilo que rege os padrões: as mulheres escovam os cabelos e os homens mantem os seus cabelos baixos, quando não careca. A formação profissional é alcançada na base do esforço sobrenatural, haja vista compormos os extratos mais empobrecidos da população. Por isso muitas gerações permaneceram, e assim seguem, nos mesmos patamares, repetindo histórias. E, por ser a

---

<sup>21</sup> No dia que escrevo essas linhas, o Brasil está em greve nacional, para barrar os retrocessos das Reformas Trabalhistas e a Reforma da Previdência, propostas pelo governo golpista do então presidente Temer em 2017.

meritocracia o grande balizador dos nossos sucessos, o/a preto/a é tido como acomodado, preguiçoso, “corpo mole”!

Nesse sentido, concordamos com Fernandes (1989) quando afirma que o racismo é um requisito para formação de uma população trabalhadora que excede a capacidade de absorção do mercado, ou seja, põe-na numa condição de superexploração, que desdobra uma desvalorização do trabalho em geral. Nesse sentido, a mercadoria força de trabalho é explorada de forma desigual sob a estruturação de relações raciais, pondo exigências diferentes para trabalhadores/as brancos/as e negros/as. Ou seja: “[...] A desigualdade racial é uma das desigualdades estruturais da sociedade brasileira.” (FERNANDES, 1989, p. 75).

Para Fernandes (1989, p. 22), os negros que:

[...] conseguem varar as barreiras sociais, qualificando-se como técnicos ou como profissionais liberais, logo se defrontam com barreiras raciais. Promoção, reconhecimento de valor e acesso a vários empregos são negados por causa da condição racial [...].

O negro, por ocupar esse lugar social construído pelas relações raciais, é tomado por Fernandes (1989) como a “pedra de toque da revolução democrática na sociedade brasileira”, e segundo ele, a consolidação da democracia somente será possível numa realidade sem discriminação e preconceito racial.

Porém, além de apontar a radicalização da democracia ligada à questão racial, também aponta os limites da luta dentro da ordem, por isso afirma a construção do socialismo operário atrelado ao fim do racismo; esse é o caminho quando conseguimos determinar a classe social através da formação social de cada sociedade e, principalmente quando reconstruímos a história no sentido de demarcar a dinâmica racial que se desdobrou na conformação do próprio capitalismo, como sistema de dominação que atrelou as dinâmicas econômica, social, política, cultural e racial.

Logo, refletir essa dupla alienação – econômica e racial – implica também pensar nas tarefas que são postas para a classe trabalhadora brasileira, que tem em sua constituição uma parcela significativa da população negra. As tarefas, bem como as estratégias de alcançar a superação da exploração posta pelas relações assalariadas são perpassadas pelo debate racial e precisam ser discutidas em suas raízes mais profundas, a fim de que as relações sejam entendidas em sua plenitude, ou seja, com as suas determinações e relações que dinamizam,

desde o cotidiano da produção até as relações afetivas. A raça é um elemento revolucionário que precisa ser fomentado e discutido junto às classes e nos diversos espaços da vida<sup>22</sup>.

Abstrair a análise das classes sociais nesse nível é fazer esse movimento que estamos empreendendo, no sentido de melhor entender nossa população. Retratar as classes sociais sem tais elementos que as estruturam, mantém as análises em níveis muito abstratos e, portanto afastados do que a realidade condiz, e essa tem sido para nós, a postura de parcela significativa da esquerda que se entende revolucionária, mas que desconhece, por exemplo, a produção da figura de Clóvis Moura, tão reconhecido pelos movimentos negros, mas sem o prestígio merecido por parte da universidade.

Não retratar essa dimensão é esvaziar o debate e, para nós é reflexo ainda de um lugar privilegiado de quem ocupa a universidade historicamente, ou seja, homens brancos, e por vezes mulheres também. A discussão racial muitas vezes fica relegada apenas aos nichos daqueles que experienciam o racismo no seu aspecto negativo. Porém, pelo fato de garantir privilégios, àqueles a quem ele garante tais privilégios, é mais confortável manter-se afastados/as de discussões, por vezes tidas como pós-modernas. E com isso não estamos desqualificando tal perspectiva, pois muitas vezes as críticas são direcionadas sem o devido aprofundamento daquela; mas o que não concordamos é com generalizações abstratas que, na nossa perspectiva, refletem um lugar cômodo de retratar as classes sociais brasileiras sem expor-se ou impor-se a sair de um lugar privilegiado.

No nosso entendimento, supor a classe trabalhadora como homogênea e monocromática, desprezando sua subjetividade, é, no mínimo, subestimá-la e esvaziar suas potencialidades. Porém, não tem sido considerado “salutar” que as limitações existentes (nós críticos) na articulação da classe trabalhadora sejam expostas (preconceitos raciais, de gênero, orientação sexual, geracionais etc.). Ao optarem politicamente por ignorar determinações - embora não aparentes e ao mesmo tempo concretas, alguns pensadores recorrem ao argumento de que discutir subjetividades e especificidades seria apropriado apenas para a matriz pós-moderna. Porém, essa postura que se repete historicamente do “se não me toca pessoalmente, se não compreendo, também não analiso, apenas rejeito” só beneficia ao capital. (MENEZES, 2013, p. 47).

Há quem não concorde com a ideia do “privilégio”, e podemos até afirmar certa coerência nessa argumentação, quando apreendemos o racismo como uma alienação que

---

<sup>22</sup> Quanto a isso Fernandes (1989, p. 62-63) afirma: “Um exemplo pode ilustrar o raciocínio. Os operários podem interromper um movimento porque conquistaram o aumento do salário, a introdução de comissões no local de trabalho, a readmissão de colegas demitidos, liberdade de greve e de organização sindical etc. Não obstante, os trabalhadores negros poderão ter reivindicações adicionais: eliminação de barreiras raciais na seleção e promoção dentro da fábrica, convivência igualitária com os colegas, supressão da condição de bode na repressão dentro da fábrica e fora dela, acesso livre às oportunidades educacionais para os filhos etc. A moral da história é que, embora o trabalho seja uma mercadoria, onde há uma composição multirracial nem sempre os trabalhos são iguais são mercadorias iguais... Nas lutas dentro da ordem, a solidariedade de classe não pode deixar frestas.”

reverbera no/a branco/a e no/a negro/a, pois ambos têm sua humanidade limitada em algum nível. Porém, é preciso perceber como o racismo afeta distintamente esses dois sujeitos, garantindo os ditos privilégios. Quanto a isso, concordamos com Menezes (2013) e Moura (2014) quando afirmam que o racismo não só beneficia o capitalista, mas também uma parcela da classe trabalhadora que se beneficia dos limites à população negra, para permanecer, sem questionar, com privilégios, de modo a ratificar a opressão racial.

Por esta razão, o próprio branco explorado julga-se – não diremos sempre, mas em muitos casos, especialmente em casos concretos de disputa do mesmo emprego – com mais direitos do que o outro (negro) na ocupação dos espaços sociais, culturais e econômicos capazes de dar estabilidade plena ao trabalhador. Essa defasagem ideológica, entre o explorado branco e o negro ou não branco, além de explorados e discriminados etnicamente, cria uma contradição suplementar que dificulta, outras vezes anula, a solidariedade de classe e a sua consequente práxis política. O preconceito faz com que o negro, além de explorado pelo sistema capitalista, seja discriminado pelos blocos de poder por um racismo que determina a seleção pessoal nas empresas e por grandes camadas da população branca pobre, também exploradas. (MOURA, 2014, p. 325).

Outro aspecto importante na discussão do racismo, refere-se ao fato de que esse fenômeno e a alienação racial a ele correspondente, modificam-se em cada quadra histórica na qual são produzidos e reproduzidos nas relações sociais. Contudo, existe uma “linha contínua” que mantém uma dinâmica racial em que os/as negros/as permanecem no patamar da exploração e do preconceito, ao ser necessário a dinâmica capitalista. Sobre isso, Menezes (2013) observa em suas análises sobre o racismo no Brasil um *continuum* da concentração de poder do período colonial até os dias atuais, no qual a discriminação racial foi ressignificada e manteve sua função de subordinar a população negra.

Ao longo das décadas seguintes, a população negra se inseriu no sistema educacional e permaneceu no mercado de trabalho, mas de maneira subalterna e em funções bastante demarcadas, já que nunca houve uma partilha proporcionalmente democrática do acesso aos bens econômicos e às oportunidades educacionais. Ou seja, a estrutura de produção social se modificou, todavia a estrutura assimétrica de relações raciais sofreu poucos abalos, e continuou desfavorecendo a população negra. (MENEZES, 2013, p. 35).

Esse quadro histórico que se alastra por várias gerações e determina histórias parecidas é reflexo, para nós, de três elementos: a face estrutural do racismo, que trabalhamos até aqui; por conseguinte a persistência do racismo até o período contemporâneo; e a ausência de políticas sociais significativas, que incidam na reparação dos danos causados pelo passado colonial/escravocrata, o qual construiu possibilidades desiguais para as populações brancas e negras. Nesse sentido, além de considerar o pós-abolição como determinantes para as desigualdades raciais, como afirma Hasenbalg (1982), é preciso remeter também a aspectos

contemporâneos que delineiam esse *continuum* a que Menezes (2013) faz referência, e que demarcam a questão racial tal qual estruturante.

Um dos elementos apontados por Hasenbalg (1982) refere-se às oportunidades desiguais de acesso a educação, ao mercado de trabalho, bem como de oportunidades em geral para mobilidade social, disponíveis a brancos/as e negros/as. Associamos tais oportunidades às políticas sociais, as quais, afirmamos a ausência ao longo das décadas que se seguiram à abolição, e também a ideia de radicalização de democracia trazida com Fernandes (1989). Outros dois elementos Hasenbalg (1982) trouxe para refletir a permanência das desigualdades raciais: a desigual distribuição geográfica, na qual os/as brancos/as estão em áreas mais desenvolvidas (sul e sudeste do país), ao passo que os/as negros/as estão nas regiões menos desenvolvidas (norte e nordeste do país); além de pensar o racismo dos/as racistas como um elemento que limita a mobilidade, ao introjetar nas pessoas negras a autopercepção de incapacidade. Estética e culturalmente essa ideia é assimilada, delimitando os lugares possíveis que devem ser ocupados por essa população.

Desde a abolição até a década de 1990, observa-se a ausência de políticas de promoção da igualdade racial e, mesmo o reconhecimento pelo Estado do racismo, foi tardio na nossa sociedade<sup>23</sup>. O início de alguma contrapartida do Estado se deu por força dos movimentos negros que resistiram as disparidades vividas cotidianamente, e foi isso que Ribeiro (2009) nos mostrou ao discutir sob quais bases as ações afirmativas haviam sido forjadas, ressaltando as lutas abolicionistas desde a época da escravidão, passando pela Frente Negra Brasileira (FNB) fundada em 1931, o Teatro Experimental do Negro (TEN) e o Movimento Negro Unificado (MNU) fundado em 1978.

Fruto dessa organização, a população negra vem conseguindo alguns avanços no campo de sua organização e de políticas sociais, como as políticas de ações afirmativas as quais entraram no debate político brasileiro na década de 1990, resultante da luta do movimento negro e de outros fatores relevantes como o impacto da Conferência de Durban<sup>24</sup> em 2001 no país e no mundo.

---

<sup>23</sup> A Lei 1.390, de 3 de julho de 1951, foi a primeira legislação que o Congresso brasileiro aprovou e reconheceu o racismo, qualificando como contravenção penal qualquer prática resultante de preconceito de raça ou cor. Batizada de Lei Afonso Arinos em homenagem a seu autor, vice-líder da bancada conservadora União Democrática Nacional (UDN). Em 1988, essa lei é substituída pela Lei 7.716, de autoria do deputado negro Carlos Alberto Oliveira, o Caó (PDT-RJ), que transformou em crime o que era apenas contravenção penal, ampliando as penas para até cinco anos de prisão.

<sup>24</sup> A Conferência Mundial das Nações Unidas contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e a Intolerância Correlata ocorreu em 2001 em Durban, na África do Sul, e consistiu num espaço para definição de

Por ações afirmativas, Ribeiro (2009) vai entender serem as ações no âmbito público ou privado, espontâneas ou não, que se expressam por leis, normas ou mudanças institucionais, visando equalizar, num dado espaço de tempo, as desigualdades de um determinado grupo discriminado historicamente. Jaccoud e Beghin (2002) compreendem as ações afirmativas como formas de enfrentamento contra a discriminação indireta, ou seja, aquela que não se expressa em atos concretos, mas por práticas administrativas, empresarias ou por políticas públicas, tendo por base o racismo. Detidamente sobre as ações afirmativas para os/as negros/as, constituem políticas compensatórias que objetivam aumentar a presença dos/as negros/as em espaços sociais historicamente negados, principalmente a educação, o mercado de trabalho e a comunicação, questionando o princípio da igualdade formal perante a lei, que apenas vem garantindo condições desiguais para brancos/as e negros/as. As políticas podem ser implementadas por meio do critério das cotas ou não, como é o caso das cotas sociorraciais para o acesso ao ensino superior ou os cursinhos pré-vestibulares para negros/as.

Podemos citar a criação da Fundação Cultural Palmares em 1988, a Lei 10.639/2003 que tornou obrigatório o ensino da história da África e da cultura afro-brasileira no ensino fundamental e médio, o Estatuto da Igualdade Racial (Lei nº. 12.288/2010), os observatórios nos estados e municipais contra a discriminação racial, as cotas no ensino superior em 2012 (Lei nº. 12.711/2012), as cotas nos concursos públicos federais (Lei nº. 12.990/2014).

Oliveira (2016), partindo do mesmo entendimento nosso, de ser a questão racial estruturante, questiona as formas de luta que os movimentos negros devem instituir, por entender os limites das políticas de promoção da igualdade racial; por mais que elas tenham permitido avanços e sejam reflexo de um importante salto na luta, que avança do reconhecimento do racismo para o da implementação de políticas que visem o seu enfrentamento<sup>25</sup>. O fundamento desses limites encontra-se no limite que as políticas sociais e o próprio Estado têm numa sociabilidade capitalista, haja vista serem mecanismos que reproduzem seus processos internos. Contudo, o seu limite intrínseco não inviabiliza a luta

---

estratégias globais no enfrentamento ao racismo e à discriminação em suas distintas vertentes e manifestações, resultando em recomendações para combater os prejuízos e a intolerância racial.

<sup>25</sup> Segundo Oliveira (2016, p. 36): “Não se trata de uma mera retórica. A concepção de ‘promoção’ significa instituir mecanismos para elevar um setor ou um segmento social a um patamar superior sem, necessariamente, levar em conta que tal processo exigiria uma ‘redistribuição de riquezas, bens materiais e imateriais’ e que, portanto, sinaliza mudanças estruturais. [...] Processos como esse ocorrendo em um contexto em que o capital constringe e pressiona pela total desregulação das relações sociais e submetendo-as à lógica do capital fazem com que voltem ideias como a de ‘preparar’ negras e negros para a inserção no mercado, na universidade, entre outros. Assim como nas relações de trabalho, o conceito de *empregabilidade* (que significa um conjunto de atributos necessários para conquistar a vaga) substitui o de *desemprego*.”

para a sua implementação, com a clareza de que essa implementação ainda repõe a ordem de exploração - contradição própria das políticas sociais.

Caminhos que pouco relaciona o racismo tal qual questão estrutural, limita avanços mais profundos na luta contra o racismo, e Oliveira (2016) aponta algumas questões bases para esse cenário: a ausência da crítica ao Estado como instrumento de reprodução de um capitalismo singularizado pela forma de dependência externa, concentração de riquezas e racismo estrutural; o pouco debate ideológico no campo da sociedade civil; a pouca correlação do combate do racismo com as questões estruturais do capitalismo brasileiro.

Tais questões são importantes e revelam a necessidade de repensar as estratégias traçadas até então, num cenário que se mostra distinto do que foi o fim dos anos 1970 e nos anos 1980. O contexto atual, em que o neoliberalismo avança e que o curto período de governo neodesenvolvimentista mostrou as fragilidades do avanço social sem mudanças estruturais, expõem os limites da luta institucional, sem perdê-la de vista, apontando que, ao se encarar o racismo tal qual estruturante das relações sociais, as ações também precisam ir aos fundamentos das desigualdades sociais, como Devulsky (2016) afirma ao estabelecer a complementariedade das lutas anticapitalistas e antirracistas.

Portanto, de todas as discussões aqui feitas podemos reunir os seguintes elementos que delineiam o racismo como estruturante na formação social do Brasil:

- Um passado de colonização entendido a partir do conceito de *colonialidade do poder* de Quijano (2005), que nos permite visualizar o poder econômico e político entre colonizado-colonizador, estabelecido no século XVI com base na categoria raça, e que ainda perfaz as relações na atualidade, haja vista não termos superado essa estruturação de poder colonial-capitalista;
- A constituição do capitalismo brasileiro esteve atrelada à produção colonial/escravocrata: acumulação capitalista interna se deu com base no trabalho escravo, haja vista após a independência em 1822 o excedente da produção gerado pelo trabalho escravo não ter mais que ser enviado à metrópole; a abolição ocorrida em 1888 ocorreu, entre outros fatores, para baratear a mão de obra utilizada na produção;
- À formação das classes sociais, atrelou-se uma dinâmica racial, em que os/as brancos/as compuseram (ou melhor, permaneceram) as distintas classes dominantes e os não-brancos (indígenas, africanos/as, negros/as) as classes dominadas;

- Os/as trabalhadores/as brancos/as e negros/as têm a sua força de trabalho explorada distintamente, pois a dinâmica classista atrela-se à racial, pondo essa mercadoria em condições de desigualdade racial;
- A atuação do próprio Estado e das políticas sociais que não foram implementadas, e aquelas que foram implementadas, as quais não reverteram à ordem opressora e exploradora do capitalismo-racismo.

É com base nessa construção que compreendemos as relações sociais, e entendemos que são essas relações que conformam nossas subjetividades e que demarcam limites e possibilidade ao seu desenvolvimento. O racismo como vimos não é uma construção natural, antes sim, fruto de relações sociais objetivas que se desdobram em desigualdades raciais constituídas nos processos vistos, a fim de reproduzir lógicas de opressão e exploração.

Objetivamente temos que o acesso ao ensino superior é desigual, bem como as rendas familiares, conforme dados do IPEA (2014). Os vínculos de trabalho também demonstram uma desigual distribuição que, por consequência implica em outras possibilidades de sociabilidade. Vejamos.

Tabela 2 Cargos ocupados segundo a raça em 2012 (valores percentuais).

<b>CARGO</b>	<b>BRANCO/A</b>	<b>NEGRO/A</b>
Serviço público/militar	8,5	6,6
Empregador/a	5,4	2,3
Empregado com carteira assinada	43,4	36,7
Empregado sem carteira assinada	12,5	17,1
Emprego doméstico	5,1	8,2
Trabalhador autônomo (sem contribuição para o INSS).	13,4	18

Fonte: IPEA (2014).

Porém, o capitalismo/racista além de reservar condições objetivas desiguais para negros/as, como o não acesso aos serviços e direitos sociais, condições frágeis de vida, também reserva especificidades na constituição subjetiva da população negra, porque na reprodução das condições objetivas o sistema solicita uma base ideológica que valide essa realidade, impactando a subjetividade dessa população. Tais bases delineou ideologicamente o/a negro/a enquanto inferior, feio/a, malicioso/a, preguiçoso/a, sujo/a, incapaz, subalterno/a e

tantos outros aspectos negativos que rebatem na subjetividade dos indivíduos negros. Essa discussão será aprofundada no capítulo seguinte, quando teremos elementos importantes para pensar o racismo e a subjetividade dos indivíduos negros, os impactos entendidos tal quais limites e possibilidade no desenvolvimento dessa subjetividade.

### 3.2 *Negro e Branco como categorias sociais*

Anterior ao momento de adentrar a reflexão dos impactos causados pelo racismo na subjetividade, nós gostaríamos de traçar algumas linhas que refletem a construção em torno do *negro e branco*<sup>26</sup>, apreendidas tal quais categorias sociais pensadas a partir das relações raciais estabelecidas na formação social do Brasil.

Para tanto, partimos do entendimento de Ianni (2011) a respeito de categoria, ao entendê-la como uma síntese do processo de abstração, desenvolvida intelectualmente, e que busca apreender o movimento de uma determinada realidade, explicada por essa ferramenta intelectual. Esse entendimento expõe uma concepção teórico-metodológica de fundo, que trabalha a concepção sujeito-objeto a partir do entendimento de ser o objeto o polo regente do processo de investigação, e que, portanto, possui os determinantes a serem apreendidos para o seu entendimento.

Quando trazemos a ideia de apreensão do movimento posto no real, referimo-nos à apreensão das contradições postas nas relações raciais que conformam o *negro* em relação ao *branco*, ou seja, sujeitos estabelecem relações sociais nas quais a existência do *negro* constitui e é constituinte do *branco*. Para que haja os *negros*, é preciso que os indivíduos e a coletividade de negros sejam negados em tudo que lhes constituem em referência ao *branco*, e esse por sua vez, se constitui e é constituído no processo de opressão aos indivíduos e a coletividade negra.

Apreender *negro e branco* tal quais categorias nessa direção, é afirmá-las serem expressão de um movimento do real, constituído e reproduzido por relações raciais estabelecidas ao longo da formação social do Brasil, e que, portanto é preciso entender tal formação e dinâmica reprodutiva, para se apreender o seu significado. Até aqui, discutimos essa formação social e o racismo como estruturante das relações sociais estabelecidas nesse processo.

---

<sup>26</sup> Para evitar confusão ao longo do texto, branco e negro grafado em itálico refere-se a categorias sociais. Quando tratar-se de indivíduos, especificamente, a grafia será sem o itálico.

De posse desse esclarecimentoteórico-metodológico, temos elementos interessantes para problematizar o cotidiano vivenciado pelos indivíduos negros e brancos, permeado de determinantes apreendidos com as categorias *branco* e *negro*; só então podemos avançar na nossa reflexão maior acerca dos impactos do racismo na subjetividade dos indivíduos negros.

