



## O NARCISO COLONIAL: BRANQUITUDE E PERSONALIDADE AUTORITÁRIA

### THE COLONIAL NARCISSUS: WHITENESS AND THE AUTHORITARIAN PERSONALITY

Cauê Gomes Flor<sup>1</sup>

1

DOI: <https://doi.org/10.22481/sertanias.v6i2.18537>

**Resumo:** O objetivo desse artigo é apresentar algumas observações teórico-políticas acerca do recente processo histórico pelo qual o