Do passado colonial/escravocrata, a sociedade brasileira herdou uma assimetria social entre as populações brancas e negras, construída ao longo de relações que naturalizaram e hierarquizaram a diversidade humana, a fim de reproduzir a dinâmica do capitalismo mercantil e, posteriormente, industrial e financeiro. Como vimos, esse processo se dá com a constituição/desenvolvimento da Modernidade, do capitalismo, da colonização/escravização do/a africano/a e indígena, da exploração das Américas e da África e do desenvolvimento do assalariamento e da industrialização europeia.

A escravização dos povos africanos, bem como dos indígenas se deu com base em justificativas ideológicas, as quais, para validar a exploração dos povos “descobertos” pelos brancos europeus, se valeram de mecanismos neutralizadores e hierarquizantes das diferenças entre os povos, com base na noção de *raça*. A categoria *raça* foi central na definição desses mecanismos.

Segundo Munanga (2003), *raça* até a Antiguidade era utilizada para designar uma coletividade de pessoas com um ancestral e características físicas em comum, ou seja, a descendência dos povos. Mas, na Modernidade essa categoria ganha uma nova semântica, por estar relacionada à classificação dos povos recém-descobertos não-europeus (ameríndios/as, negros/as etc.). Até o século XVII a explicação desses outros povos era dada pela Igreja Católica, por deter o monopólio sobre o conhecimento gerado; porém no século XVIII os filósofos iluministas, ao contestarem a racionalidade, trazem o uso da razão para a explicação sobre diversos aspectos da vida e, nessa direção, recolocam a questão de definir quem eram tais povos.

No desenvolvimento da razão e da própria ciência, a categoria *raça* é trazida das ciências naturais que classificavam animais e plantas, a exemplo dos estudos do naturalista Carl Von Linné. Contudo, essa apropriação das ciências naturais foi feita sem ponderações para pensar as especificidades dos seres humanos, desdobrando um massacre de muitos povos, porque além de classificar as diferentes raças, estas também foram hierarquizadas, tomando como referência positiva o branco europeu.

Nessa classificação a cor foi um critério fundamental para distinção dos diferentes; critério acrescido com o formato do crânio e do nariz, e com as influências do meio ambiente

sobre essa variabilidade, com base nos estudos do século XIX que desenvolveram o denominado *racismo científico*.

Munanga (2003) ressalta que se as investigações sobre a diversidade permanecessem circunscritas ao campo biológico, não seria danoso para os povos, porém no processo de classificação dos distintos houve, além da hierarquização, a correlação dos aspectos biológicos com os de ordem psicológica, intelectual, moral e cultural; donde se tem a definição da superioridade da raça branca em contraposição a inferioridade dos não-brancos em diversos sentidos (estética, cultura, valores, inteligência). Nessa escala, os/as brancos/as foram compreendidos/as como inteligentes, bonitos/as, de bons/as valores e aptos para dominar, ao passo que os não-brancos/as eram tidos/as como incapazes, feios/as, dados/as aos vícios e aptos/as para serem dominados.

A *raça* hierarquizou a humanidade em raças distintas, a partir dos caracteres físicos e biológicos relacionados aos de ordem cultural, moral etc., com o intuito de justificar a dominação dos povos brancos europeus sobre outros povos (como os africanos e indígenas), no contexto de expansão e desenvolvimento do capitalismo. E o racismo que se desdobrou dessa categoria, se apresenta como uma ideologia justificadora dessa exploração, expressada de distintas formas, nas diversas quadras históricas do desenvolvimento humano, alcançando os marcos contemporâneos, por ainda vivermos numa sociedade desigual racialmente e marcada pela ideia contida na categoria raça, como bem nos mostrou Schucman (2012) na sua discussão sobre a branquitude.

Para fins de esclarecimento, partimos das concepções sociais de *raça* e racismo de Munanga (2003), Ianni (1978) e Jaccoud e Beghin (2002):

Por razões lógicas e ideológicas, o racismo é geralmente abordado a partir da raça, dentro da extrema variedade das possíveis relações existentes entre as duas noções. Comefeito, com base nas relações entre “raça” e “racismo”, o racismo seria teoricamente uma ideologia essencialista que postula a divisão da humanidade em grandes grupos chamados raças contrastadas que têm características físicas hereditárias comuns, sendo estas últimas suportes das características psicológicas, morais, intelectuais e estéticas e se situam numa escala de valores desiguais. Visto deste ponto de vista, o racismo é uma crença na existência das raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o moral, o físico e o intelecto, o físico e o cultural. O racista cria a raça no sentido sociológico, ou seja, a raça no imaginário do racista não é exclusivamente um grupo definido pelos traços físicos. A raça na cabeça dele é um grupo social com traços culturais, linguísticos, religiosos, etc. que ele considera naturalmente inferiores ao grupo a qual ele pertence. De outro modo, o racismo é essa tendência que consiste em considerar que as características intelectuais e morais de um dado grupo, são consequências diretas de suas características físicas ou biológicas. (MUNANGA, 2003, p. 7).

Neste ensaio, a noção de raça está usada no sentido sociológico, de raça social, e não no de raça biológica, dado pela antropologia e a genética. Isto significa que as raças

são tomadas nas acepções dadas a partir da perspectiva das próprias pessoas envolvidas na situação social concreta em que se encontram, situação essa na qual os critérios biológicos são geralmente menos importantes, esquecidos, ou socialmente recriados, segundo os componentes sociais da situação. Ocorre que a noção sociológica de raça nos coloca diretamente diante de relações políticas, na medida em que as diferenças de atributos, traços, marcas ou outros elementos fenotípicos e físicos, raciais ou não, são organizados e definidos pelas relações sociais de apropriação econômica e dominação política. (IANNI, 1978, p. 128).

[...] Considera-se racismo uma ideologia que apregoa a existência de hierarquia entre grupos raciais. Preconceito racial será entendido como toda predisposição negativa em face de um indivíduo, grupo ou instituição assentada em generalizações estigmatizantes sobre a raça a que é identificado. Discriminação racial é definida como toda e qualquer distinção, exclusão ou preferência racial que tenha por efeito anular a igualdade de oportunidades e tratamento entre os indivíduos ou grupos. (JACCOUD E BEGHIN 2002, p. 39).

Logo, as noções em torno do *negro* e do *branco* foram estabelecidas nessas bases, que inferiorizaram o primeiro em detrimento do segundo e, nesse caminho, entendemos o porquê de Ianni (1978) argumentar a percepção do negro e do mulato, a partir do caminho feito pelo/a africano/a escravizado/a, pondo a escravização como a mediação que constitui esse *negro*. As relações raciais estabelecidas entre *negro-branco* na escravização e no pós-abolição constituíram essa percepção, que agrega tanto elementos biológicos/fenotípicos, quanto os culturais, religiosos, morais e afetivos, construindo o outro *não-branco* e subjugado numa inferioridade atribuída e naturalizada.

O que significaria ser "branco", ser "negro", ser "amarelo" e ser "mestiço" ou "homem de cor"? Para o senso comum, estas denominações parecem resultar da evidência e recobrir realidades biológicas que se impõem por si mesmas. No entanto, trata-se, de fato, de categorias cognitivas largamente herdadas da história da colonização, apesar da nossa percepção da diferença situar-se no campo do visível. É através dessas categorias cognitivas, cujo conteúdo é mais ideológico do que biológico, que adquirimos o hábito de pensar nossas identidades sem nos darmos conta da manipulação do biológico pelo ideológico. (MUNANGA, 1999, p. 18).

É claro que é preciso considerar as diferenças entre cada sociedade que experienciou o colonialismo/escravidão e o pós-abolição, porque as dinâmicas próprias engendraram relações específicas e, portanto, racismos particulares: uns se pautam na cor e no fenótipo (como é o caso do Brasil), outros na descendência (como nos Estados Unidos). Esses racismos dinamizam, por sua vez, concepções distintas em torno das categorias *negro* e *branco*, que se complexificam em contextos históricos distintos, contudo ambas mantem relações de hierarquia, nas quais o *negro* está em desvantagem (NOGUEIRA, 2006).

Na América Latina e no Caribe, o africano transforma-se em negro e mulato. Ao longo de vários séculos, e sob as mais variadas condições sociais, o africano passa por personificações ou figurações sociais como as seguintes: escravo, boçal, crioulo, iladino, ingênuo, liberto, mulato ou negro. No confronto com o branco, o índio, o mestiço, o imigrante europeu, o imigrante asiático e outros tipos sociais,

paulatinamente o africano é transformado em negro e mulato. E são estes, o negro e o mulato, que aparecem no horizonte social do branco e de si mesmos, no século XX. Aparecem nas relações de trabalho, relações políticas, religiosas, sexuais, lúdicas e outras, como tipos sociais que são diferentes do branco, em seus atributos físicos, fenotípicos, psicológicos ou culturais. Na trama, das relações sociais, o branco, e o próprio negro, acabam por pensar e agir como se o negro possuísse outra cultura, outro modo de avaliar as relações dos homens entre si, com a natureza e o sobrenatural. Não é como o branco, é diferente, outro, estranho. Em geral é uma raça subalterna. Em quase todos os países, o negro aparece como a segunda ou a terceira raça, depois do branco ou índio. (IANNI, 1978, p. 51).

Logo, em torno do *negro* temos uma confluência de negatividade que o limita dentro das possibilidades em ser feio/a, incapaz para desenvolver atividades intelectuais que exijam robustez mental, habilidades para trabalhos manuais e repetitivos, predisposição à submissão e ao ato de servir, como se fossem construtos naturais. Os lugares sociais comuns aos negros são aqueles ligados a posições subalternas e de pobreza: serviços domésticos, serviços gerais, limpeza, construção civil, babás. A liderança, os grandes cargos de gerência, os bancos escolares, laboratórios e as relações afetivas são tidos como campos a serem conquistados pelos negros/as, mas não são vistos como espaço comum.

Em contraposição ao que se construiu sobre o *negro*, temos a ideia centrada no *branco*, reveladora de um caminho construído sob privilégios adquiridos com a sua brancura e as desigualdades raciais, as quais puseram para os indivíduos brancos a posição de viver sem sentir as marcas negativas do racismo; sendo lembrados ou não da sua condição racializada, conforme contextos e tempos específicos; ocupando o lugar de referência; compartilhando dos atributos valorados como positivos, moralmente aceito e belo; e principalmente, tendo possibilidades de acesso aos serviços sociais, que inclui a própria segurança pública. Experienciar tal condição implica para os indivíduos brancos a racialização do seu cotidiano, mas de um plano positivo, que o desresponsabiliza pela reprodução do racismo para com o Outro, para com o/a negro/a. O *branco*, nessa estrutura, produz e reproduz as relações desiguais e usufrui dessas desigualdades, material e simbolicamente. (SCHUCMAN, 2012).

O *branco* ocupa então a posição da beleza, capacidade e autoridade, que é estimulada e desenvolvida desde a mais tenra idade (claro que esse comportamento é relativizado com as discussões de gênero e sexualidade, uma vez que outras opressões demarcam também os comportamentos e lugares sociais). A esse processo, denomina-se *branquitude*, entendida como:

[...] um dispositivo que produz desigualdades profundas entre brancos e não brancos no Brasil, em nossos valores estéticos e em outras condições cotidianas de vida, em que os sujeitos brancos exercem posições de poder sem tomar consciência desse *habitus* racista que perpassa toda a nossa sociedade. (SCHUCMAN, 2012, p. 29)

No entanto, apesar dessa definição sobre *negro* e *branco*, é preciso que se extraia da história brasileira não só a exploração e subalternização dos/as negros/as, mas também toda a resistência empreendida pela população escravizada e negra, que vem conformando sua história, sua ancestralidade, sua resistência e sua força, forjada na dor e que permitiram que, hoje, possamos desfrutar das contribuições culturais, intelectuais, políticas e sociais de todo um povo, que nasce na África, mas que, pelo movimento da diáspora, toma o mundo todo. Por isso a importância da Lei 10.639/2003, pois possibilita o acesso ao ensino que descoloniza o saber e contribui na construção da autoestima de crianças negras, na direção de enxergarem a contribuição negra, para além da condição escravizada.

Logo, é importante esgarçar o entendimento em torno do *negro* e do *branco*, ao se propor falar destes, tal quais categorias. Aqui, na realidade já se aponta um dos alicerces da superação do próprio racismo, mas que também reflete como as categorias e a realidade a ela associada não são estáticas, mas estão em disputa, demandando a problematização das contradições no sentido de superá-las.

Os movimentos negros e muitos dos espaços forjados pelas suas lutas fazem esse movimento ao retratarem os/as negro/as como sujeitos de luta, bonitos e capazes, mesmo não sendo o entendimento hegemônico, numa sociedade que apresenta o racismo de forma sutil e violenta. Portanto, é preciso falar de Zumbi dos Palmares, Dandara, Sueli Carneiro, Luiza Bairros, Matilde Ribeiro, Malcom X, Lázaro Ramos, Taís Araújo e tantos/as outros/as anônimos/as que perfazem nossas histórias mais próximas: avós, tias, mães, irmãos, pais, amigos e amigas que fazem o cotidiano de luta e que resistem bravamente.

Mas, falar das categorias *negro* e *branco*, a partir dessa realidade, implica outro sujeito. Na formação social brasileira, entre os séculos XIX e XX, outro sujeito surgiu, fruto das desigualdades raciais, que dinamizou as relações e foi utilizado pela elite e por intelectuais brasileiros para construção da identidade nacional e da modernização brasileira. Tratamos do mestiço, sujeito que aglutinou o desejo de unidade nacional, e que demarca o solo sob o qual a identidade nacional foi forjada; mastambém tratamos dos processos que ainda perfazem o racismo contemporâneo: a *miscigenação*, o *mestiço* e o *ideal de branqueamento* e a democracia racial a eles atrelados. (MUNANGA, 1999).

A miscigenação dos povos europeus, africanos e indígenas desdobrou a formação de uma população mestiça<sup>27</sup>, sob uma desigualdade racial que operou uma localização específica

---

<sup>27</sup> Para Munanga (1999, p. 21) mestiçagem é: “[...] a generalidade de todos os casos de cruzamento ou miscigenação entre populações biologicamente diferentes, colocando o enfoque principal de nossas análises não

para esse sujeito mestiço, utilizado como símbolo de relações harmônicas, mas que congrega o mais vil dos racismos. (MUNANGA, 1999).

No Brasil, as elaborações acerca da mestiçagem centraram-se em dois entendimentos: 1) a mestiçagem como positiva, por possibilitar um futuro embranquecimento da população, com a vinda dos/as imigrantes e as relações interracialis, vislumbrando a redução da população negra; 2) a mestiçagem como degenerativa, por impactar o desenvolvimento da raça branca considerada superior. Nos dois entendimentos, o lastro é a superioridade da raça branca em detrimento da negra, e por isso o mestiço passa a ocupar o lugar de intermediário, mas que, ao congregar elementos da raça inferior está abaixo dos padrões. Quanto mais possuir traços brancos, mais consegue acessar espaços, direitos e vantagens, e quanto menos, a direção é oposta.

O grande papel que o mestiço cumpriu na construção social brasileira, para fins de dominação da população negra, foi a ideia em torno da democracia racial, forjada nos anos de 1930, que romantizou a colonização/escravidão e desviou a atenção da barbárie, da violência, especialmente exercida em relação à mulher negra que, além de objeto de exploração, sofria dupla opressão como objeto sexual.

No entanto, por mais que se aproxime dos privilégios postos para a raça branca, o/a mestiço/a nunca será pertencente a ela, mesmo acreditando numa suposta superioridade, que embota seu processo de reconhecimento e fragiliza a articulação entre os sujeitos negros. Isso tem um impacto enorme na luta dos movimentos negros, e é essa a tese central de Munanga (1999), ao se debruçar sobre as dificuldades dos movimentos negros em se capilarizarem; é a ideia do mestiço que divide a população negra e que dificulta, pensando a realidade brasileira, a definição de quem é ou não negro/a, como Munanga (2003) problematizou, apontando que o problema não é de definição, antes sim, de aceitação da identidade da população negra com a sua realidade negra.

Os movimentos negros e a imprensa negra, a partir dos anos 1960, passaram a empreender uma luta contra a democracia racial, a exemplo do Movimento Negro Unificado (MNU) fundado em 1978, do Centro de Cultura e Arte Negra (CECAN) e dos jornais *Árvore da Palavra* e o *Nagô*, ambos do estado de São Paulo.

Os caminhos para a luta hoje, no sentido de manter a problematização dessa realidade mestiça, hierarquizada e embranquecida, é repor diariamente o questionamento das hierarquias e desigualdades estabelecidas, reforçar o caráter plurirracial e toda a sua riqueza, reconstruir

---

sobre o fenômeno biológico enquanto tal, mas sim sobre os fatos sociais, psicológicos, econômicos e político-ideológicos decorrentes deste fenômeno biológico inerente à história evolutiva da humanidade.”.

no imaginário social a própria ideia em torno das categorias *negro* e *branco*. O caminho, portanto, é de reconstrução das identidades coletivas dos povos, que impactam diretamente na vida de inúmeros indivíduos forjados a partir dos mecanismos racistas. Munanga (1999) propõe a construção de uma nova consciência acerca das relações raciais, para reconstruir a identidade coletiva e individual dos/as negros/as.

Essa tem sido a tônica dos movimentos negros e que vem rebatendo muito positivamente no cotidiano dos indivíduos negros, através da revalorização dos cabelos, da religiosidade de matriz africana, nas vestes e na própria expressão estética e corporal referente à cultura africana, na busca por novos referenciais teóricos que se proponham a descolonizar o conhecimento e contar a história de um modo diferente. Hoje, fala-se em geração tombamento e musicaliza-se esse tombar, reconstrói-se a beleza negra com turbantes e as mil possibilidades de tratar e aprender a cuidar dos cabelos. Desde o concurso da *Deusa do Ébano* do Ilê Aiyê<sup>28</sup>, até ao anúncio do que vem, ao som que diz: “Linda e preta, você, você, você virá!”<sup>29</sup> põem-se novas possibilidades para gerações como Mc Soffia, Elis Mc, Carolina Monteiro, uma amostra do que uma geração, fruto do engajamento social das gerações negras anteriores, que labutaram diariamente com a autoestima e a identidade, tem a nos ensinar.

Uma tal identificação (“quem somos nós?” - “de onde viemos e aonde vamos?” - “qual é a nossa posição na sociedade?”; “quem são eles?” - “de onde vieram e aonde vão?” - “qual é a posição deles na sociedade?”) - vai permitir o desencadeamento de um processo de construção de sua identidade ou personalidade coletiva, que serve de plataforma mobilizadora. Essa identidade, que é sempre um processo e nunca um produto acabado, não será construída no vazio, pois seus constitutivos são escolhidos entre os elementos comuns aos membros do grupo: língua, história, território, cultura, religião, situação social, etc. (MUNANGA, 1999, p. 14).

É claro que nesse processo de afirmação da identidade negra surgem diversos problemas, principalmente quando se pensa a partir do que as políticas de ações afirmativas possibilitam aos indivíduos. O acesso às políticas afirmativas e as discussões em torno da identidade negra estão abrindo novas problemáticas, como o debate do *colorismo* e do *racismo reverso*<sup>30</sup>, que vem à tona com a diversidade característica de todas as populações, a exemplo da negra, que tem desde o indivíduo com bastante melanina, nariz achatado e cabelo crespo,

<sup>28</sup> O Ilê Aiyê é um bloco afro tradicional de Salvador-BA que iniciou suas atividades em 197e expressa, ao longo de todos esses anos, uma resistência negra ativa e viva, pondo em destaque a discussão sobre a cultura beleza negra com seus concursos de beleza negra e a formação de músicos.

<sup>29</sup> Trecho da música “Linda e preta” escrita e interpretada por Nara Couto, cantora soteropolitana, linda e preta!

<sup>30</sup> Por *colorismo* entende-se ser uma escala de cor atribuída às variações fenotípicas da população negra. O termo foi cunhado por Alice Parker, militante negra, no ano de 1982. O *racismo reverso* é denominado aquele racismo requisitado pela população branca, que põe uma processualidade social inversa, ou seja, o racismo de negros/as contra brancos/as, mesmo que as lógicas de dominação racial *branco/negro* não tenham sido superadas.

até aquele que tem menos melanina, nariz afilado e cabelo liso. A diversidade além de ser objetiva, põe para os indivíduos a vivência de racismo e oportunidades socioeconômicas distintas, as quais não nos permite homogeneizar as experiências, como frisou Fernandes (1989).

Além de que, o avanço da auto declaração para a diversidade nas pesquisas e estatísticas, põe dois aspectos que emaranham as relações raciais ancoradas na miscigenação de povos. Primeiro, é positivo e necessário para as lutas que as pessoas se encontrem na sua identidade negra, aceitem a sua condição racial e contribuam na luta antirracista. Isso porque um dos nós na luta antirracista é a aceitação, por parte dos sujeitos negros e mestiços, de seus corpos e de tudo aquilo que os identifica com a sua negritude. A aceitação do corpo é muito simbólica, porque o racismo brasileiro está ancorado na pigmentação da pele e nos traços fenotípicos: “[...] ser negro no Brasil é uma condição objetiva [...] o negro é constantemente remetido a si mesmo pelos outros, e é através do racismo que a cor da pele negra se transforma no que podemos chamar hoje de raça negra” (SHUCMAN, 2012, p. 41). Por isso se diz racismo e raça como construções sociais.

Por isso, reconhecemos cada processo de transição capilar, cada relação afetiva entre pessoas negras, cada aceitação da sua ancestralidade religiosa, cada autoestima recomposta.

Entretanto, e aqui trazemos o segundo aspecto, não podemos biologizar um processo que é social em sua essência. Para nós, o fundamental para a superação das desigualdades raciais não está no fato de termos pessoas brancas se identificando com a identidade negra, mas que essas pessoas brancas reconheçam o seu lugar de privilégio posto pela dinâmica racial, contribuindo para a desmitificação do que está sutilmente nas brincadeiras e piadas cotidianas. Essa é a tese de Schucman (2012, p. 13), quando, na sua posição de branca afirma que: “[...] uma das contribuições que um branco pode fazer pela e para a luta antirracista é denunciar os privilégios simbólicos e materiais que estão postos nessa identidade.”.

Com isso, não recusamos a realidade de negação do seu próprio corpo (ou parte dele) por parte de pessoas brancas com caracteres relacionados ao negro/a, mas isso só ratifica a inferioridade racial do *negro* e que impõe, ao próprio branco, barreiras por ter tais caracteres. (SCHUCMAN, 2012). Ou seja, quando negamos a biologização acima, estamos dizendo que não basta ter cabelo cacheado ou crespo para se experimentar a vida de negros/as.

O processo da auto declaração é subjetivo sim, mas não podemos com isso nos perder num subjetivismo asséptico que esconde uma realidade, que para a população negra é muito clara e cara, posta desde muito cedo em suas vidas, por mais que passem toda vida negando

sua condição racial. O fato de uma pessoa ter o cabelo liso e ter mais melanina na sua pele, a possibilita se reconhecer branca, mas não a identifica como branca. O traço fenotípico do cabelo liso lhe atribui algum privilégio diante daqueles/as que possuem o cabelo crespo ou cacheado, aspecto muito relevante ao se falar de racismo, mas não permite que ultrapasse as barreiras raciais, por completo.

Por isso não podemos compreender todos os indivíduos negros a partir da mesma experiência, pois um gradiente de cor e caracteres interferem na forma como se vivencia racismo (maior ou menor presença do racismo no cotidiano), no qual o parâmetro é a proximidade ou não do fenótipo branco. A ideia é a do/a mestiço/a, que mesmo tendo algum privilégio que lhe permite ultrapassar algumas barreiras raciais, não é branco o suficiente para ser *branco*, nem negro o suficiente para ser *negro*. A reconstrução da identidade desses sujeitos é importantíssima para a luta, como pontuou Munanga (1999).

Essa situação pode pôr certa confusão nas relações, bem como na própria auto declaração, mas não podemos perder o horizonte de que o racismo é social, e nos valemos de um pensamento que ouvimos numa palestra: “pergunte a sociedade o que você é, e então saberá!”. Por isso construímos essa discussão, que visou apontar *negro* e *branco* tal quais categorias sociais, constitutivas de realidades objetivas e subjetivas nos indivíduos, conforme as relações sociais e a construção de suas singularidades.

Com posse desse caminho, podemos seguir para a discussão sobre o racismo e a subjetividade, com base nos relatos da comunidade do *Facebook* Senti na Pele, fonte para se pensar os impactos da objetividade de ser negro no desenvolvimento da subjetividade, apontando seus limites e possibilidades a partir das experiências dos indivíduos nas relações sociais opressoras.

## **4 O RACISMO CONTEMPORÂNEO E OS SEUS IMPACTOS NA SUBJETIVIDADE DOS INDIVÍDUOS NEGROS: análise dos relatos da comunidade do *Facebook* Senti na *Pele*.**

*Cheguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia do desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descobro objeto em meio a outros objetos.*

(Frantz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*).

### **4.1 O percurso teórico-metodológico da pesquisa**

Certa vez, no embrulho do processo do Mestrado, uma professora afirmou (com o intuito de me acalmar) que existem vários caminhos para pensar um objeto e, ao menos naquele momento, seu objetivo foi alcançado. Por mais que lêssemos que cada perspectiva adota uma determinada forma de se posicionar perante a relação sujeito-objeto, não compreendíamos que, conforme a perspectiva adotada, os caminhos estavam no próprio objeto, porque é dele e nele que encontramos tudo para entendê-lo. O caminho feito por nós é apenas um caminho, e não esgotou a riqueza da realidade dinâmica (TONET, 2013).

O nosso objeto circunscreveu as possibilidades e limites no desenvolvimento da subjetividade dos indivíduos negros que o racismo põe, conformando uma diversidade de respostas/impacto que o racismo desdobra, conforme cada vivência individual. Isso constitui vivências e indivíduos distintos, conformando subjetividades que se movem numa realidade dinamizada pelos embates cotidianos e as capacidades criadas por cada um, mobilizando resistência, silenciamento, reprodução, sofrimento e libertação vividos com a relação contraditória entre o *negro* e o *branco*.

Com o entendimento que o objeto é polo regente no processo investigativo, procedemos a entendê-lo, com base em pressupostos teórico-metodológicos os quais nos guiaram nessa investigação. O primeiro deles estabeleceu que a experiência imediata com a realidade nos coloca em contato com uma dimensão dessa, que se apresenta encoberta por uma dinâmica caótica, mas que já apresenta todos os elementos necessários ao seu entendimento. Para dar conta de entender esse caótico, foi preciso nos aproximar sucessivamente, no sentido de avançar os níveis de abstração, que nos conduziram a apreensão das determinações essenciais do nosso objeto. (KOSIK, 1976).

Portanto, partimos do pressuposto de que a realidade se apresenta em duas dimensões, uma fenomênica que não é falsa, porém não permite a compreensão da realidade na sua totalidade concreta; e outra que é a essência, onde encontramos as relações e determinações que possibilitam entender a dinâmica e o que conforma os objetos pesquisados. A dimensão fenomênica assim se apresenta, por uma necessidade da própria sociabilidade humana no plano do cotidiano, que requisita uma praticidade nas relações e comunicações, inviabilizando um comportamento filosófico, todo o tempo, nos termos de Kosik (1976); comportamento esse característico da ciência investigativa da realidade. A vivência cotidiana requisita ações imediatas, por vezes determinadas pelo conhecimento do senso comum, que tende a classificar e organizar os saberes com instrumentos e uma legalidade própria e mais simples, conferindo praticidade às relações.

Kosik (1976) exemplifica as relações nessa dimensão com o uso habitual do dinheiro nas transações comerciais e relações pessoais, mas que não nos impõe um comportamento interrogativo sobre o que é o dinheiro toda vez que dele fazemos uso. Essa é a característica da dimensão fenomênica, ela é fundamentalmente imediata, mas nem por isso perde sua importância, porque é através dela que acessamos a dimensão das determinações essenciais das coisas e dos seres.

A outra dimensão da realidade diz respeito ao plano do mediato, da essência dos objetos, apreendida pelo movimento intelectual da dialética, que permite sucessivas aproximações a esse caótico no sentido de determiná-lo, com a abstração do imediato no plano mental, conformando um concreto pensado e mediatizado pelas relações e determinações apreendidas na investigação. A dialética, desta forma, é um movimento que possibilita a negação e superação, em níveis diferenciados de conhecimento da realidade estudada: “[...] A dialética é o pensamento crítico que se propõe a compreender ‘a coisa em si’ e sistematicamente se perguntar como é possível chegar à compreensão da realidade.” (KOSIK, 1976, p. 15).

No entanto, quando se fala em essência não implica pensar o plano mediato como o transcendente ou estático, ou das verdades absolutas, mas implica pensar as relações e ligações determinantes do objeto, ou seja, o movimento que dinamiza os seres e as coisas estudadas, posto pelas contradições das relações sociais estabelecidas entre os seres humanos. Ao partir do entendimento de que são os seres humanos que dinamizam tais relações, abre-se um horizonte de possibilidades para a transformação das realidades e da própria essência. Portanto, a essência é fundamentalmente histórica e social: “[...] é um mundo em que as

coisas, as relações e os significados são considerados como *produtos* do homem social, e o próprio homem se revela como sujeito real do mundo social.” (KOSIK, 1976, p. 18).

Ao tomar a investigação da subjetividade dos indivíduos negros, observamos que esses experienciam relações marcadas por um racismo que contemporaneamente, para nós, se apresenta velado-implícito-violento e sutil-explícito-violento, no mesmo espaço-tempo, vivido no trabalho, nas ruas, nas escolas e nos afetos mais próximos. Esse racismo rebaixa sua autoestima, cultura e felicidade, mas também abre um campo vasto para resistir à tamanha opressão. Nesse sentido, essa realidade põe uma condição específica ao desenvolvimento subjetivo desses indivíduos, que aparece no plano do imediato da realidade com o discurso da igualdade de oportunidades; da ausência do racismo no Brasil; dos/as negros/as serem fortes; do entendimento limitado da democracia racial, atrelado à mestiçagem; da meritocracia; e com a invisibilidade da discussão da subjetividade negra, mesmo nas relações inter-raciais amorosas e de afeto. Esse imediato foi visitado e revisitado em suas determinações, com o propósito de desvelamento dessa realidade, fazendo emergir as determinações essenciais.

O desvelamento desse caótico se deu com apreensão da própria subjetividade humana em seu processo de formação, tomando o *trabalho* como categoria que funda a sociabilidade humana e que determina a própria subjetividade. Além da apreensão da dinâmica racial no Brasil, buscando na sua formação social os delineamentos do racismo como estruturante das relações de produção social, postos no passado de colonização/escravidão; na forma como se deu a abolição, o assalariamento e a formação da classe trabalhadora e burguesa; na permanência do racismo como dinamizador das relações e operador de dicotomias entre as classes; e na ausência - por muito tempo - de políticas sociais que reparassem, no sentido de intervir nas desigualdades raciais. Todo esse caminho foi feito, por partimos do pressuposto de que nenhuma particularidade é compreendida isoladamente, mas:

[...] nas suas relações recíprocas e contraditórias, ou seja, numa perspectiva de totalidade. Nada é isolado. Isolar é privar um fenômeno de sentido. Buscar conexões é considerar cada fenômeno no conjunto dos aspectos e manifestações da realidade em que se insere o fenômeno. (BOURGUIGNON, 2006, p. 47).

A totalidade não é o somatório de fatos, ou algo que beira a todos os elementos, mas é uma perspectiva que analisa as particularidades nas relações, determinando tanto a particularidade como o todo. Kosik (1976) faz um movimento importante ao tratar da totalidade na perspectiva histórico-materialista, que primeiro indaga sobre o que é a *realidade*, para então pensar a totalidade metodologicamente. A realidade referenciada nessa perspectiva é entendida como um todo organizado por estruturas que tem uma gênese e, é por

assim ser entendida, que a noção de totalidade é de uma totalidade concreta, de onde emanam relações que conferem uma dinâmica própria e em desenvolvimento à realidade: “[...] Totalidade significa: realidade como um todo estruturado, dialético, no qual ou do qual um fato qualquer (classes de fatos, conjunto de fatos) pode vir a ser racionalmente compreendido.” (KOSIK, 1976, p. 35).

Com esse raciocínio partimos para a particularidade de pensar a subjetividade dos indivíduos negros, a partir da realidade posta pelas relações raciais, haja vista sofrerem desdobramentos dessas relações. Isso nos conduziu ao movimento de tomar o *negro* e o *branco* tal quais categorias sociais extraídas dessas relações, tomando a categoria como uma proposta de reprodução mental dos processos reais, do seu movimento e das lógicas e relações desses processos, compondo um momento de síntese. (IANNI, 2011). As categorias *negro* e *branco* foram tomadas como *formas históricas de individualidade*, pela ideia proposta por Sève (1979b), forjadas pelas relações sociais estruturantes de um modo de vida social, que lastreiam a formação de indivíduos concretos. O raciocínio proposto por Sève (1979b) compreende desde as formas do capitalista e do operário até as formas que derivam das contradições de base de outros processos da vida social, por isso o tomamos para pensar o racismo e a subjetividade dos indivíduos negros, como podemos ver abaixo:

[...] as relações sociais, ao mesmo tempo que se distinguem totalmente das condutas psíquicas, constituem, devido ao facto de que são relações entre os homens, matrizes sociais no seio das quais vem, necessariamente, enformar-se a atividade humana concreta. O capitalista, o operário, não são personalidade de base, tipos psicológicos, sistemas de modelos culturais ou conjuntos de funções, mas sim a lógica social objectiva da atividade de tal ou tal indivíduo concreto, na medida em que desenvolva a sua atividade no seio das correspondentes relações sociais e na medida em que essa atividade seja encarada dentro desses limites. As mesmas observações podem ser feitas a respeito de todas as formas históricas de individualidade, desde as formas das necessidades até as contradições de base dos processos de vida pessoal. (SÈVE, 1979b, p. 368).

A categoria contradição foi essencial para entendermos a subjetividade dos indivíduos negros e emergiu da apreensão das desigualdades raciais desdobradas de uma relação contraditória entre negros/as e brancos/as. A contradição, segundo Chauí (1980) é expressão de uma realidade construída e dinamizadora da história dessa mesma realidade, através dos processos de produção e superação das contradições. A contradição emerge somente a partir de uma relação entre termos antagônicos, que apenas são entendidos nessa relação, na qual um é condição para o entendimento do outro a partir das relações existente, o que Chauí (1980) vai apresentar como negação interna desses termos:

[...] A negação é interna quando o que é negado é a própria realidade de um dos termos, por exemplo, quando dizemos: “A é não-A”. Só há contradição quando a negação é interna e quando ela for à relação que define uma realidade que é em si mesma dividida num pólo positivo e num pólo negativo, pólo este que é o negativo daquele positivo e de nenhum outro. [...] Numa relação de contradição, portanto, os termos que se negam um ao outro só existem nessa negação. Assim, o escravo é o não-senhor e o senhor é o não-escravo e só haverá escravo onde houver senhor e só haverá senhor onde houver escravo. Podemos dizer que o escravo não é a pedra e que o senhor não é o cavalo, mas essas negações externas não nos dizem o que são um senhor e um escravo. Somente quando o senhor afirma que o escravo não é homem, mas um instrumento de trabalho, e somente quando o escravo afirma sua não humanidade, dizendo que só o senhor é homem, temos contradição. (CHAUÍ, 1980, p. 15-16).

Com a contradição assim entendida, fizemos o raciocínio de apreender o *negro* e o *branco* como categorias percebidos a partir de uma relação que produz a possibilidade da sua negação. Identificamos o negro como o não-branco e o branco como o não-negro, uma vez que o *negro* é a negação ou ausência de tudo que define o *branco* e a sua branquitude, posta como padrão referencial para a formação do *negro*. A beleza, a superioridade, a valorização cultural, a dominação do *branco* são construídas na feiura, na inferioridade, na desvalorização cultural, no limite da subserviência do *negro*. Essa contradição é produzida nas relações desiguais e apenas é entendida quando recorremos à formação social do Brasil, de onde emergem as raízes e processos de reprodução de tais desigualdades e aos mecanismos que reproduzem o racismo até os nossos dias.

A contradição também iluminou a apreensão da subjetividade, ao tomar a formação da personalidade a partir das relações sociais, pois conforme Sève (1979a) a personalidade refrata as contradições das relações sociais, permitindo a visualizaçãodas contradições das relações raciais reverberadas nos próprios indivíduos. Esse reverberar foi entendido dialeticamente, por possibilitar aos indivíduos reprodução e resistência à opressão, influenciando distintos fatores para que se avance mais na resistência do que se permaneça na reprodução das desigualdades.

Outro pressuposto adotado refere-se à relação entre sujeito e objeto, uma vez que se trata de um objeto em que os sujeitos estão implicados. Isso desperta a discussão em torno da objetividade e da validade dos resultados das pesquisas no âmbito das ciências sociais. Nesse âmbito, não podemos trazer os critérios de verdade e objetividade das ciências naturais, como fizeram os positivistas, uma vez que os sujeitos são ativos e implicados diretamente na construção destes objetos, e por esse fato não se admite neutralidade científica.

Essa ausência de neutralidade implica refletir os rebatimentos da luta de classes no âmbito teórico-intelectual, já que falamos de uma sociedade desigual em diversos aspectos, porque essas desigualdades conformam leituras distintas da realidade, ou como denomina

Löwy (1998), *visões sociais de mundo* para os sujeitos, convergentes ou não com o seu lugar social nessas desigualdades. Ao adotarmos tal pressuposto, afirmamos nossa *negritude* enquanto pertencimento racial, que por si só delimita apenas uma possibilidade de compreensão da realidade, mas que não encerra tal compreensão pelo fato de ter tal identidade racial. (LÖWY, 1998).

No entanto, o fato de termos classes e grupos sociais distintos não relativiza a verdade conforme a *visão social de mundo* adotada; compreende-se o enraizamento social do conhecimento, mas não uma verdade relativizada, uma vez que o critério da verdade está na *prática social* histórica. Portanto, os resultados, as categorias e as teorias devem ser colocados à prova na realidade concreta dos objetos para verificação da sua validade.

Para compor o instrumental da pesquisa, nos valem do ambiente virtual como campo empírico de coleta de dados, adotando a comunidade virtual do *Facebook*, uma rede social de amplo acesso e de domínio público, chamada Senti na Pele<sup>31</sup>. Foi estabelecido um contato preliminar com os moderadores da comunidade, pelas redes sociais e e-mail para conhecer a história e os objetivos que a originaram. A comunidade consolida um projeto que objetiva dar visibilidade ao racismo, pensado e materializado em 2015, após um comentário no *Facebook* de um dos moderadores da comunidade difundir-se nas redes sociais e em outros meios de comunicação, como jornais, revistas e diversos sites. O comentário tratava da imagem do negro associada à criminalidade e refletia as abordagens policiais (feitas predominantemente com pessoas negras) instituídas em ônibus na cidade do Rio de Janeiro, com o objetivo de averiguar se as pessoas que se dirigiam às praias portavam documentação e dinheiro suficiente, que comprovasse condições para ir, voltar e se alimentar, objetivando evitar os “arrastões”.

Após o comentário obter grande alcance, um dos atuais mediadores recebeu mensagens racistas, mas também muito apoio e compartilhamento de histórias semelhantes. Foi ao perceber o quão importante era para as pessoas falar sobre a experiência com o racismo, e entender melhor sobre elas próprias, que o projeto surgiu como uma comunidade no *Facebook*; projeto que foi compartilhado com mais integrantes (fotógrafo, designer,

---

<sup>31</sup> A comunidade estabeleceu as seguintes regras de convivência: “Regras de convivência: Comentários ofensivos, xingamentos ou injúrias serão sumariamente deletados e os usuários banidos. Injúrias raciais serão devidamente denunciadas às autoridades competentes. Discursos agressivos que acusem negros de vitimismo, que desvalorizem a luta do povo negro ou ofenda a dignidade de negros e negras serão excluídos. Este é um espaço de desconstrução e diálogo sobre racismo. Não permitiremos que discursos de ódio se proliferem neste ambiente. Agradecendo a compreensão de todos e todas, Atenciosamente, Equipe Senti Na Pele.” (SENTI NA PELE, 21 de nov. 2015).

assistente social, psicóloga, jornalista). A comunidade foi lançada próximo ao dia da Consciência Negra, com o objetivo de possibilitar que mais pessoas falassem sobre experiências guardadas ao longo das suas vidas.

O projeto "Senti na pele" traz os relatos pessoais de quem já sofreu com o racismo. Através de fotos em preto e branco e relatos de racismo, entraremos no universo do preconceito e abriremos um debate sobre o assunto. A partir destes relatos vamos espalhar pelas redes sociais as histórias que, infelizmente, fazem parte do nosso cotidiano. O racismo muitas vezes vem disfarçado em piadas, brincadeiras e no fundo está carregado de um preconceito que o brasileiro insiste em esconder, mas que se reflete na violência urbana, nas oportunidades de educação e emprego, no acesso aos bens de consumo, capital cultural, na representação política, e nos relacionamentos interpessoais. Este projeto é uma ação para dar voz a quem foi calado pela força do racismo. É uma forma de mostrar a milhões de pessoas que não estão sozinhas, que é possível vencer e mudar esta situação. Junte-se a nós. (SENTI NA PELE, 29 dez. 2015).

A comunidade é um espaço aberto, onde as pessoas enviam fotos e relatos, que são selecionados para a publicação e formam o histórico do conteúdo disponível para acesso ao público interessado. O espaço ainda é aberto para outras pessoas fazerem comentários e mandar mensagens sobre os relatos postados. Um ponto importante é: o relato pode ser enviado de modo a não ser publicado o nome e a foto da pessoa, apenas a história. Isso nos revela o impacto de atitudes racistas na subjetividade humana, como a própria comunidade diz: “O projeto ‘Senti na pele’ traz os relatos de quem já sofreu com o racismo. Esta comunidade se propõe a mostrar como o preconceito marca a vida dos negros.” (SENTI NA PELE). Sobre essa possibilidade do anonimato, Kozinets (1998) toma como um limite para as pesquisas no campo virtual, mas também como uma possibilidade das pessoas expressarem aspectos pessoais e seus conflitos internos, como notamos ao observar que alguns relatos não são acompanhados de fotos ou são postados com uma imagem que retrate a experiência.

Além de ser um espaço de discussão sobre racismo com postagens diversas, a comunidade é principalmente um espaço onde as pessoas têm a possibilidade de externar situações de racismo, que vivenciaram e deixaram marcas e que, o fato de compartilhá-las num ambiente público, abriu a possibilidade para o apoio e o entendimento que as suas histórias nem sempre são únicas. Esse último aspecto da comunidade, que possibilita as pessoas perceberem de modo mais amplo os efeitos do racismo em suas vidas e subjetividades, é importante para o objetivo desta pesquisa, uma vez que ela parte do pressuposto de que as pessoas negras vivenciam o racismo durante muito tempo em sua individualidade, desdobrando o não reconhecimento de sua negritude, através de recursos que as embranquecem, no sentido amplo do termo.

Os relatos observados e analisados foram do período do mês de novembro de 2015 (15 de novembro - o início da comunidade), ao mês de Junho do ano de 2016 (30 de junho), constando até o mês de Junho do mesmo ano 92 relatos. Desse total, selecionamos 22 relatos, 10 de homens e 12 de mulheres.

Tabela 3 Relatos por sexo - Homem

<b>RELATO</b>	<b>PROFISSÃO</b>	<b>IDADE</b>
Relato 01	Jornalista	33 anos
Relato 02	Estudante da UERJ	-
Relato 03	Professor de mergulho	44 anos
Relato 04	Estudante de Direito	23 anos
Relato 05	Tatuador	31 anos
Relato 06	Professor de Geografia	31 anos
Relato 07	Assistente Social	23 anos
Relato 08	Fotógrafo	22 anos
Relato 09	Professor	21 anos
Relato 10	Designer Gráfico	26 anos

Fonte: Senti na Pele (2016).

Tabela 4 Relatos por sexo - Mulher

<b>RELATO</b>	<b>PROFISSÃO</b>	<b>IDADE</b>
Relato 01	-	-
Relato 02	Técnica em Radiologia	19 anos
Relato 03	Estudante de Serviço Social da UFPE	19 anos
Relato 04	Empresária	31 anos
Relato 05	Maquiadora	20 anos
Relato 06	Cantora lírica	24 anos
Relato 07	Cientista Política	24 anos
Relato 08	Desempregada	20 anos
Relato 09	Designer de estampas	26 anos
Relato 10	Enfermeira	25 anos
Relato 11	Escritora	23 anos
Relato 12	Auxiliar Odontológica	23 anos

Fonte: Senti na Pele (2016).

Os critérios de seleção foram os seguintes:

- Garantir variedade de situações, para que pudéssemos tratar do racismo nas distintas dimensões da vida social;
- Os relatos tinham que apresentar o fato/situação do racismo de modo explícito;
- Os relatos tinham que ter elementos explícitos para pensar a subjetividade dos indivíduos, haja vista termos apenas aquele momento/espço de contato com as informações que foram trabalhadas;
- Priorizamos os relatos que trouxeram situações de racismo contemporâneas, já que um dos nossos objetivos é configurar as formas que o racismo se expressa na atualidade. Apesar disso, selecionamos alguns relatos sobre a infância, porque são casos recorrentes, e sabemos que o racismo se apresenta para as crianças negras desde a mais tenra idade.

Dois relatos foram analisados para retratar as expressões do racismo atuais, mas não foram analisados para pensar o impacto subjetivo do racismo, por não trazerem todos os elementos elencados acima: os relatos A e B.

Os dados foram coletados a partir de uma observação virtual, técnica tomada das elaborações metodológicas de Kozinets (1998) sobre a *netnografia*, uma metodologia que parte basicamente das bases da Antropologia e Etnografia para pensar, no espaço virtual, o comportamento do consumidor de culturas e comunidades presentes na Internet. Da *netnografia* não adotamos toda a sua base e elementos metodológicos, mas partimos do que Kozinets (1998) chamou de “a espreita”, momento anterior a interação com uma determinada comunidade virtual para o/a pesquisador/a se apropriar desse universo, das expressões, da forma de se relacionar, para então poder interagir e compor essa comunidade. Não faremos nenhuma intervenção na comunidade tomada como locus de observação virtual, porque se assim desejássemos faríamos entrevistas diretas, mas analisamos que o trato dessas questões implica um cuidado e um preparo para lidar com os desdobramentos da externalização das experiências com o racismo, que julgamos ainda não ter.

Os registros e anotações da observação virtual foram feitos em duas etapas. Na primeira etapa, procedemos ao reconhecimento de campo, com uma leitura livre das postagens. A segunda leitura teve o fim de selecionar os relatos, mas não findamos essa seleção de uma só vez, pois os critérios foram se delineando, à medida que nos aproximávamos mais da realidade empírica pesquisada. Nesse processo de seleção, com base nos critérios expostos acima, fechamos o quantitativo de 22 relatos.

A segunda etapa foi dedicada ao preenchimento do *protocolo de observação*, ferramenta utilizada para facilitar a análise dos relatos. Basicamente, esse protocolo é preenchido com elementos que descrevem a situação, o que chamamos de dimensão objetiva; com elementos que retratam os sentimentos, as sensações físicas desencadeadas pelas experiências de racismo, que chamamos de dimensão subjetiva; além de trechos significativos dos relatos. Com essas informações apreendemos o máximo de questões, sentimentos e determinações sociais contidas nas experiências relatadas.

No total foram oito momentos que chamamos de “ida a campo”, dos quais compreendem as duas etapas, entre os meses de Julho e Setembro de 2016.

A análise dos relatos colhidos com a observação virtual foi feita à luz do referencial teórico-metodológico adotado, e buscou-se refletir o que o relato nos proporcionou, com base na totalidade das relações sociais estruturadas pelo racismo, para apreensão dos impactos desse fenômeno na subjetividade dos indivíduos negros.

Para pensar expressões contemporâneas do racismo com base nos relatos, destacamos o racismo nas seguintes dimensões: racismo e fenótipo; expressões sutis e violentas do racismo; miscigenação da população; herança dos valores racistas do período colonial; racismo no trabalho; racismo e o acesso aos direitos e serviços sociais.

E, para pensar os impactos do racismo na subjetividade pensamos os seguintes aspectos: Silenciar do sofrimento; Negar o corpo, a descendência africana e negra e desejar embranquecer-se; Resistir de diversas formas: com o silêncio, com o engajamento em movimentos sociais, com o corpo, com o relato no *Facebook*, com violência.

#### **4.2 Expressões contemporâneas do racismo no Brasil**

O racismo deve ser pensado de acordo com o tempo em que ele se reproduz nas relações sociais, observando as principais determinações estruturais e conjunturais que delineiam as relações. Nesse sentido, nos marcos contemporâneos, o racismo não se põe da mesma forma quando do período da escravidão, tão pouco quanto dos anos posteriores à abolição, pois as relações e a dinâmica econômico-social eram marcadas por elementos distintos. Por exemplo, no século XVI, o uso da mão de obra escrava africana nas colônias do “Novo Mundo” pautava-se pela justificativa religiosa, enquanto que no século XIX havia base científica, que comprovava com estudos anatômicos e racialistas a degenerescência das

populações quando miscigenadas, como fizeram o conde Joseph Athur de Gobineau e Nina Rodrigues.

Até os anos 1980, os movimentos negros se depararam com uma sociedade miscigenada e convencida de viver num “paraíso tropical, abençoado por Deus e bonito por natureza”. O racismo cá vivido, em contraste com o racismo estadunidense, era tido com pouca ou nenhuma expressividade, haja vista vivermos em terras tão mestiças. Como vimos, a miscigenação e a ideologia da democracia racial, bem como do branqueamento foram marcadores decisivos para a conformação do nosso racismo, tão distinto em suas expressões, quando comparados com outras realidades, mas nem por isso ausente do cotidiano social. Assim nos mostra Nogueira (2006) ao estabelecer diferenças entre os preconceitos raciais vividos no Brasil, do daquele vivido nos Estados Unidos, denominando tais preconceitos de *marca* e *origem*, respectivamente.

Considera-se como preconceito racial uma disposição (ou atitude) desfavorável, culturalmente condicionada, em relação aos membros de uma população, aos quais se têm como estigmatizados, seja devido à aparência, seja devido a toda ou parte da ascendência étnica que se lhes atribui ou reconhece. Quando o preconceito de raça se exerce em relação à aparência, isto é, quando toma por pretexto para as suas manifestações os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, o sotaque, diz-se que é de *marca*; quando basta a suposição de que o indivíduo descende de certo grupo étnico para que sofra as consequências do preconceito, diz-se que é de *origem*. (NOGUEIRA, 2006, p. 292)

Das discussões de Nogueira (2006), gostaríamos de destacar três diferenças apontadas sobre o *preconceito de marca* e o de *origem*, para retratar o racismo contemporâneo no Brasil. A primeira diferença repousa na *própria concepção de preconceito de marca e de origem*. A associação do fenótipo com o racismo é um dos aspectos particularizados para pensar o *racismo de marca*. A definição de quem é o discriminado e discriminador está atrelada aos caracteres que vinculam os indivíduos aos traços brancos ou negros, tendo que levar ainda em consideração a carga desses traços, uma vez que essa carga pode ser critério de uma transposição das barreiras raciais, que o racismo impõe a população negra. Por sua vez, o *racismo de origem* não abre brechas para os indivíduos, mesmo que se tenham traços brancos, pois a determinação que prevalece é a ascendência.

No Brasil, o racismo é marcado pela distinção fenotípicaracializada, mas avança, pois além de distinguir, hierarquiza com base no entendimento social de *raça*, construído historicamente, através da forma como se deu as relações entre negros/as e brancos/as. (MUNANGA, 2003). Aqui é interessante retomar a reflexão de Ianni (1978) sobre tais relações, pela mediação do africano/a escravizado/a. A escravização foi um processo que

desumanizou uma população inteira e que passou a ser percebida e referenciada pelo que a sua condição objetiva de escravizada impunha. O caminho feito pelo africano/a na história brasileira faz parte do que hoje entendemos por ser *negro*, isto é, uma construção que agrega tanto elementos biológicos/fenotípicos, quanto os culturais, religiosos, morais e afetivos, construindo o outro *não-branco* e subjugado numa inferioridade atribuída e naturalizada.

Então, ao negro percebido pela sua cor, cabelo e traços faciais, lhe são associados valores e posições sociais de desprestígio, e por isso o seu cotidiano é marcado por “confusões e mal entendidos”, que vão desde a associação a atividades de menor prestígio social à ideia de que negro é ladrão. Essas relações são apreendidas nesses trechos dos relatos.

[...] Geralmente quando saio com ele solto [o cabelo], sempre ouço piadas e pessoas zombando de mim, e isso também ocorre quando uso turbante. Uma vez na rua da minha casa um homem começou a rir do meu turbante, e me chamar de Africana, como se ser africana fosse algo ruim. Nessa mesma semana estava no ônibus, e as pessoas passavam por mim, olhavam pro meu rosto, pro meu turbante, e procuravam outro lugar para se sentar. Chegou ao ponto de um rapaz olhar pro assento ao meu lado, e ir mais para frente ficar em pé. Quando a pessoa que estava na sua frente sentada levantou para descer, ele foi lá e sentou. (RELATO 03 - MULHER).

Senti um carro se aproximar de mim, olhei pra trás e era uma viatura. O policial que estava no carona colocou o corpo pra fora, com o fuzil na mão, apontou pra mim e disse: "Vem aqui, filho da p\*ta!". (RELATO 09 – HOMEM).

Certo dia eu estava na parada à espera de um ônibus para que eu chegasse até o meu destino desejado, quando um homem branco chega até mim e diz: COM ESSA COR E ESPERANDO ÔNIBUS, SÓ PODE SER FAXINEIRA, ACERTEI?! MAS ATÉ FOI BOM EU TE ENCONTRAR AQUI. ESTOU PRECISANDO DE UMA FAXINEIRA MESMO E QUERO UMA NOVINHA COMO VOCÊ! (RELATO A – MULHER).

A outra diferença trabalhada por Nogueira (2006) refere-se aos *efeitos do racismo sobre as relações interpessoais*. O *preconceito de marca* caracteriza-se por fazer coexistir o racismo e as relações entre negros/as e brancos/as nas relações de amizade, afetivas e familiares, e, por sua vez, o *racismo de origem* restringe as relações interracialis em distintas esferas. Desta forma, no Brasil encontramos situações em que um indivíduo preconceituoso pode ser, ao mesmo tempo, amigo, familiar ou companheiro de pessoas negras, sem que isso lhe coloque questionamentos quanto ao seu preconceito racial, muito menos implica, diretamente, uma mudança de atitude.

Essa diferença vem muito próxima da que Nogueira (2006) denominou de *etiqueta*, que retrata o controle sobre o comportamento das pessoas frente ao racismo. O *preconceito de marca* caracteriza-se por controlar o comportamento de quem discrimina, funcionando como um código de bons modos, que não permite que “certos assuntos” sejam retratados nas rodas de conversa. Por exemplo, no Brasil, não é de bom tom falar de racismo explicitamente,

principalmente diante de pessoas negras. Isso tem relação íntima com a percepção de que vivemos relações igualitárias, as quais põem as mesmas condições de acesso e usufruto dos serviços e direitos sociais, emergindo a necessidade de condenar os comportamentos que revelam a desigualdade de fato.

Não obstante acobertar uma forma velada de preconceito, a ideologia brasileira de relações inter-raciais, como parte do ethos nacional, envolve uma valorização ostensiva do igualitarismo racial, constituindo um ponto de referência para a condenação pública de manifestações ostensivas e intencionais de preconceito, bem como para o protesto de elementos de cor contra as preterições de que se sentem vítimas. Além disso, dado o orgulho nacional pela situação de convivência pacífica, sem conflito, entre os elementos de diferente procedência étnica que integram a população, as manifestações ostensivas e intencionais de preconceito assumem o caráter de atentado contra um valor social que conta com o consenso de quase toda a sociedade brasileira, sendo por isso evitadas. (NOGUEIRA, 2006, p. 298).

Por sua vez, o *racismo de origem*, caracteriza-se por controlar o comportamento de quem é discriminado, com o intuito de dominar as suas reações e resistências frente ao racismo e o seu lugar social estabelecido pelas relações desiguais.

O que Nogueira (2006) aborda ao pensar o *preconceito de marca* nas relações interpessoais e na *etiqueta* que impõe ao comportamento dos indivíduos é muito sintomático do racismo brasileiro, que se expressa nas relações de forma sutil e sorrateira, encoberto nas brincadeiras, no carinho, nas piadas, nos gostos e predileções pessoais. Assim nos fala Moura (2014, p. 219) ao refletir sobre o racismo brasileiro “[...] age sem demonstrar a sua rigidez, não aparece à luz, é ambíguo, meloso, pegajoso, mas altamente eficiente nos seus objetivos.”. Esses aspectos são apreendidos nesses trechos dos relatos.

Muitas das vezes que sofria preconceito, eu pensava que não passava de uma brincadeira e acabava entrando na "brincadeira" também, só para não contrariar os meus "amigos" e mantê-los por perto, abaixando a cabeça para cada "Isa, apagaram a luz, dá um sorriso aí senão a gente não vai te enxergar!".

[...]

“Ah, mas base de preto é fácil, só comprar um saco de carvão”.

[...]

Falei que achava legal, mas que não gostava muito do ambiente rural, simplesmente por questão de gosto. Prefiro meio urbano e ainda brinquei dizendo: "além do mais, tenho alergia a insetos". Ouvi da mesma colega que "nunca viu preta mais fresca", "alergia que nada, palhaçada" e que "preta e pobre nasceu para aquilo mesmo, meio rural. Tá achando que vai morar na cidade? Ah tá, já vai juntando seu dinheiro para comprar um terreno para chamar de fazenda”. (RELATO 05 – MULHER).

Eu já estava namorando há uns 3 anos com um rapaz da minha faculdade e um dia fomos à casa da namorada de um amigo dele. Todos os três eram brancos. Passamos um tempo comendo e brincando com jogos de tabuleiro. A irmã da dona da casa não estava, mas uma amiga dela chegou e a ficou esperando. Como elas dividiam o quarto, a menina – que era negra – entrou no quarto para esperar e viu o relógio do amigo do meu namorado. Ela foi até a sala e perguntou “Fulano (dono do relógio), esse relógio é seu? Muito bonito!” O rapaz respondeu que sim e, logo depois sua namorada – que, em tese, tinha uma relação de amizade com a menina – disse

“Cuidado hein, Fulano. Acho melhor você pegar seu relógio, porque sabe como é preto.” No minuto em que ela falou isso, senti meu corpo gelar. O rapaz que eu namorava olhou para o meu rosto meio de canto de olho e o amigo dele mal conseguiu levantar a cabeça. A menina negra ficou tão constrangida que riu e voltou em silêncio para dentro do quarto, enquanto a que tinha feito o comentário estava achando tudo muito engraçado e corriqueiro.” (RELATO 07 - MULHER)

No entanto, o racismo vem mudando suas manifestações, como muito bem alertou Carneiro (2016, p. 20), ao afirmar que um novo racismo está posto como desafio as novas gerações, “[...] cada vez mais direto, explícito e violento, sem mediações nem medo de dizer seu nome.”. Para nós, esse racismo de feições violentas e explícitas, despido de qualquer vergonha, pudor ou *etiqueta*, como afirmou Nogueira (2006), convive no cenário contemporâneo com as formas sutil e velada, e atribuímos essa mudança de expressão a três fatores:

- A implementação das políticas de ações afirmativas, uma vez que os privilégios das pessoas brancas são expostos e questionados nesse processo de criação e implementação das políticas;
- Ao avanço que as políticas de ações afirmativas proporcionam, como a entrada de jovens negros nas universidades públicas e concursos, deslocando os/as negros/as dos lugares moldados pelo racismo para esses sujeitos;
- A mudança de comportamento por parte de negros e negras que ocupam os espaços e reafirmam sua negritude diariamente, no trabalho, nas universidades, nas políticas sociais e em tantos outros.

Nesse sentido, concordamos com Carneiro (2010) que, ao discutir sobre os avanços alcançados pelos movimentos negros, relacionou as políticas de ações afirmativas ao avanço do conservadorismo da população branca, que trilha um caminho de deslegitimação das desigualdades raciais e da própria existência do racismo, com o intuito de retomar o mito da democracia racial.

Os avanços alcançados, principalmente no reconhecimento da problemática da desigualdade racial, ensejam a atual reação conservadora que busca com monumental aparato deter esse processo e, sobretudo, restabelecer os velhos mitos que nos levaram à situação atual. São “neogilbertofreyreanos” que entram em ação em um novo tipo de ativismo sobre a questão racial. (CARNEIRO, 2010, p. 40).

Essa realidade põe para os/as brancos/as o questionamento dos privilégios que a branquitude lhes proporciona e desdobra os questionamentos em torno: das cotas no ensino superior e nos concursos públicos; da apropriação cultural ao usarem turbantes, tecidos e

acessórios que remetem à cultura negra e africana; do *BlackFace*<sup>32</sup> nos carnavais e festas à fantasia; e do racismo reverso. Schucman (2012) atribui esse conservadorismo ao medo dos/as brancos/as diante da possibilidade de perderem os privilégios. Esses aspectos são apreendidos nesses trechos dos relatos.

[...] Certo dia um determinado paciente se recusou a ser medicado por uma negra. Quando ele disse isso a mim, me retirei do quarto e fui ao banheiro me recompor, pois não entendia o porquê do fato de ser negra incomodava tanto aquela senhora. Ela chegou a dizer à minha chefe que o meu lugar era na cozinha. (RELATO 10 – MULHER).

Outro dia, estive numa loja para comprar um vestido e pedi o meu tamanho e a vendedora disse que era caro demais. Outro dia, ao entrar no ônibus sentei do lado de uma senhora branca e ela me disse que odiava minha raça e se levantou. Outro dia, conheci um rapaz que me disse que mulher negra era só pra pegar por um dia. Outro dia na faculdade ao passar por um grupinho de pessoas, ouvi que ninguém merece sentar do lado da filha da empregada. Outro dia na aula, um professor disse a turma que se você ver algum negro(a) na rua e estiver sozinho, corre porque é ladrão. Principalmente se estiver com camisa do Flamengo. (Engraçado, eu era a única negra da turma e coincidência ou não, eu estava com a camisa do Flamengo). Outro dia, ao ir numa loja de maquiagem famosa, fui abordada por uma vendedora na porta que me disse que só tinha maquiagem para tons de peles claras e que nem adiantaria eu olhar os produtos porque a loja não era para negros. Outro dia ao ir no dermatologista, ele me disse que não podia cuidar da minha pele porque eu era escura demais. São tantos outros dias que senti na pele ...tantos e tantos dias, que me faltam palavras para descrever. (RELATO B – MULHER).

Outra forma de expressão do racismo contemporâneo, diz respeito aos elementos coloniais presentes no imaginário social, mesmo que o nosso passado colonial não seja suficiente para entender o racismo, como bem nos alertou Hansebalg (1982). Porém, esse passado nos dá pistas importantes para entender as relações de dominação, como assim fizemos com Ianni (1978) e Moura (2014). Esses elementos coloniais/escravocratas estão na formatação dos apartamentos, onde encontramos o quarto dos fundos, remetendo-nos às antigas senzalas; na própria relação entre as empregadas domésticas e os seus patrões, por estabelecerem relação de subserviência, sem o mínimo respeito pelas leis trabalhistas, implementadas através da Lei complementar nº 150, de 1º de junho de 2015, que dispõe sobre o contrato do trabalho doméstico.

As reflexões de Quijano (2005) sobre a *colonialidade do poder* são interessantes para visualizarmos como as relações da colonização/escravização ainda se fazem presentes, mesmo que formalmente não se tenha tais relações, e como as noções entre *negro* e *branco* são mais bem compreendidas quando se parte dessa colonialidade, uma vez que trazemos à tona os

---

<sup>32</sup>*Blackface* é o ato de se fantasiar de adereços que tentam imitar o fenótipo das pessoas negras, a exemplo da nega maluca, reproduzindo, mesmo que intencionalmente, aspectos que inferiorizam os/as negros/as. Essa prática é comum nas festas de carnavais e nas peças e apresentações artísticas e vem despertando debates nas mídias e redes sociais, pois desdobra a discussão da invisibilidade de artistas negros/as, por exemplo.

elementos estruturantes dessa modalidade de poder. No relato abaixo podemos visualizar como a relação senhor/escravo ainda está presente no imaginário social e como ainda serve de referência para demarcar os limites de violência.

[...] Eu já estava acostumada a ouvir gracinhas e assédio na rua. Só que esse dia foi diferente. Eu estava no trem, cheio, em pé. Um homem branco, alto, encostou em mim e disse no meu ouvido que eu 'parecia uma escrava no tronco' e me chamou de gostosa. Isso só porque eu estava com essa vestimenta e com os braços esticados segurando a barra de cima [...]. (RELATO 02 – MULHER).

Outra expressão do racismo tem íntima relação com nossa formação populacional miscigenada, a qual fez surgir o sujeito mestiço e a noção de nacionalidade brasileira harmoniosa, tendo como pano de fundo a inferiorização da negritude em relação à superioridade da branquitude. O mestiço é sintomático de uma formação que acreditou no branqueamento da população e forjou uma ciênciaracista e eugênica, como nos mostrou Munanga (1999). No cotidiano isso se faz presente, por exemplo, nas falas que relativizam a negritude das pessoas, nas relações afetivas e na negação das pessoas negras do seu corpo, cultura, sua história e raízes.

Quando nasci, meu avô proibiu minha mãe de deixar que meu pai me registrasse, porque o meu pai é negro, pobre e analfabeto. Cresci ouvindo deste mesmo avô a seguinte frase: "Não gosto de negros, mas gosto de você porque você tem sangue de branco". Como era pequena, eu não entendia, e o olhava achando engraçado. (RELATO - 03 MULHER).

Meu nome é Maykon e moro em Araranguá, cidade do litoral sul catarinense. Na minha cidade a maioria da população descende de italiano e português. Por incrível que pareça, é normal você escutar piadas racistas em todo canto. Apesar de amar meu estado e minha cidade o racismo aqui é claro e escancarado. Minha cor *parda* é quase incomum em alguns lugares, como na faculdade, ou até mesmo num passeio no shopping. (RELATO 04 - HOMEM). (grifo nosso).

O racismo tomado como elemento estruturante das relações sociais, confere à relação de assalariamento e exploração da classe trabalhadora toda uma dinâmica própria, na qual a alienação econômica e a racial atingem a população negra, e delinea relações de exploração distintas para brancos/as e negros/as, vistas sob o prisma da desigualdade racial. Assim, concordamos ao longo das nossas discussões com Ianni (1978), Moura (2014), Menezes (2013) e Fernandes (1989) quando argumentam no sentido de pensar raça e classe como elementos que estruturam e se interpõe nas relações sociais. O racismo, apreendido dessa forma, é um requisito para formação de uma população trabalhadora excedente para o mercado, ou seja, põe-na numa condição de superexploração que desdobra uma desvalorização do trabalho em geral. Ou seja: “[...] A desigualdade racial é uma das

desigualdades estruturais da sociedade brasileira.” (FERNANDES, 1989, p. 75.). No relato abaixo podemos visualizar essas relações:

Em 2013 fiz uma entrevista de emprego para uma grande empresa da cidade, que infelizmente não posso citar. Feliz por me destacar na entrevista de emprego, na semana seguinte fui contratado, mas mal sabia que iria trabalhar na empresa mais racista da cidade. No meu primeiro contato com o presidente da empresa depois de uma semana, esperando boas vindas, ouvi foi uma piadinha. Assim que ele me viu na mesa, deu um sorriso e disse, “nossa, escureceu pra lá, vai chover.” Eu apenas, sorri, ingenuamente não sabia o que fazer.

Nos meses que se seguia só o que eu ouvia eram piadas racistas, muitas delas eram contadas diretamente para mim com um sorriso maléfico por parte dos funcionários. A gerente que parecia a única com senso, certo dia deixou escapar suas maldades também. Às vezes as piadas eram sussurradas para eu não ouvir, às vezes era para eu ouvir, “piadas” essas que não vale a pena contar. Todos os funcionários, inclusive a gerente e presidente eram racistas.

Depois de cinco meses, conheci outra mulher que fazia parte da diretoria, com um olhar de desdém ela me examinou e depois de dois dias eu fui despedido. Você sabe quando a pessoa te julga pela cor, você sabe quando a pessoa é racista. Sem nenhuma desculpa plausível a gerente apenas me disse que eu estava dispensado. Quanto mais eu perguntava o motivo, mais ela ficava sem jeito e não sabia o que falar. Foi quando minha ingenuidade finalmente foi embora e liguei todos os pontos. Ela me dispensou sem justa causa e me indenizou com o aviso prévio, hoje penso que talvez fosse o dinheiro para me calar. Afinal se ela me colocou para rua, deveria ser por justa causa! (RELATO 04 – HOMEM).

Por ser um marcador das relações e por perfazer o imaginário social, o racismo põe para as pessoas negras condições desiguais de acesso a serviços e direitos, como podemos ver nos relatos abaixo que nos trazem uma situação na saúde pública e, outro referente ao serviço privado de alimentação.

Pedi para a senhora que se encontrava na porta medir minha pressão e meu pulso. Minha frequência estava 188. Ela me olhava com um olhar de desconfiança e dizendo "Quero entender o porquê desses números". E eu afirmando que apenas comecei a me sentir mal. Pediram para eu aguardar e eu fui ao banheiro. Assim que entrei ouvia coisas do tipo: "Tira ele de lá", "O que ele está fazendo?". Além do segurança ter abrido a porta duas vezes” (RELATO 2 - HOMEM).

Resolvi passar em um quiosque (parecido com aqueles do Mcdonalds onde vendem apenas sorvete) para comprar um milk-shake. Quando fui caminhando em direção ao quiosque reparei que a moça me olhou com cara feia, e antes de eu fazer o pedido ela me disse com um tom arrogante: "Estou fechando, não posso atendê-la!" Eu disse ok e saí... mas quando fui saindo, passou um rapaz branco do meu lado e parou para comprar no quiosque. Eu voltei até lá e disse: "Moça, me desculpe incomodar, mas agora pouco passei aqui para comprar um milk-shake e você me disse que estava fechando, mas acabei de ver você vendendo um sorvete para esse rapaz". Ela me olhou com um olhar de desprezo tão grande que me senti como uma barata, e me respondeu com um tom mais enojado do mundo: "EU NÃO VENDO PARA NEGROS! (RELATO 8 – MULHER).

### 4.3 Os impactos subjetivos do racismo nos indivíduos negros

A questão que faz o leitor ou a leitora persistir nessa jornada é a mesma que nos guiou no processo investigativo: como o racismo impacta a subjetividade dos indivíduos negros? O que o racismo desdobra na subjetividade de sujeitos que experenciam cotidianamente uma violência estruturante das relações sociais, produzida e reproduzida em todas as dimensões da vida social? Isto é, o que o racismo no trabalho desdobra para esta subjetividade? E o racismo sutil ou violento vivido na família, nas relações afetivas, nas amizades, enfrentado no transporte público, nos espaços de socialização? Quais sofrimentos, limites e possibilidades esse racismo põe? São essas questões que nos guiaram até aqui, com a percepção de que o racismo provoca dor, sofrimento, acomoda e instiga a resistência, num processo visto através dos relatos.

O caminho proposto para pensar a subjetividade foi de apreendê-la em níveis de abstração, que determinaram a subjetividade com os elementos que a constituem. Desta forma, partimos do entendimento de ser a subjetividade *um dos fatores que caracteriza a singularidade humana e que possibilita aos indivíduos tornarem-se humanos, com a qual os mesmos se expressam e relacionam o mundo interno e externo, por meio dos sentimentos, raciocínio, saberes, afetos e consciência.*

O caminho foi feito pela mediação do trabalho, tal qual atividade desenvolvida sob condições sociais, políticas, econômicas e culturais construídas e legadas através das gerações anteriores, conformando possibilidades e limites ao desenvolvimento dessa subjetividade. Isso atrela o entendimento dessa subjetividade às condições sociais postas na realidade, e à discussão da essência humana, que exprime o que é a humanidade a partir das relações sociais, por isso os indivíduos não podem ser entendidos a partir de si mesmos. (MARX, 2007).

As relações sociais formam o que Sève (1979a) denominou de formas históricas de individualidade, e é nela que os indivíduos se formam e a transformam. No entanto, como alertou Sève (1979a), as formas históricas de individualidadenão se confundem com o do indivíduo concreto, com a personalidade,e por isso avançamos a apreensão da subjetividade ao nível de entender os indivíduos em suas diferenças e aspectos que distinguem as biografias de João e José, por mais que ambos pensem, falem e tenham as mesmas possibilidades, de se desenvolveremcomo seres humanos, a partir das mesmas formas históricas.

Portanto, o movimento foi de apreender a subjetividade através de níveis distintos de abstração, um que constitui a humanidade e outro que distingue os humanos entre si, nos aproximando de mais algumas determinações que constituem a subjetividade humana, e dando-lhe cada vez mais contornos concretos. O caminho proposto foi iluminado pelas discussões da personalidade do filósofo francês Lucien Sève, que nos possibilitou pensar esse nível de singularidade, mas que também deixou lacunas na compreensão da subjetividade. É um caminho, dentre tantas possibilidades de se pensar, e foi aquele que nos ajudou a entender o indivíduo nele e além dele, sem perdê-lo de vista nas relações sociais que o formam.

A centralidade das discussões de Lucien Sève é pensar o que é a personalidade, entendendo-a a partir das relações sociais e os limites e possibilidades que essas põem ao seu desenvolvimento; raciocínio importante para pensar as diversas formas de opressão e exploração que os indivíduos experimentam na sociedade brasileira - como o racismo.

Num esforço de síntese, entendemos a personalidade como um traço específico de cada pessoa, com elementos que a diferencia entre os seres humanos, e que agrega em si uma enorme acumulação de atos diversos ao longo do tempo; entendendo por ato: todo comportamento de um indivíduo, que produz resultados para o psiquismo individual e para as relações na sociedade, tomado sob duas dimensões, uma que corresponde ao próprio indivíduo e outra às condições sócio-históricas de um determinado contexto social, uma determinada forma histórica de individualidade (exemplos de atos: militar, produzir conhecimento, dialogar e todos aqueles ligados ao trabalho, aos de relação direta com o próprio indivíduo e aqueles ligados às relações interpessoais).

Portanto, o ato contém uma dimensão individual e outra social, que relaciona os indivíduos à organização social e aos valores nela envolvidos, uma vez que dessa organização são internalizados elementos, que mobilizam nos indivíduos processos de reprodução e resistência às contradições postas nas relações sociais, e que possibilitam o entendimento do comportamento dos indivíduos. O ato assim tomado extrapola as dimensões dos indivíduos isolados para além dele mesmo, sendo percebido pela perspectiva da totalidade, que o considera no conjunto da realidade concreta e estruturada, conforme Kosik (1976) e Bourguignon (2006).

Esse raciocínio da personalidade e do ato é importante para nossa pesquisa, porque nos permitiu entender o indivíduo para além dele mesmo, uma vez que o ato congrega essas duas dimensões. Ao relacionar o indivíduo e a sociedade, esse caminho viabilizou entender a dinâmica da desigualdade racial e as contradições que emergem dessa desigualdade e que se

revelam no comportamento individual nas relações diversas da vida social, para então pudermos analisar as contradições sociais refletidas no plano psicológico, na personalidade, isto é: “[...] as situações mais íntimas do ser possuem inscrição na cultura, na ciência, na política, na economia.” (GENTILLI, 2016, p. 316).

Isto é, analisar a dimensão subjetiva das pessoas autoras dos relatos, implica entendê-las tal quais seres humanos, que carregam e desenvolvem a riqueza de ser um, na sua capacidade linguística, comunicacional, afetiva e racional, e que todo esse desenvolvimento está atrelado às relações sociais, entendidas a partir de uma forma de produzir e da organização social que dela decorre, portanto, a partir do trabalho como fundamento da sociabilidade. Mas a subjetividade contém mais dimensões que a explicam, e partimos da personalidade para entender as individualidades concretas, as subjetividades concretas, definidas aqui a partir da personalidade e da biografia.

Mas, de quais relações sociais estamos retratando? Aqui falamos de uma sociabilidade capitalista, dinamizada por relações desiguais entre capitalistas e trabalhadores/as, a partir da exploração e expropriação dos/as trabalhadores/as. Isso foi discutida no primeiro capítulo através de Netto e Braz (2009), Netto (2015), Marx (2010), Konder (2009) e Sève (1979b), Silveira (1989), Marx (2013) e Marx (2015). Daqui apreendemos os processos de onde se desdobra a alienação dos/as trabalhadores/as, com especificidades no capitalismo, e a alienação tal qual um fenômeno de base real e concreta, que abrange outras dimensões da vida social, para além do trabalho, pelo fato dessa atividade - fundante da sociabilidade humana - desdobrar relações sociais.

Uma das consequências produzidas pela relação capitalista de produção é a subsunção do trabalho concreto ao abstrato, em decorrência da subsunção do valor de uso ao valor de troca. Nessa lógica, a produção das mercadorias é dinamizada pela troca e não mais pela satisfação das necessidades, desdobrando a subsunção. Esse raciocínio é tomado por Sève (1979b) para pensar a subjetividade dos/as trabalhadores/as, que se manifesta cindida em *personalidade concreta* e *personalidade abstrata*, numa dinâmica que reduz a primeira a segunda e produz uma sociabilidade e indivíduos alienados, obstaculizados de se realizarem plenamente em sua humanidade, nas diversas dimensões da vida social, não apenas na dimensão laborativa.

A sociabilidade capitalista põe-se então como uma *forma histórica de individualidade*, que produz indivíduos concretos e suas personalidades, e nesse caminho, os mecanismos que produzem a cisão da personalidade em *personalidade concreta e abstrata*, a partir do trabalho

cindido e alienado, são apreendidos para iluminar outras desigualdades sociais geradoras de outras dicotomizações dessa personalidade.

[...] a alienação capitalista é, por excelência, essa “iluminação universal” de que fala Marx, “no qual são banhadas todas as outras cores e que as modifica em suas tonalidades particulares”. [...] Assim se estendem as dicotomizações destrutivas na alma das pessoas. Problema capital, pois não haverá esse “desenvolvimento dos homens” decisivo para o presente e para o futuro sem uma recomposição da personalidade que acompanha a desalienação social. (SÈVE, 1989, p. 169).

O racismo foi apreendido, a partir das discussões de Sève (1979b; 1989) e Konder (2009) sobre o aspecto pluridimensional do fenômeno da alienação, como uma forma desse fenômeno se expressar, a partir das discussões de Fernandes (1989) e Silva (2012). Ou seja, o racismo foi apreendido como alienação racial que se expressa ideologicamente nas relações reais e concretas de poder, manifestando-se diversamente nas distintas quadras históricas do desenvolvimento da humanidade e conforme os contextos históricos e as formações sociais específicas de cada sociedade. Neste caminho, o trabalho é o fundamento, e é dele que se desdobra uma determinada forma de produzir e uma forma de organização social, ou seja, um modo de produção social, implicando um determinado *modo de vida* dos indivíduos, que abarca o que eles produzem e o modo como produzem através do trabalho.

O estudo da formação social brasileira nos permitiu apreender, através de Ianni (1978), Fernandes (1989), Moura (2014), Munanga (1999), Hasenbalg (1982) e outros que as relações entre as classes sociais aqui desenvolvidas estiveram intimamente ligadas à questão racial, partindo da análise do passado colonial/escravocrata, da forma como foi feita a abolição e como as desigualdades raciais produzidas pelo racismo se acomodaram nas relações livre/assalariadas de produção, bem como da ausência de políticas reparatórias após os anos de escravidão, que manteve gerações de negros/as nos piores índices estatísticos: os que menos estudam, menos têm direitos trabalhistas, mais são mortos, como os dados do IBGE e do Mapa da Violência de 2016 nos mostram. O racismo se perpetua como demarcador racial das relações, por ser um estruturante das relações sociais aqui desenvolvidas, e esse seu caráter estruturante foi visto através dos seguintes pontos:

- Do passado de colonização/escravização, entendido a partir do conceito de *colonialidade do poder* de Quijano (2005), que toma por base o conceito de *raça*;
- Do atrelamento da produção colonial/escravocrata à constituição do capitalismo brasileiro e à riqueza nacional produzida;
- A forma como se processou a abolição da escravatura, sem mudanças dos lugares de poder social e econômico entre as populações branca e negra;

- Do racismo que conformou as classes sociais, tendo a *raça* como um elemento dinamizador desse processo;
- Da realidade que impõe os/as trabalhadores/as brancos/as e negros/as terem sua força de trabalho explorada distintamente, pois a dinâmica classista atrela-se à racial, pondo essa mercadoria em condições de desigualdade racial, ou seja: “[...] A desigualdade racial é uma das desigualdades estruturais da sociedade brasileira.” (FERNANDES, 1989, p. 75);
- Da ausência de políticas sociais e do Estado que visassem à reparação do racismo e a sua superação, repondo o racismo e as desigualdades raciais ao longo de várias gerações nas famílias brasileiras.

O racismo, desta forma, foi tomado como um elemento estruturador das relações sociais, e que, portanto, implica na subjetividade - vista aqui com a personalidade e o seu desenvolvimento - como qualquer outro elemento socialmente construído e posto nas relações sociais. *A lei do desenvolvimento da personalidade* de Lucien Séve é o caminho proposto para pensar o racismo e a personalidade, que remete a relação do emprego do tempo e das capacidades desenvolvidas, dando um caráter histórico e social a essa personalidade.

Nessa lógica, o racismo é um estruturante social que tem sua expressão no ato dos indivíduos, na sua biografia e personalidade. O ato, por ser social e individual, traz em si toda a construção que o racismo conforma, sobre a inferioridade do *negro* em relação à superioridade do *branco*, abarcando processos que vão da estética à produção cultural de ambos, tomados como categorias abstraídas de uma real desigualdade racial. *O racismo então é um elemento que conforma o comportamento dos indivíduos, bem como as relações cotidianas estabelecidas nas famílias, amizades, trabalho e afetos.* O comportamento visto por essa perspectiva não é entendido apenas pela individualização dos sujeitos, mas compreendendo esse comportamento como expressão das contradições sociais, as quais conformam a personalidade e a biografia, uma vez que esses conceitos são entendidos à luz do ato.

Desta forma, procedemos à análise dos relatos da comunidade do *Facebook Senti na Pele*, a partir dos *atos* dos sujeitos quando do racismo vivenciado, nos propondo a *pensar os atos e as expressões do racismo, para visualizarmos os elementos sociais que foram internalizados pelos indivíduos, mobilizando processos de reprodução e resistências às contradições postas nas relações sociais, entendendo os sujeitos em suas singularidades e biografias e com as contradições refletidas nas suas personalidades. Isto é, procedemos a responder nossa questão sobre o impacto do racismo na subjetividade dos indivíduos negros.*

Essa análise nos mostrou como o racismo é danoso ao desenvolvimento da subjetividade e, como em alguns relatos, o racismo é o que apresenta a condição de ser negro para as pessoas, a partir do momento em que são tensionadas pela dinâmica relacional, que as implica pensar na sua condição racial<sup>33</sup>. Da nossa análise, apreendemos os seguintes aspectos reveladores desse impacto:

- A. Silenciar o sofrimento;
- B. Negar o corpo, a descendência africana e negra e desejar embranquecer-se;
- C. Resistir de diversas formas: com o silêncio, com o engajamento em movimentos sociais, com o corpo, com o relato no *Facebook*, com violência.

#### 4.3.1 Silenciar o sofrimento.

O silêncio foi o grande destaque nos relatos -dos 22 esteve presente em 12 -, revelando a importância do questionamento sobre a aparente cordialidade das relações raciais, posta pela ideologia da democracia racial, que cala os sujeitos diante às violências sofridas.

O ato de silenciar pode refletir que o racismo, sutil ou violento, não é contestado pela população negra, porém podemos negar essa possibilidade ao pensar a resistência de uma forma mais ampla, apreendendo-a mesmo quando não explícita, através da resistência: por ocupar os espaços, por não deixar lacunas, por não desistir. No entanto, para perceber esse tipo de resistência é preciso estar atento aos detalhes diários, nos quais resistimos com nossos corpos, mesmo que não saia uma palavra de ordem das nossas bocas, mesmo através do silêncio.

Pensar a resistência através do silêncio vai de encontro a leitura mais comum desse ato em invisibilizar o racismo, mas assim buscamos entender, por apreender esse ato semelhante ao movimento de recuo nas lutas sociais. Esse recuo, consciente ou não, por muitas vezes protege as pessoas negras do constrangimento e sofrimento maior do que aquele ocasionado se fosse feito o enfrentamento direto à opressão sofrida. Enfrentar implica combater e o racismo constrói um dia a dia de combate para as pessoas negras, sem trégua para respirar. Calar-se pode então ser uma forma de tomar para si o controle do seu cotidiano e não torná-lo

---

<sup>33</sup> E mais interessante ainda é perceber como a condição racial é posta para a população negra, mas não é, da mesma forma para a população branca, como nos mostrou Schucman (2012), com a discussão da branquitude na análise das entrevistas com pessoas brancas paulistanas, que demonstraram não serem tensionadas violentamente, no seu dia a dia, pela condição de branca, mas experimentar a sua condição racial pela vivência do privilégio, percebido ou não.

uma arena diária de combate, mesmo que não consiga total controle. Mesmo porque o combate implica dois ou mais sujeitos, o que abriu inúmeras possibilidades de findar, contando para tanto, com o que o outro se propõe a refletir e abrir mão de seus privilégios no momento exato do combate. Todo esse processo é dispêndio de força, energia e coragem para seguir, daí entendermos que nem todo silêncio é passivo. Aqui, nos valemos da sábia reflexão de Ramos (2017) em sua delicada e dura obra, de que nós não podemos deixar o racismo controlar as nossas vidas, e desenvolver tal habilidade requer dentre outras coisas, saber quando calar. Essa foi à compreensão do seguinte relato, que trouxe a experiência da primeira reação ao racismo através do silêncio:

Quando comecei a pensar no que eu escreveria, fiquei tentando elencar qual seria a história mais representativa dos meus 24 anos sendo negra, morando na zona sul e frequentando tantos espaços de classe média-alta. Mas, eventualmente, fiquei pensando no quão louco é gastar mais tempo escolhendo minha história do que a escrevendo. Então decidi pelo dia em que, pela primeira vez, tomei alguma atitude – ainda que silenciosa. [...] Cuidado hein, Fulano. Acho melhor você pegar seu relógio, porque sabe como é preto.” No minuto em que ela falou isso, senti meu corpo gelar. O rapaz que eu namorava olhou para o meu rosto meio de canto de olho e o amigo dele mal conseguiu levantar a cabeça. A menina negra ficou tão constrangida que riu e voltou em silêncio para dentro do quarto, enquanto a que tinha feito o comentário estava achando tudo muito engraçado e corriqueiro. Me lembro de sentir frio, calor, nervoso, meu coração batia na minha garganta e a minha primeira reação adversa foi não rir. É tão engraçado como isso me marcou tanto, porque foi a primeira vez que eu consegui não me render ao constrangimento e conscientemente não esbocei nenhuma reação de aceitação daquela situação. Se passou algum tempo, não lembro se muito ou se pouco e eu pedi para ir embora, pois estava me sentindo um pouco mal; talvez tivesse sido a pizza. Fui embora e nem me lembro se comentei qualquer coisa no caminho de volta para casa, mas me lembro que chorei muito. [...] É isso que o racismo faz com a gente: abafa nossa voz, encolhe nossa alma, faz você se sentir uma pessoa minúscula e faz doer cada célula do corpo. (RELATO 07 – MULHER).

Porém, esse silenciar pode causar-nos sofrimento e mágoas, refletidos no choro escondido e na lembrança guardada, carregada por longos anos, e que nos prende numa falta de capacidade em perceber que o racismo é um fenômeno do *branco* - claro que na relação com o *negro* - mas é uma dominação que se fundamenta num poder constituído pelo *branco*; *branco* e *negro* como categorias sociais. Isto é, aqui trazemos outra leitura mais comum para o silêncio, por mostrar-se como imperativas relações de dominação sobre a população negra, através do poder do *branco* sobre o *negro*, que o cala e o faz sentir-se culpado pela opressão sofrida, repondo a vivência racial cordial: “[...] A inferiorização é o correlato nativo da superiorização europeia. Precisamos ter a coragem de dizer: é o *racista que cria a inferioridade*.” (FANON, 2008, p. 90).

Me perguntam porque sou tão tímida, eu nunca soube responder porque, mas uma possível resposta seria: Eu nunca tive opção, né? Me calaram de muitas formas por muitos anos. (RELATO 06 – MULHER).

Outro aspecto do silêncio que queremos ressaltar é o silêncio das situações em que os sujeitos silenciaram o racismo sofrido, que causa desgosto por terem sucumbido à dominação racial do outro. Aqui o silêncio fere duplamente, pois os sujeitos tentam esconder o que é tido por fraqueza, ao não terem reagido explicitamente ao racismo vivido, principalmente por pessoas combativas ou que já tinham uma consciência sobre sua negritude, causando vergonha e constrangimento, que justificaram o não compartilhar com outras pessoas a experiência vivida. Esses mecanismos de culpabilização dos sujeitos é que queremos destravar, no sentido de visualizar a subjetividade (aqui tratada pela personalidade) ancorada em relações de poder racistas, como podemos ver no seguinte relato:

[...] Quando ele [colega de colégio no período da infância] se viu vencido e sem argumentos, disparou: "O seu cabelo é feito para limpar privada." Foi tudo muito rápido. Uns risos, eu me calei espantada porque não sabia como reagir (o que aquilo tinha a ver com a discussão?), pega de surpresa, desavisada. Meus olhos se encheram de lágrimas, mas eu não chorei. Logo em seguida chegou o professor de matemática que ouviu o final da conversa e disse para o garoto: "E a sua cabeça é o que a gente coloca dentro da privada! E vai já para o seu lugar antes que eu te mande para a secretaria." [...] Só contei isso para meus pais muitos anos depois. Sentia um certo constrangimento. Aquela menina opinativa, sempre com uma resposta na ponta da língua não tinha tido resposta; foi pega despreparada... (RELATO 01 – MULHER).

Sampaio (2009), em sua discussão sobre a Hipertensão Arterial Essencial nas mulheres negras, traz a tona o silêncio e a solidão das emoções reprimidas, como elemento que interfere diretamente no quadro clínico das pessoas acometidas por essa doença cardiovascular. O racismo foi um dos elementos que compuseram os fatores desencadeadores de alteração na pressão arterial das mulheres, e o silêncio foi um dos mecanismos utilizados, quando da sua vivência, que mantém a dor guardada e, que mesmo sendo revivida numa outra situação, se mantém na penumbra da alma e deixa marcas. Sampaio (2009, p. 100) propõe então a seguinte reflexão: “[...] para onde vai todo esse silêncio secularmente mantido no país que é o paraíso da mistura das raças, da suposta democracia racial que só traz benefício para alguns filhos de sua pátria?”. A resposta para essa questão é o seu objeto de estudo, o desenvolvimento da Pressão Arterial Essencial, agravo que reflete a íntima relação indivíduo-sociedade. Os relatos abaixo ilustram essa nossa discussão:

Entrei na sala de aula para ministrar um treinamento. Um dia um aluno, de pele clara, sentado no centro da sala me arguiu: "Você que é o professor?" Eu respondi que sim. O aluno recolheu o material, se levantou e se retirou da sala. Imediatamente senti que a atitude dele era baseada na cor da minha pele. Pedi licença aos alunos e fui ao banheiro tentar me recompor, afinal as lágrimas já tomavam a face. Alguns minutos após voltei para sala e continuei a fazer o que tanto amo. (RELATO 03 – HOMEM).

Agora pouco, voltando do trabalho, em frente ao Fluminense, em Laranjeiras, ao atravessar a rua movimentada, vejo uma mulher, que me olhava numa mistura de medo e raiva, puxar seu filho rápido e forte para seus braços e dizer desconfortavelmente em voz audível: “vem filho, vamos esperar seu pai.” Na hora veio um aperto no peito e uma vontade forte de chorar – eu engoli. Segui meu caminho. Até agora, ao escrever esse texto, meus olhos continuam marejados e meu peito apertado. Então, decidi compartilhar com vocês um desabafo. (RELATO 08 – HOMEM).

Portanto, o silêncio pode ser um ato de resistência (mesmo que não consciente), mas também uma reprodução das relações raciais de poder, uma vez que silenciar o racismo aprisiona as consequências desse fenômeno e perpetua a ideologia da democracia racial, como bem pontuou Munanga (1999).

Apreender o silenciar dentro dessas duas possibilidades, só é possível quando se propõe a discussão à luz da dinâmica das relações raciais, pois são essas relações que possibilitam o entendimento dos obstáculos postos à capacidade das pessoas se perceberem ou serem percebidas em sua integridade (de forma desalienada). Nessa lógica, o sofrimento não é exposto, e brancos/as e negros/as vivenciam relações aparentemente harmônicas, sem que os privilégios do *branco* e a subalternidade imposta ao *negro* sejam questionados, reflexo da ideologia da democracia racial, como nos mostrou Oracy Nogueira (2006) quando tenciona a *etiqueta do branco* em não retratar o racismo na presença de negros/as. Isso tudo nos faz refêrem de um processo fora de nós, e que só é explicado quando se pensa nas relações sociais e suas contradições, porque é nelas que estão postas as explicações, ou seja, na perspectiva da totalidade, conforme a noção de personalidade de Sève (1979a).

E, ao compreender o ato de silenciar à luz das relações sociais, podemos entendê-lo como um ato que responde a um estímulo externo. O conceito de *excentricidade posicional da necessidade* é revelador de que, o que impulsiona os atos está fora dos indivíduos, em dinâmicas externas. Isso não exige a determinação das capacidades desenvolvidas para a realização dos atos, mas são os processos sociais que regem esse impulsionar, e a base da dupla dimensão do ato, bem como a relação justa-estrutural<sup>34</sup> dos indivíduos em relação sociedade, sob a regência dessa última, que nos ajudam a compreender esse conceito. Principalmente, o entendimento de que os indivíduos se constituem na sociabilidade, com o

---

<sup>34</sup> O raciocínio de pensar a personalidade à luz das relações sociais é materializado na categoria de *justa-estrutura*, que permite entender que aquela é constituída por essa, assim como a discussão da subjetividade e objetividade trazida por Tonet (2016). Nesse raciocínio, os indivíduos e suas personalidades estão justa-estruturalmente relacionados a tais relações, sem, contudo perdê-los nas relações.

outro, respalda o mecanismo do impulsionar, como vimos com Marx e Engels (2007) e Saviani (2003).

#### 4.3.2 Negar o corpo, a descendência africana e desejar embranquecer-se.

O debate desse tópico, presente em 7 dos 22 relatos, traz alguns dos impactos mais subterrâneos do racismo na subjetividade de negras e negros, refletidos em atos que expressam um processo de internalização de valores e ideias hegemônicas, as quais mobilizam nos indivíduos a reprodução do racismo e da inferiorização de tudo aquilo que remete ao *negro*. O resultado é ver refletido nas personalidades as contradições postas nas relações sociais, por compreendermos os atos à luz da dupla dimensão, individual e social. (SÈVE, 1979a).

Aqui retratamos o alisar dos cabelos, o desejar embranquecer-se, o envergonhar-se da cultura e sociedade africana e negra sem conhecê-la; todos, comportamentos que apenas são entendidos na dinâmica maior da realidade racial, debatida no segundo capítulo, através das problematizações de Moura (2014) e Munanga (1999; 2003).

Apreender essa individualidade à luz da sociedade possibilita-nos questionar essas individualidades, no sentido de determina-la além dos traçados que demarcam João e José, ou seja, esse caminho questiona algumas características atribuídas – no plano do imediato – aos indivíduos e que, para nós, expressa a reprodução do racismo e a inferiorização a ele correspondente no processo de formação das subjetividades e personalidades: a timidez, a baixa autoestima, a insegurança, a dificuldade de relacionar-se. Percebidos isoladamente, os indivíduos podem ser resumidos a tais características, definidoras de suas personalidades, no entanto, pensar a personalidade por meio dos atos, possibilita entender essas características tal qual acúmulo de racismos vividos, que culminam em comportamentos de negação de si e de tudo que lhe constitui.

Pensar o desenvolvimento da personalidade numa sociabilidade racista impõe pensar os limites que esse racismo apresenta para esse desenvolvimento, entendendo que os atos de negar-se, desejar embranquecer-se e negar uma descendência africana e negra são mais do que atos isolados, são resultados de uma sociedade racista que produz personalidades e subjetividades marcadas e limitadas, e essa limitação é expressa por esses atos. A negação é uma demonstração da limitação no desenvolvimento de capacidades, uma vez que obstaculiza

outros processos como o aprendizado, o desenvolvimento de habilidades educativas, profissionais e culturais e de relações. Portanto, ao tratar do negar-se, desejar embranquecer-se e negar uma descendência africana e negra estamos retratando atos que respondem ao racismo, mas também de resultados desse racismo; expressão da limitação subjetiva dos indivíduos, que mobilizados externamente, reproduzem uma realidade desigual e um processo opressor.

No entanto, acreditamos que a discussão de Lucien Sève é limitada para pensar o nosso objeto, mesmo com o avanço na compreensão de que isoladamente não entendemos os sujeitos e que o racismo limita o seu desenvolvimento subjetivo e objetivo, ao privar, por exemplo, a autovalorização, o reconhecimento próprio e o acesso aos direitos sociais. Isso porque, a discussão da personalidade viabiliza a sua compreensão tal qual construto social, desenvolvida na legalidade das relações sociais, num tempo-espaço histórico, mas não possibilita retratar a dinâmica e a legalidade do sofrimento psíquico que tais relações desdobram nos sujeitos. Como já ponderamos no primeiro capítulo, o próprio Sève (1989) retratou a limitação da sua discussão sobre a personalidade, ao afirmar que a obra *Marxismo e a Teoria da Personalidade* não abrangeu suficientemente a subjetividade e fez ressalvas quanto às críticas feitas à Psicanálise, ao afirmar que ele próprio evoluiu com os estudos psicanalíticos.

Bem verdade, o nosso objetivo não foi apreender a subjetividade a partir das legalidades que conformam e explicam os sofrimentos psíquicos, mas esse nível de abstração também é necessário à apreensão das subjetividades, embora não tenha sido nosso objetivo.

As reflexões de Fanon (2008) e Souza (1983) através da psicanálise nos permitem avançar mais e iluminam esses mecanismos de negação, nos mostrando que tais mecanismos refletem um sofrimento psíquico, expressado em complexos, como o complexo de inferioridade abordado por Fanon (2008). Esse complexo revela um estado de alienação psíquica das pessoas pelo racismo, que só pode ser entendido por uma interpretação psicanalítica, atrelada a investigação dos processos econômicos e sociais: “[...] Só há complexo de inferioridade após um duplo processo: inicialmente econômico; em seguida pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade.” (FANON, 2008, p. 28).

A origem da alienação psíquica é a mesma que viemos discutindo até aqui, assimilação da cultura e da linguagem dos povos colonizadores, tal qual Dussel (1993) e Quijano (2005), como estratégia para sobreviver às desigualdades e as hierarquias sociais construídas pela colonização - colonização histórica e que desdobrou mecanismos opressores,

mesmo após o seu fim formal. O complexo de inferioridade, portanto, é resultado da assimilação dos referenciais brancos na construção individual dos/ as negros/as ou dos povos colonizados, em paralelo à negação da sua negritude e de sua cultura e história, com o propósito de embranquecer-se, inconscientemente, por ter o *branco* como referencial de belo, desenvolvido e capaz. Nessa linha, apreende-se o inconsciente das pessoas negras construído pela legalidade da *branquitude* com os referenciais da TV, das novelas, dos livros de histórias, das modelos nas passarelas. Mas, na impossibilidade de tornarem-se brancas, as pessoas desenvolvem sofrimentos psíquicos. Homens e mulheres buscam a *brancura*, e Fanon (2008) faz uma belíssima e real provocação desse processo ao falar das relações interracialis como uma estratégia de alcançar esse objetivo. Mesmo que a realidade referenciada seja as Antilhas, tomamos muitos elementos para pensar as relações entre os/as brasileiros/as, pois, apesar do racismo se reproduzir distintamente, é um estruturante das relações.

Souza (1983) ao retratar a dimensão subjetiva de negros/as em ascensão social discute a constituição de psicopatologias nesses sujeitos, através da Psicanálise. A autora afirma que para alçar a mobilidade social, esses sujeitos se apropriam de valores brancos e negam o seu corpo e a identidade negra, numa vã tentativa de embranquecer-se, causando-lhes sentimento de culpa, inferioridade, defesa fóbica e depressão. Mesmo não sendo os parâmetros do inconsciente, Ego, Super Ego e Ideal de Ego o que nos conduziu até essas reflexões, essas produções se mostram importantes para lermos os relatos abaixo:

Eu me odiava, eu odiava meu cabelo e minha pele, pois achava que eu tinha algo errado, nunca ninguém tinha me dito que era uma pele bonita, ou que eu deveria me orgulhar sendo eu mesmo. Minha irmã tem a pele clara, mas nossa mãe é negra. Uma das vezes em que as chacotas e zoações eram frequentes eu disse pra minha mãe: Eu queria ser branco igual a minha irmã, os garotos me odeiam [...] Eu tinha delírios em querer ser branco, mas tudo isso era para escapar disso, escapar da exclusão racial. Depois de muitos anos, vestígios de pessoas maravilhosas que passaram na minha vida conseguiram me ajudar e me salvar de uma vida de frustração e quem sabe criminalidade, me mostrando o real valor que cada raça possui. (RELATO 05 – HOMEM).

Um relato sobre o poder da transição capilar para as mulheres negras:  
Esse é um cabelo que está quebrado, sem vida, opaco, fraco e que está caindo pra caramba, por sinal. É um cabelo mal tratado e cheio de químicas. Diversas formas de químicas. Esse cabelo não aguenta mais. Está se despedaçando, se desfazendo e quebrando. Mas ele é forte. Esse cabelo resistiu a temperaturas altíssimas, calor excessivo, progressivas, henê, relaxamento, alisamento, tintura e tristeza. Minha tristeza por tê-lo comigo e todas as minhas tentativas de escondê-lo. Mais do que isso, todas as minhas tentativas de deixá-lo "aceitável". (RELATO 11 – MULHER).

Por anos quis ser branca.  
Por anos me achei feia.  
Por anos me escondi.  
Por anos não tirei fotos com vergonha do que as pessoas poderiam falar ao ver a minha imagem ali. (RELATO 04 - MULHER).

Comecei a sentir o reflexo do racismo a partir do Ensino Fundamental, onde nas aulas de História quando era falado sobre a escravidão em uma sala com 35 alunos brancos, e eu o único preto, todos olhavam para mim fixamente com olhar de “nossa coitado dele”. Quando falavam dos descendentes de cada um eu tinha vergonha que meus descendentes eram de países africanos, pois todos diziam ser neto de português, espanhol, americano, italiano e Europa em geral e eu me perguntava por que eu tinha que ser da África. (RELATO 07 – HOMEM).

4.3.3 Resistir de diversas formas: com a violência, com o silêncio, com o relato noFacebook, com o corpo, com o engajamento em movimentos sociais.

A resistência esteve presente em 9 dos 22 relatos e se mostrou de diversas formas. A resistência pode ser imperceptível, ou ser vista com outro significado em muitos atos, mas quando compreendida a partir da desigualdade racial, temos a possibilidade de extrapolar aquele ato isolado e compreender que a resposta dada nas relações cotidianas é uma resposta ao racismo sofrido diariamente e que, por vezes, prende as pessoas em quadros já definidos da sua personalidade, como se perceber e ser percebido como grosseiro, ignorante, arrogante, prepotente ou violento. O que nos permitiu ir além foi visualizar que a resposta pontual a uma situação reflete o racismo socialmente construído, que impõe no dia a dia de negros e negras a sua necessária vivência.

A resistência nesse caso não necessariamente vem embasada de uma compreensão mais ampla do racismo ou uma apropriação teórica e política desse fenômeno, mas se expressa num ato que responde, momentaneamente, ao constrangimento que os sujeitos experenciam.

O relato 01 dos HOMENS nos traz uma resistência violenta como resposta ao racismo sofrido pelos seguranças do banco Itaú. O rapaz se humilhou e se expos, como uma resposta, que aparentemente transparece uma irracionalidade, mas que reflete a capacidade do racismo violentar. A resposta dada não pode ser analisada como irracional, haja vista que ela expressa ser uma resposta a toda uma construção social que o relaciona a um sujeito perigoso, para as pessoas e os equipamentos de segurança pública e privada. Pensar a construção de sujeitos, dentro de um entendimento que os relaciona ao perigo e que impõe uma postura diária de atenção, nos aproxima um pouco da justificativa da reação violenta que o sujeito teve, ao ser parado na porta giratória de um banco. A ideia hegemônica que associa o negro ao perigo tem estreita relação com a discussão que fizemos com a categoria *negro, construída na análise da*

*desigualdade racial, posta nas relações sociais e internalizada, mobilizando um processo de resistência à dominação e opressão racial.*

Pensar a personalidade de negros e negras que experenciam uma construção violenta sobre si, implica visualizar tal personalidade e sua biografia como um acúmulo de atos que delimitam uma personalidade marcada pelas desigualdades raciais internalizadas, as quais mobilizam processos de resistência às contradições das relações sociais (SÈVE, 1979a).

Um cliente de cueca na porta do Itaú. Chama o gerente agora, seu racista! Seu animal! Eu quero sacar! Pessoas gritam. Chega o gerente. Eu quero sacar! A porta é liberada. As carnes tremem. O ódio domina. Pedido de desculpas. Água. Saque efetuado com sucesso. O cliente sai do banco com dinheiro no bolso, mas se sente um indigente. Eu só queria sacar. (RELATO 01 – HOMEM).

Moura (2014) e Gonçalves Filho (1998) também nos ajudam a refletir esse comportamento agressivo sob dois aspectos: a reação violenta e a humilhação social. Moura (2014) faz uma análise interessante sobre os grupos negros da classe média de São Paulo, e encontra quatro comportamentos predominantes e mais significativos: *subalternidade, agressividade, ambiguidade e ansiedade*. O referencial adotado por Moura (2014) para pensar esses comportamentos e a própria personalidade é a psicanálise, fazendo referência ao inconsciente e ao Ideal de Ego para pensar a subjetividade. Ao se falar em agressividade o autor entende ser:

Quando dizemos agressividade queremos expressar aquela forma de comportamento surgida no decorrer de uma situação problemática e transformada em um ato extremo de força (verbal, corporal ou simbólica) contra o objeto que produz, com a sua ação, o desequilíbrio no comportamento habitual e normal da pessoa, grupo ou instituição negra por eles atingidos. Essa agressividade, por não refletir, na sua essência, um comportamento capaz de canalizar esses estados emocionais para níveis políticos, com propostas ideológicas revolucionárias nas quais os negros pudessem racionalizar e dinamizar esse protesto, quase sempre termina por criar problemas pessoais em nível emocional, para o autor ou autores dessa agressividade. (MOURA, 2014, p. 285).

A agressividade aqui analisada tem a sua explicação posta no constrangimento que o racismo impõe e desdobra um comportamento, que não podemos afirmar ser o do rapaz do relato 01 dos HOMENS, por limites que a nossa metodologia impõe a esse aprofundamento, mas que nos abriu a possibilidade de pensar um processo que observamos no nosso cotidiano de vida e que Moura (2014) chamou de:

[...] manter-se em guarda todas as vezes em que se inicia contatos mais estáveis e patrimoniais com os brancos em termos de negócio, atividades profissionais, ligação familiar ou educacional. Em primeiro lugar, ele visualiza um branco genérico, para somente depois ver o sócio, o colega de classe ou de serviço, o futuro parente etc., individualmente, com as suas qualidades e os seus defeitos na sua concretude pessoal. (MOURA, 2014, p. 283).

Ou seja, a vivência diária do racismo e o constrangimento a ele relacionado, ou a acumulação desses atos, faz com que desenvolvamos uma personalidade comprimida e alerta para as possíveis situações de racismo a serem vivenciadas. Porém, nesse mecanismo de estar preparado/a para todas as possíveis situações, podemos não desenvolver certas capacidades como a espontaneidade e a capacidade de estabelecer vínculos, pelas barreiras que o racismo nos impõe e até um comportamento *ansioso*, conforme Moura (2014) alertou, como sendo uma resposta dos/as negros/as ao vivenciarem situações e espaços sociais desconhecidos.

Também podemos pensar essa agressividade e todas as reações que circundam a vivência do racismo, com a discussão da humilhação social feita por Gonçalves Filho (1998). A humilhação social foi tomada como uma categoria que agrega uma dimensão interna e externa, ou seja, interna quando retrata uma modalidade de angústia sentida pelo sujeito, e externa quando retrata a condição posta para esse sujeito diante à desigualdade de classe social, propondo a seguinte síntese: “[...] uma modalidade de angústia disparada pelo enigma da desigualdade de classes.” (GONÇALVES FILHOS, 1998, p. 15).

Aqui retratamos a desigualdade racial com determinações específicas que não podem ser reduzidas às desigualdades de classe, por isso nos utilizamos da construção da humilhação social como processo interno e externo, para pensar o racismo também como um processo que se lastreia numa desigualdade racial objetiva e que mobiliza o sentimento de humilhação e de angústia, que pode ser disparado a cada situação de racismo vivido. Essa angústia vista dessa forma, não pode ser reduzida a “uma coisa da cabeça” das pessoas negras, frase escutada por muitos/as negros/as que externalizam os seus sentimentos. O racismo é objetivo e é fruto de relações sociais, tal quais as desigualdades sociais:

[...] o humilhado - o proletário não é humilhado porque sente ou imagina sê-lo: o sentimento e a imaginação estão fincados numa situação real de rebaixamento. A situação imediata e sempre a situação mediada pela longa história de rebaixamento que atravessa sua classe e atravessa sua família. Na condição proletária, a submissão e que se toma espontânea. Diríamos melhor: torna-se automática. (GONÇALVES FILHO, 1998, p. 41).

A resistência com o silêncio já foi discutida, e a resistência com o corpo foi pincelada quando da discussão do silêncio. O ato de fazer uso do corpo e aceitá-lo tal qual a sua feição, revela uma forma de resistência, que perpassa a aceitação e compreensão de que o corpo é mais do que uma expressão fenotípica, mas que revela luta e liberdade. Principalmente quando se pensa o *preconceito de marca* típico do Brasil, conforme Nogueira (2006), no qual o corpo apresenta-se como anunciador e definidor de quem é negro/a ou branco/a, a partir da carga de traços que os sujeitos trazem consigo. Pensar os atos de manter os cabelos, usar

turbantes, investir em linhas de acessórios infantis é mais do que fatos isolados, mas revelam comportamentos daqueles que internalizaram uma dinâmica social, e foram mobilizados a resistir a essa lógica, negando tal dinâmica e afirmando-se tal qual ser, humanizando-se.

Os seguintes relatos revelam essa dinâmica:

Eu fui criado desde a infância numa igreja evangélica tradicional. Enquanto criança, nos teatros da igreja, os papéis que eu e meus primos éramos escalados, "coincidentemente", eram de ladrões. Apesar disso, através dos anos, busquei me afirmar como negro que sou. Deixei então meu cabelo crescer aos 17 anos. Deste dia em diante, a liderança da igreja e seus comandados não perdiam um dia sequer sem me assediar pra que cortasse meu cabelo. Nesta época em que além do blackpower eu cultivava uma banda de rock e, por muitas vezes ouvi meus pedidos de tocar com minha banda nos cultos serem negados enquanto eu não cortasse meus cabelos. [...] Os anos se passaram, saí da instituição religiosa, mas com meus cabelos no auge e com consciência de que ninguém me oprimiria novamente. Iniciei e concluí a faculdade com meus cabelos em black e hoje, ainda que sem eles, muito me orgulho dos anos que enfrentei o racismo munido apenas do poder do meu BLACK POWER. (RELATO 06 – HOMEM).

Graças a ajuda de uma amiga, que me ensinou a me empoderar é que resolvi assumir meu cabelo. Geralmente quando saio com ele solto, sempre ouço piadas e pessoas zombando de mim, e isso também ocorre quando uso turbante. (RELATO 03 – MULHER).

Hoje tenho um projeto para crianças negras/crespas. Fotografo e posto na minha página para que todos possam ver a nossa beleza. Tenho uma linha de Acessórios com segmento afro, realizando desfiles onde a criança negra é protagonista. (RELATO 04 – MULHER).

Aqui também vamos pensar a resistência através do próprio relato, que torna o espaço da comunidade do *Facebook* e o ato de escrever as suas vivências como uma forma de responder ao racismo sofrido, como podemos ver abaixo. É interessante notar como alguns relatos/respostas/desabafos são direcionados para as pessoas que foram racistas, como uma forma de quebrar o silêncio, de modo não direcionado para a pessoa específica, mas para a sociedade, destravando a construção da democracia racial e da ingênua crença de que somos todos iguais.

Agora pouco, voltando do trabalho, em frente ao Fluminense, em Laranjeiras, ao atravessar a rua movimentada, vejo uma mulher, que me olhava numa mistura de medo e raiva, puxar seu filho rápido e forte para seus braços e dizer desconfortavelmente em voz audível: “vem filho, vamos esperar seu pai.” Na hora veio um aperto no peito e uma vontade forte de chorar – eu engoli. Segui meu caminho. Até agora, ao escrever esse texto, meus olhos continuam marejados e meu peito apertado. Então, decidi compartilhar com vocês um desabafo. (RELATO 08 – HOMEM).

Pensei muito antes de relatar um pouco da minha história, simplesmente porque eu não lido muito bem com coisas dolorosas e racismo dói na hora, dói meses depois, dói anos depois, dói a vida toda. Mas eu sinto que é necessário falar porque ainda me sufoca. Eu ainda abaixo a cabeça em várias situações, e não quero nunca mais me calar. Então vou falar. (RELATO 06 – MULHER).

Só queria dizer a minha colega que se nem alergia é privilégio de branco, quem dirá o lugar onde quero morar. (RELATO 05 – MULHER).

Só queria poder dizer à freira que eu sou o que eu quiser. (RELATO 04 – MULHER).

Resistir através da não aceitação do racismo, quando da sua vivência, questionando o/a racista nas suas atitudes e mobilizando a propalada democracia racial também foi uma ação em resposta ao racismo.

Aí você acorda linda e bela, com seu Black deslumbrante, vai para o trabalho e no caminho você encontra um "enviado do inferno" que grita:

- Que cabelo feio, meu deus.

Voltei e fechei com ele. Ok.

No metrô vem outra e fala:

- Você tem que prender esse cabelo. Você fede a sabão de coco. Isso aí tá me sufocando.

Pensei em dar um pau nela. Essa era a minha vontade, mas preferi ter classe e acabar com ela nas palavras. (RELATO 12 – MULHER).

E, por fim podemos pensar o ato de resistência pela sua faceta mais explícita, tal qual processo social, a resistência feita junto aos movimentos sociais, engajando-se em coletivos mais amplos que à dinâmica privada. Apenas um relato trouxe essa resistência, mas é interessante perceber que essa resistência não evitou o choro e o silenciamento quando da vivência de um racismo, ou seja, mesmo participando de movimentos sociais, resistindo com o corpo ao assumir os cabelos naturais, o racismo ainda machuca ao ponto das lágrimas.

A militância põe-se como uma vivência, em que as contradições são pensadas de modo mediato, permitindo que se construa a consciência dos processos de opressão, mesmo que se permaneça numa estrutura opressora, justificando a sua importância para o desenvolvimento de novas relações e sociabilidade. Sève (1979c) toma a *vidamilitante* como uma alternativa ao desenvolvimento da personalidade, por esse espaço-consciência proporcionar o questionamento das relações e dinâmicas naturalizadas.

Essa percepção da militância atrela-se a discussão proposta por Eurico (2011) em sua dissertação, na qual problematiza o Serviço Social e a questão racial, tomando o lugar e a categoria *cotidiano* como espaço de reprodução do racismo, apontando a reflexão ética e a defesa dos direitos humanos como possibilidades de suspensão desse *cotidiano*. Essa suspensão contribui para o alcance de uma consciência humano-genérica, que apreende os indivíduos em sua realização, sem as determinações que o racismo implica para o desenvolvimento dos indivíduos. Desta forma, a militância também pode ser entendida como esse espaço que permite a suspensão do *cotidiano* e a compreensão de como o racismo opera

na estruturação das relações e determinam os lugares para negros/as e brancos/as. As vivências que possibilitam a suspensão desse *cotidiano* são extremamente ricas na construção de novos valores, em direção à transformação das desigualdades raciais, mas encontra limites, pois os indivíduos regressam à *vida cotidiana*, ineliminável da vida humana, na qual experencia, e reproduz os mecanismos opressores. Sobre as suspensões do *cotidiano* e o racismo a autora afirma:

Para que ocorram transformações na vida cotidiana, a questão racial precisa ser analisada na sua dimensão singular e universal. O indivíduo precisa suspender a vida cotidiana, refletir sobre a existência humana, sua complexidade, os mecanismos de exploração e dominação, enfim a forma como se reproduzem as relações sociais. Essa suspensão permite o retorno à cotidianidade, de forma modificada. Quanto mais frequentes forem as reflexões, mais enriquecida será a percepção do cotidiano, favorecendo a mudança de comportamentos. (EURICO, 2011, p. 95).

O trecho abaixo revela essa discussão da militância:

Depois de tudo o que passei, as pessoas ainda me perguntam porque faço parte do movimento negro. Quero um mundo melhor para mim, para os meus irmãos e irmãs negras, e para a nova geração que está vindo. Enquanto houver racismo, continuaremos lutando e resistindo". (RELATO 03 – MULHER).

#### 4.3.4 A lei de desenvolvimento da personalidade e o racismo

A análise dos relatos nos permitiu apreender subjetividades, personalidade e biografias históricas e sociais, e o conceito de *emprego do tempo* é essencial para assim entender, percebido como as *relações temporais entre as diversas atividades de um indivíduo*, que demarca a história de toda personalidade, tecida nas diversas atividades e nas relações que os indivíduos estabelecem ao longo das suas vidas. Esse conceito implica pensarmos o desdobramento que a dupla dimensão do ato impõe para a personalidade, uma vez que o que a compõe e define a singularidade dos indivíduos - os atos e sua biografia – está determinado e é impulsionado pela mediação das relações sociais.

Os relatos analisados a partir dos atos dos sujeitos quando do racismo vivenciado, revelaram relações sociais estruturadas no racismo e que delineiam, ao longo dos séculos de história do Brasil, um lugar para os/as negros/as nesse país. Subjetivamente vimos que essas relações desdobram do medo à baixa autoestima, e apreendemos os sujeitos históricos tal quais construídos e construtores dessa sociabilidade.

São esses atos que, acumulados num curso de uma vida, conformam a biografia e a personalidade de negros e negras, repondo em suas vidas as desigualdades raciais através da negação de direitos sociais, do extermínio de uma juventude que sofre com a ausência do

Estado e de políticas sociais, e o que aqui ressaltamos, com um terreno dolorido por sob o qual se desenvolvem personalidades, subjetividades feridas, que resistem sem a opção de não resistir.

Silenciar, gritar, negar o corpo, atribuir-se qualidades inferiores, subjugar-se perante o *branco*, chorar são todos atos que contém a dupla dimensão. O racismo e as construções sobre o *negro* e o *branco*, conformam essas relações e os atos em sua dimensão social, delineando formas históricas de individualidade, que balizam a formação dos indivíduos e estabelecem uma história para as personalidades.

O conceito de emprego do tempo articula-se ao de capacidade para delinear a lei mais geral de desenvolvimento da personalidade, a *lei do desenvolvimento da personalidade*, que diz sobre a *necessária correspondência entre o nível das capacidades (que expressa o progresso psicológico de cada indivíduo) e a estrutura do emprego do tempo*.

Sève (1979c) estabeleceu que a *função mais importante da personalidade é o desenvolvimento das capacidades*, e que essas capacidades constituem em cada indivíduo um fundo fixo de capacidades da personalidade. Ao aumento das capacidades, Sève (1979c) denominou de progresso psicológico, que implica o próprio desenvolvimento da personalidade, num sentido pleno, livre e máximo (reprodução alargada da personalidade).

Porém, esse desenvolvimento das capacidades está atrelado a uma dinâmica externar ao indivíduo em si, implicando o desenvolvimento das forças produtivas, o modo como se produz e as relações que dele deriva, ou seja, às relações sociais. Desta forma, *o desenvolvimento das capacidades e da personalidade está intimamente vinculado à estrutura do emprego do tempo*, pondo a questão de pensar a personalidade entre: as necessidades internas ao desenvolvimento das capacidades e da personalidade, em contraposição ao que a realidade objetiva possibilita, tendo essa dinâmica por base a posição justa-estrutural dos indivíduos em relação à sociedade.

O raciocínio do emprego do tempo indica um limite psicossocial à personalidade, e diz respeita as limitações impostas pelas condições sociais à aquisição e aperfeiçoamento de capacidades psicológicas, nos possibilitando encontrar as chaves para as situações individuais. Sève (1979c) exemplificou essa situação, analisando a possibilidade de qualificação profissional com as condições socioeconômicas de uma sociedade e o que elas oportunizam para os indivíduos, pondo ou não limites a essa qualificação, conforme as possibilidades socioeconômicas postas para cada indivíduo. Aqui, essa possibilidade é limitada pela sua

classe, pela sua cor e também por outros elementos não analisados por nós, como o gênero e a orientação sexual.

São as contradições das relações sociais que implicam o desenvolvimento da personalidade dos adultos, processo sintetizado por Sève (1979c) no fenômeno psicológico denominado de: *baixa tendencial do índice do progresso*, que exprime uma tendência à estagnação<sup>35</sup> da personalidade ao longo do tempo, com o pouco desenvolvimento das capacidades. Esse fenômeno da personalidade reflete todos os processos sociais que obstaculizam esse desenvolvimento, bem como da reprodução alargada da personalidade, concorrendo nesse fenômeno: as desigualdades sociais, o empobrecimento da população, o desemprego, a mercantilização da força de trabalho, a violência, o machismo, a lgbtfofia e, como aqui tratamos, o racismo e as desigualdades raciais que dele emerge.

Por isso, pensar desenvolvimento de personalidade através de Lucien Sève, implica pensar o progresso psicológico e os elementos que limitam esse progresso ou a *composição orgânica da personalidade*, isto é, a quantidade e qualidade das capacidades de um indivíduo.

Com a análise dos relatos, apreendemos que a vivência cotidiana de situações de racismo pode desdobrar a intolerância, o medo, a baixa autoestima, a ansiedade, a insegurança, a capacidade de ser forte e resistir. Esses aspectos desenvolvidos são, por vezes, compreendidos como traços da personalidade individual de cada sujeito, como definidores do que a pessoa é em sua singularidade, aspecto negado ao longo das nossas discussões.

Esses aspectos desenvolvidos expressam um desenvolvimento da personalidade lastreado pelo racismo, impondo obstáculos à sua plenitude e à reprodução alargada da personalidade. Se pensarmos esse processo à luz da *lei do desenvolvimento da personalidade*, que estabelece correlação entre o nível das capacidades e a estrutura do emprego do tempo veremos que o racismo obstaculiza o desenvolvimento das capacidades. Mas, de quais capacidades estamos falando ao pensar personalidade, racismo e os desdobramentos da relação de ambos? Aqui retratamos: a espontaneidade das ações nas relações cotidianas; a capacidade de se comunicar livremente com as pessoas; a valorização de si, do seu corpo e da sua história; a expressão dos sentimentos; de desenvolver habilidades intelectual, cultural e profissionalmente.

---

<sup>35</sup> O termo estagnação utilizado pelo autor, para nós não foi a melhor escolha linguística, uma vez que estagnar remete a cessar um movimento, e, pensar dialeticamente implica pensar em movimento dinamizado pelas contradições. Um termo interessante para essa construção seria limitação da personalidade, que condiz mais com o que o autor pensa sobre o desenvolvimento da personalidade. O fechamento da sua ideia, apontando a militância como espaço de desenvolvimento das personalidades, por possibilitar a tomada de consciência das contradições e uma antecipação parcial de uma vida desalienada, é exemplificador do que inferimos aqui.

Lucien Séve discute essa lei a partir da sociabilidade capitalista, da mercantilização da força de trabalho e da alienação que daí desdobra, e amplia essa discussão para outros processos de alienação, que também produz dicotomizações na alma das pessoas, tal qual estabeleceu com os conceitos de *personalidade concreta* e *personalidade abstrata*, ampliando o alcance desses conceitos para outros mecanismos alienantes, como o racismo. Portanto, o racismo também produz personalidade concreta e personalidade abstrata por meio das dicotomizações na alma das pessoas, expressadas no embranquecido, no tímido, no inferiorizado, no inseguro e apreendidas nos relatos através da relação entre o *negro* e o *branco*. Tais dicotomizações revelam o obscurecimento das reais potencialidades dos sujeitos negros e da sua negritude correspondente, que é confrontada e negada, diariamente, na dinâmica racializada e racista, desdobrando o embranquecimento objetivo e subjetivo desses sujeitos.

No entanto, nem só de dores vivem os indivíduos negros, haja vista que ao mesmo tempo em que são produtos das relações, também produzem essa realidade histórica, como afirma Marx (2011). Ou seja, o racismo pode ser desconstruído e superado, e a resistência e a militância foram caminhos apontados por Munanga (1999), Souza (1983) e Moura (2014). O próprio Séve (1979c) aponta a militância como estratégia de enfrentamento aos obstáculos postos no fenômeno da *baixa tendencial do índice de progresso* e, portanto, para o desenvolvimento das personalidades, ao se interpor a tudo que obstaculiza esse desenvolvimento.

Nesse caminho, tomamos as conclusões de Souza (1983) na sua problematização sobre a classe média negra brasileira, e expandimos para todos os sujeitos negros: ou eles tornam-se negros (no sentido de vivenciar sua negritude) ou consomem-se em esforços para se embranquecer. Longe de ser uma bifurcação, que dá acesso a caminhos e possibilidades lineares, essas duas possibilidades se entrecruzam, se afastam e voltam a se aproximar à medida que os sujeitos experenciam o racismo e a possibilidade de questioná-los, mesmo que não seja em bancos universitários ou com coletivos e movimentos sociais. Isso tudo nos revela a vida dos indivíduos negros como um verdadeiro campo de luta, ao qual somos chamados a lutar, sem chance de negativa.

Isso acontece porque o racismo abre a possibilidade de, ao longo do dia, sem que o indivíduo negro provoque qualquer situação embaraçosa, vivencie o tormento de ser parado nas portas dos bancos, dos supermercados ou nas abordagens policiais. A constância ou repetição dessas situações desdobra impactos subjetivos, e o entendimento desse ritmo nos

ajuda a compreender a resposta à segunda atitude racista, sem a mesma cordialidade e tolerância, tidas quando da primeira, ou as respostas agressivas dadas durante anos de vivência de desigualdades raciais.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa permitiu apreender o terreno complexo e emaranhado, no qual a subjetividade humana é tecida na história da humanidade e de cada indivíduo em sua singularidade. Inscrita em dinâmicas sociais, construídas pelos próprios sujeitos, essas dinâmicas também os constroem, num processo que não finda na questão de quem veio primeiro, haja vista a história ser tecida em relações sociais que repõe o sujeito como produto e produtor dela. E por compreender a história dessa forma, acreditamos numa sociabilidade onde as subjetividades humanas não mais sejam tolhidas por processos alienantes, como apresentamos o racismo.

Pensar a subjetividade humana a partir do trabalho como fundamento da sociabilidade humana e atividade da qual o ser humano se complexifica - objetiva e subjetivamente - foi um caminho que nos possibilitou não nos perder da materialidade da vida. Contudo, dado à parca discussão de subjetividade no marxismo, esse caminho não foi fácil, tendo em vista que tivemos que vagar, mesmo que com muitas limitações, no campo da Psicologia, composta internamente por muitas correntes que retratam a dimensão subjetiva dos sujeitos. Desta forma, partimos do entendimento do trabalho como fundamento, para iluminar quais caminhos trilhar. No entanto, as dificuldades encontradas não revelaram a impossibilidade do marxismo para a discussão da subjetividade, mas é preciso estabelecer mediações no sentido de não perder os sujeitos nas análises mais macro da realidade. Isso demandou uma densidade de apreensão em um tempo curto, mas acreditamos ter alcançado pequenos avanços.

Nesse percurso, as possibilidades de Lucien Sève para pensar a personalidade permitiu refletir a subjetividade num nível de abstração, a partir das suas legalidades próprias, com conceitos, categorias e leis específicas para a sua apreensão. Além do mais, investigar a realidade nesses níveis permitiu construir mediações para o diálogo com os sujeitos trabalhadores, por adentrarmos espaços que carregam riqueza de relações sociais e suas contradições, rebatidas no que Sève denominou de forma psicológica das formas históricas individuais.

Traçar mediações que favoreçam esse diálogo é importantíssimo para definição de estratégias de luta, principalmente quando outras narrativas se propõem a falar de questões mais subjetivas ou de relações de opressão, sem necessariamente enraizar a discussão no trabalho como fundamento e na classe social como organização da vida social. Tais narrativas tem alcançado sucesso, pois dialogam com discussões e necessidades muito próximas da

realidade da juventude e dos trabalhadores e das trabalhadoras. No sentido contrário, a perspectiva marxista sofre críticas por não conseguir dar conta da realidade lida como “micro”, quando na realidade nos fornece pistas conceituais importantes para pensar todas essas discussões.

Além disso, nos propor a pensar subjetividade e racismo por essa perspectiva, aumentou as exigências de mediações. Mas, concordando com as reflexões de Almeida (2016, p. 24), acreditamos que tomar o racismo como estruturante é por possibilidades ao marxismo para que: “[...]cumpra sua vocação de tornar inteligíveis as relações sociais históricas em suas determinações sociais mais concretas.” Aprender a formação social brasileira foi determinante para retratar o racismo e entender como esse fenômeno constitui as classes sociais.

Na busca de responder ao questionamento sobre como o racismo impacta a subjetividade dos indivíduos negros, complexificamos a subjetividade entendendo-a em sua dimensão social e individual, a partir da discussão sobre a *personalidade*, os *atos*, a *biografia* e as *capacidades*. Nesse percurso, *desenlaçamos* o imediato da baixa autoestima, insegurança, a arrogância e força, para apreendê-los na tessitura das relações entre *o branco* e *o negro*, sujeitos categoriais constituídos numa herança colonial/escravocrata, posta e repostada em diferentes matizes, ao longo dos séculos. E, apesar das diferenças no modo como o racismo se apresenta, esse fenômeno permanece nas relações, por ser um estruturante das relações sociais.

Quanto às especificidades do racismo no Brasil, vimos que esse se baseia nas características fenotípicas que os sujeitos apresentam, caracterizado tal qual *preconceito de marca*, pauta-se na limitação do racista e na *etiqueta* das relações raciais, que produzem as formas mais brandas e até “carinhosas” do racismo se expressar até as formas mais violentas e sem pudor, conforme as discussões de Nogueira (2006).

A base fenotípica do racismo característico brasileiro nos faz acreditar que o empoderamento dos corpos é extremamente importante para a reafirmação da negritude das pessoas e da aceitação daquilo que lhes constitui. O empoderamento do corpo negro precisa ser feito com base na compreensão de que este habita relações de opressão e exploração, que se entrecruzam no mesmo corpo de: trabalhadores e trabalhadoras, homens e mulheres, e tantas outras demarcações sociais cravadas, e que só podem ser entendidas à luz das relações sociais; entendo tais relações como relações de produção social, que delineiam ideias e valores hegemônicos, a partir dos processos produtivos de constituição e reprodução da vida

humana. Munanga (2003) aponta essa relação com o corpo negro a partir da discussão sobre quem é negro no Brasil, tendo em vista a dificuldade que as pessoas têm em aceitar a sua identidade negra e a sua negritude.

*Etiqueta*, democracia racial, manutenção harmônica e sutil de relações afetivas interracialis, são alguns dos elementos que precisamos quebrar e desnaturalizar, no sentido de expor as violências sofridas pela população negra e a dor que essas causam, perpetuada por longos anos e escondido em silêncios tortuosos.

Mas, acreditamos que o terreno da sutileza está dividindo espaço com o racismo que se apresenta cada vez mais agressivo, direto e explícito, por isso as armas com as quais lutamos precisam ser, não mais violentas, porém, incisivas e profundas, no sentido de buscar as raízes dos processos sociais. Isso justifica termos delineado o racismo tal qual estruturante das relações tecidas na formação social brasileira.

Nessa luta, se a adoção de políticas de ações afirmativas choca nossa democracia racial e a elite branca, como discutiu Carneiro (2010) entendemos que o caminho também é esse, pois este vem construindo possibilidades de acesso e permanências nas diversas instâncias da vida social, quebrando algumas correntes, mesmo sem superá-las em sua plenitude, dado ao caráter estruturante desse processo. No entanto, isso não implica engessar as lutas nem as políticas sociais, haja vista que elas expressam necessidades concretas, que no limite das palavras é da ordem de sobrevivência. Isso porque historicamente o/a negro/a é a “carne mais barata do mercado”, sendo aquela que está nos vínculos mais frágeis de trabalho, na saga empreendedorista com o carrinho de cachorro-quente, a venda de balas nos coletivos urbanos ou do artesanato, além dos perfumes da Avon e Jequiti.

Portanto, disputar, por exemplo, a educação e o ensino superior público para que a população negra adentre e leve consigo suas pautas e demandas é de suma importância, e sim, proporciona reparação e acesso para uma parte das/os trabalhadores/as desse país. As cotas, não garantem acesso à totalidade da população negra, bem como não tem no seu horizonte a universalização do acesso ao ensino superior, mas vem mudando os quadros das universidades e das pesquisas.

Assim sendo, configurar as formas que o racismo se apresenta, foi um dos objetivos traçados e que permitiu entender a dinâmica desse fenômeno que forma os sujeitos e individualidades, delimitando possibilidades e limites ao desenvolvimento das personalidades e as biografias. Aqui, acreditamos ter contribuído para o desvelamento de como o racismo se apresenta contemporaneamente, no cotidiano das pessoas, desde quando sai de suas casas até

quando se divertem com amigos próximos. A possibilidade de expor essa dimensão invisibilizada pela luta da sobrevivência e pelos sofrimentos mais objetivos e que mais chocam a sociedade, como índices de violência, de fome e de analfabetismo foi significativa, porque trouxemos à tona a vergonha, o escondido, a luta, a dor e o alívio.

Ao finalizar as discussões de como o racismo impacta subjetivamente os indivíduos negros, a partir da análise dos relatos da comunidade do *Facebook Senti na Pele*, o nosso objeto está redondo. Apreendemos as distintas formas que o racismo impacta as pessoas, constituídas sob mesmas *formas históricas de individualidade*. Nessa dinâmica, cada indivíduo reage de uma forma, e as biografias são compostas de modo a delinear quem é João, José, Dandara e Laura, e isso vimos com a diversidade de respostas dadas às situações experienciadas nos relatos. Reprodução do racismo, resistência ou as duas respostas dadas pelo mesmo sujeito, revelam para nossa investigação os impactos do racismo na subjetividade dos indivíduos negros, resultado da internalização das legalidades e contradições postas nas relações sociais, que constroem e são construídas por esses mesmos indivíduos, abrindo-se a possibilidade da sua reprodução e/ou resistência.

No entanto, apesar dessas possibilidades, é importante afirmar que os sujeitos nunca retornam ao local/consciência anterior às vivências do racismo, e os relatos revelaram isso, através da resposta inconclusa ou não dada ao racista; da resposta que o relato se tornou, mesmo que não fosse visto a quem se destinava; das imaginações de como teria sido se houvesse respondido explicita e incisivamente aos racistas; do desejo de não mais responder passivamente ou calar-se diante ao racismo e; principalmente, da afirmação da sua negritude.

Após nossas investigações, os caminhos apontam para estratégias que desconstruam o *branco* e o *negro*, as *personalidades abstratas*, no entendimento de Sève (1979c), de modo a emergir os sujeitos brancos e sujeitos negros, inteiros em suas capacidades e em suas *personalidades concretas*. Ou seja, esses caminhos precisam negar a dimensão dos indivíduos negros que não conseguem se perceber em sua plenitude, mas se veem como sujeitos inferiores, feios, que negam seu corpo e sua descendência, para emergir toda sua humanidade, expressa numa *personalidade concreta*, que, pela dinâmica racial submete-se à *personalidade abstrata*.

Assim já dizia Souza (1983) sobre o *tornar-se negro*, na mesma linha da construção das *personalidades concretas*:

Ser negro é, além disto, tomar consciência do processo ideológico que através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse desta consciência e criar uma nova consciência que reassegura o respeito às

diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração (SOUZA, 1983, p. 77).

Esses caminhos vêm sendo construídos por muitas mãos e, os aspectos que apontamos para esse são: discutir sobre nossas subjetividades, dores e reconstruções; formar-nos em espaços coletivos e de militância, que nos empoderem e nos ajudem a reconstruir nossa história e corpo; apostar em estratégias de conhecimento que descolonize o saber e fortaleça a educação e a pesquisa universitária que repõe os sujeitos negros como sujeitos inteligentes, que sofreram e lutaram e que vem construindo esse país nos mais diversos espaços além das cozinhas e tijolos, mas também nesses.

Ou seja, o racismo é complexo, e a sua superação não é individual ou solitária, por isso acreditamos nos caminhos que atrelam a luta antirracista à superação da sociabilidade capitalista, uma vez que tomamos o racismo como estruturantes das relações sociais, entendendo essas relações através do trabalho como fundamento, conforme vimos com Ianni (1978), Moura (2014), Devulsky (2016) e Oliveira (2016).

E, uma das contribuições mais importantes das pesquisas sobre o racismo e da luta antirracista para a classe trabalhadora, é construir caminhos para a solidariedade entre os/as trabalhadores/as, que tem sua unidade rompida na relação contraditória do *branco* e do *negro*. Essa foi a nossa motivação, ao tomar como objetivo a reflexão do racismo e da subjetividade, na busca de determinar a classe trabalhadora brasileira, suas dores e resistências, que precisam ser os elementos norteadores das pesquisas e lutas enfrentadas na universidade, nos movimentos e coletivos sociais e partidos políticos de esquerda.

Quanto ao outro lado da contradição *negro-branco*, acreditamos nas palavras de Schucman (2012), que vem no sentido de responsabilizar os/as brancos/as a repensarem os seus privilégios, mesmo que tenham suas subjetividades alienadas por um processo social alienante, que lhes impossibilitam o pleno desenvolvimento humano. Mas, experienciar o racismo do outro lado, implica outras atitudes, pois:

[...] há, na luta antirracista, diferentes frentes a serem atingidas. Uma delas é o processo de identificação social, que é de sua responsabilidade e participação, processo em que o ator social pode e deve ser agente de mudanças, que está ligado a uma tomada de posição sobre seu racismo latente, sobre perceber seus privilégios e, portanto, sobre um trabalho para desconstruir o racismo e os significados racistas apropriados por cada sujeito, produzindo, assim, novos sentidos para o que significa ser branco e o que significa ser negro. (SCHUCMAN, 2012, p. 107).

Ao fim, concluímos que iniciamos o entendimento das discussões sobre subjetividade, personalidade e racismo, e é essa sensação quando nos faltam categorias que deem conta de apreender a constituição da autoestima e dos sofrimentos psíquicos que o racismo desdobra,

porém entendemos que nosso objetivo foi alcançado, ao repor no âmbito social aspectos tão particularizados, num sofrimento que só é sentido nesse âmbito, mas que pertence a processos externos aos indivíduos. Por isso, trouxemos alguma discussão da Psicanálise, mas não enveredamos por esse caminho, que se apresentou como limite e resultado da pesquisa.

Outra lacuna, mas de ordem metodológica da nossa investigação diz respeito ao campo de pesquisa. A nossa investigação não contemplou a discussão sobre as redes sociais como espaço de comunicação e de resistência/militância, e de como esse espaço agrega aspectos muito particulares que explicam a inserção no cotidiano das pessoas, modificando as relações atuais e a forma de se comunicar. Especificamente, acreditamos que para a discussão do racismo as redes sociais têm possibilitado uma popularização das problematizações feitas em blogs, canais de *Youtube* e páginas do *Facebook*, com um alcance que outros meios de comunicação não tinham conseguido. Esse aspecto é muito interessante, pois conectam processos compartilhados a partir das vivências, constituindo redes importantes para o enfrentamento de violências, opressões e desigualdades. Porém, esse espaço também tem mostrado alguns limites, como a fragilização de vínculos no cotidiano e a facilidade de divulgação de conteúdo inapropriado. Da comunicação sobre pensamento suicida ao relato de violências sexuais sofridas através de campanhas as redes sociais têm sido utilizadas, e a revolução nas comunicações mostra-se como caminho sem volta e tem sido espaço dinamizado por uma gama de sujeitos.

Não poderíamos fechar esse trabalho sem pontuar que a reflexão teórica sobre o racismo não foi um caminho planejado nem desejado, mas a discussão tomou espaço de uma forma tão avassaladora que não foi possível fechar as portas. Fácil não foi; culminar uma discussão em que você se confunde com o objeto não é simples, não por receio de perder a objetividade científica necessária, mas porque aprofundar a discussão não nos permitiu fugir das nossas feridas. Inicialmente a fala sobre o racismo não foi explicitamente feita em primeira pessoa, mas ao passo que a leitura e análise dos relatos e a leitura sobre o fenômeno do racismo trouxe para nós um terreno comum, desencadeou intenso sofrimento, com momentos de repulsa a discussão. Mas, como a dança precisava ser finalizada, corremos para a realidade concreta, de modo a entender que a investigação não foi nosso divã, mas que também não poderíamos nos subtrair de processos que fizeram parte da nossa infância, adolescência e vida adulta.

Esse foi um limite as nossas investigações, superado ao entender essa dinâmica como social e estrutural da nossa sociedade e com o auxílio de duas leituras muito especiais de Bell

Hooks e Cecília Maria Bacella Sardemberg, as quais nos fizeram refletir sobre as especificidades da investigação do racismo como objeto em confronto com a nossa posição de intelectual negra diante às investigações e as experiências que nos constituíram.

E, ao findar esse trajeto, sintetizamos o nosso desejo para tantos Edmilsons, Flávias, Dandaras, Jamiles, Alines, Julianas, Nájilas, Carines, Lílias, Laras, Carinas, Creuzas, João, Priscilas, Taís, Tonhos, Fernandas, Nalvas, Wagner, Maurícios, Rosângelas e tantos pretos e pretas anônimos desse país com a seguinte fala: “[...] Apesar desses e outros fatos marcantes na minha vida, hoje eu aceito minha cor e minha origem. Sou negro e me orgulho!” (RELATO 07 - HOMEM).

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. Apresentação. In: \_\_\_**Margem Esquerda**. São Paulo: Boitempo, n. 27, 2016.
- BARROCO, Maria Lúcia. **Ética e Serviço Social: fundamentos ontológicos**. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2008.
- BOURGUIGNON, Jussara Ayres. O processo da pesquisa e suas implicações teórico-metodológicas e sociais. Paraná: **Emancipação**, v. 6, n. 1, p. 41-52, 2006.
- CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- \_\_\_\_\_. Entrevista. In: \_\_\_**Margem Esquerda**. São Paulo: Boitempo n. 27, 2016.
- CHAUÍ, Marilena. **O que é ideologia**. Editora Brasiliense, 1980.
- CHASIN, José. **Métododialético**. Macéio, s/d.
- DEVULSKY, Alessandra. Estado, racismo e materialismo. In: \_\_\_**Margem Esquerda**. São Paulo: Boitempo, n. 27, 2016.
- DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.
- EURICO, Marcia Campos. **Questão Racial e Serviço Social: uma reflexão sobre o racismo institucional e o trabalho do assistente social**. 2011. 143 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FARIAS, Márcio. Pensamento social e relações raciais no Brasil: convergência e divergências nas obras de Clóvis Moura e Octavio Ianni. In: Seminário de Pesquisa da FESPSP, 3., 2014, São Paulo. **Anais do III Seminário de Pesquisa da FESPSP**. São Paulo, 2014. Disponível em: < [http://www.fespsp.org.br/seminario2014/anais/GT9/2\\_PENSAMENTO\\_SOCIAL.pdf](http://www.fespsp.org.br/seminario2014/anais/GT9/2_PENSAMENTO_SOCIAL.pdf)>. Acesso em 10 jun. 2016.
- FERNANDES, Florestan. **O significado do protesto negro**. São Paulo: Cortez, 1989.
- FRAGA, Walter. O cotidiano do pós-abolição: ex-escravizados na cidade de Salvador, 1889-1890. In: \_\_\_\_\_. GOMES, Flávio; DOMINGUES, Petrônio. **Políticas da raça: experiências e legados da abolição e da pós-abolição no Brasil**. São Paulo: Selo Negro Edições, 2014.
- GENTILLI, Raquel de Matos Lopes. Apontamentos sobre subjetividade na relação teoria-prática do serviço social. In: \_\_\_ **A prática profissional do assistente social: para reconhecer e reconstruir o cotidiano**. Vol. II. São Paulo: Veras Editora, 2016.

GONÇALVES FILHO, José Moura. Humilhação social: um problema político em psicologia. São Paulo: **Psicologia USP**, v. 9, n. 2, p. 11-67, 1998. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-65641998000200002&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-65641998000200002&script=sci_abstract&tlng=pt)>. Acesso em: 10 de jan. 2017.

HASENBALB, Carlos; GONZÁLEZ, Lélia. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

IAMAMOMOTO, Marilda Vilela. **Trabalho e indivíduo social**. 5. ed. São Paulo, Cortez, 2012.

IANNI, Octavio. **Raça e classe sociais no Brasil**. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

\_\_\_\_\_. **Escravidão e Racismo**. São Paulo: Editora HUCITEC, 1978.

\_\_\_\_\_. A construção da categoria. In: \_\_ **Revista Histedbr On-Line**, Campina, n. especial, p. 397-416, abr. 2011. Disponível em: <<http://ojs.fe.unicamp.br/ged/oldhistedbr/article/view/3294/2920>>. Acesso em 25 abr. 2015.

IPEA. **Situação social da população negra por estado**. Brasília: IPEA; Secretaria de Política de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), 2014.

JACCOUD, Luciana; BEGHIN, Nathalie. **Desigualdades raciais no Brasil**: um balanço da intervenção governamental. Brasília: IPEA, 2002.

KONDER, LEANDRO. **Marxismo e Alienação**: contribuição para um estudo do conceito de alienação. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

KOZINETS, Robert V. **OnNetnography**: Inicial ReflectionsonConsumerResearchInvestigationsofCyberculture.1998. Disponível em: <<http://www.acrwebsite.org/search/view-conference-proceedings.aspx?Id=8180>>. Acesso em 26 de jun. 2016.

LÖWY, Michael. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen. Marxismo**. 6 ed. São Paulo: Cortez, 1998.

MARX, Karl. Marx sobre Feuerbach. In: MARX Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. Introdução à Contribuição à crítica da economia política. In: \_\_\_\_ **Contribuição à crítica da economia política**. 2 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

\_\_\_\_\_. Trabalho assalariado e capital. In: \_\_\_\_ **Trabalho assalariado e capital & Salário, preço e lucro**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

\_\_\_\_\_. **O 18 Brumário de Luís Bonaparte**, São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. A Mercadoria. In: \_\_\_\_\_. **O capital: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital.** São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. **Cadernos de Paris & Manuscritos econômico-filosóficos de 1844.** São Paulo: Expressão Popular, 2015.

MARX Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã.** São Paulo: Boitempo, 2007.

MARTINS, Tereza Cristina. **Racismo no mercado de trabalho: limites à participação dos trabalhadores negros na constituição da “questão social” no Brasil.** Recife: UFPE, 2007. 222 f. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Departamento de Serviço Social, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.

MARX, Karl. **A origem do capital.** A acumulação primitiva. São Paulo: Global Editora, 1977.

MENEZES, Franciane Cristina de. Repensando a funcionalidade do racismo para o capitalismo no Brasil contemporâneo. In: \_\_\_\_\_. **Revista Libertas**, Juiz de Fora, v. 13, n. 1, 2013. Disponível em: <<http://libertas.ufjf.emnuvens.com.br/libertas/issue/view/242>>. Acesso em: 12 de dez. 2015.

MOURA, Clóvis. **Dialética radical do Brasil negro.** 2 ed. São Paulo: Editora Anita Garibaldi, 2014.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra.** Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: **3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação (PENESB).** Rio de Janeiro, 2003.

\_\_\_\_\_. A difícil tarefa de definir quem é negro no Brasil. São Paulo: **Revista Estudos Avançados**, v.18, n.50, jan./abr, 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v18n50/a05v1850.pdf>>. Acesso em: 10 fev. 2017.

NETTO, José Paulo. Apresentação: Marx em Paris. In: \_\_\_\_\_. MARX, Karl. **Cadernos de Paris & Manuscritos econômico-filosóficos de 1844.** São Paulo: Expressão Popular, 2015.

NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. **Economia Política: uma introdução crítica.** 5 ed. São Paulo: Cortez, 2009.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. Sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. São Paulo: **Tempo Social**, v. 19, n. 1, p. 287-308, 2006.

OLIVEIRA, Denis de. Dilemas da luta contra o racismo no Brasil. In: \_\_\_\_\_. **Margem Esquerda.** São Paulo: Boitempo n. 27, 2016.

RAMOS, Lázaro. **Na minha pele.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2017.

RIBEIRO, Matilde. **As políticas de igualdade racial no Brasil**. Fundação Friedrich Ebert: Análises e Propostas, n. 35, 2009. Disponível em: <<http://library.fes.de/pdf-files/bueros/brasilien/06429.pdf>>. Acesso em: 26 jun. 2016.

QUIJANO, Anibal. A colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: \_\_\_\_ LANDER, Edgardo (org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. São Paulo: CLACSO, 2005. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/lander/pt/lander.html>> Acesso em: 20 abr. 2015.

SADER, Emir. Apresentação. In: \_\_ MARX Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

SAMPAIO, Adriana Soares. **Ecos da hipertensão**: a vivência de mulheres negras no Rio de Janeiro. 2009. 129 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica-Psicossomática e Psicologia Hospitalar) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

SANTOS, Josiane Soares. **“Questão Social”**: particularidades no Brasil. São Paulo: Cortez, 2012.

SAVIANI, Dermeval. Perspectiva marxiana do problema subjetividade-intersubjetividade. In: **I Seminário Internacional sobre Filosofia e Educação**. Passo Fundo, 2003. Disponível em: <[http://www.escolapcdob.org.br/file.php/1/materiais/pagina\\_inicial/Biblioteca/76\\_SAVIANI\\_Dermeval\\_-\\_Perspectiva\\_marxiana\\_do\\_problema\\_da\\_subjetividade-intersubjetividade.pdf](http://www.escolapcdob.org.br/file.php/1/materiais/pagina_inicial/Biblioteca/76_SAVIANI_Dermeval_-_Perspectiva_marxiana_do_problema_da_subjetividade-intersubjetividade.pdf)>. Acesso em: 20 de mar. 2016.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”**: Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. 2012. 122 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SENTI NA PELE. Disponível em: <<https://www.facebook.com/sentinapele/?fref=ts>>. Acesso em 25 de fev. 2106.

SÈVE, Lucien. A personalidade em construção. In: \_\_\_\_ SILVEIRA, P.; DORAY, B. (Orgs.). **Elementos para uma teoria marxista da subjetividade**. São Paulo: Vértice / Ed. Revista dos Tribunais, p.41-76, 1989.

\_\_\_\_. **Marxismo e a teoria da personalidade**. Volume I. Lisboa: Horizonte universitário, 1979a.

\_\_\_\_. **Marxismo e a teoria da personalidade**. Volume II. Lisboa: Horizonte universitário, 1979b.

\_\_\_\_. **Marxismo e a teoria da personalidade**. Volume III. Lisboa: Horizonte universitário, 1979c.

SILVA, Uelber B. **Racismo e alienação**: uma aproximação à base ontológica da temática racial. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

SILVEIRA, P. Da alienação ao fetichismo - formas de subjetivação e de objetivação. In: \_\_  
SILVEIRA, P.; DORAY, B. (Orgs.). **Elementos para uma teoria marxista da  
subjetividade**. São Paulo: Vértice / Ed. Revista dos Tribunais, p.41-76, 1989.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro e,  
ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

TONET, Ivo. **Método científico**: uma abordagem ontológica. São Paulo: Instituto Lukács,  
2013.

\_\_\_\_\_. **Marxismo, religiosidade e emancipação humana**. Maceió: Coletivo Veredas,  
2016.

WASELFISZ, Julio Jacobo. **Mapa da violência**: homicídios por armas de fogo no  
Brasil. Flacso Brasil, 2016. Disponível em: <  
[http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2016/Mapa2016\\_armas\\_web.pdf](http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2016/Mapa2016_armas_web.pdf)>. Acesso em 22 abr.  
2017.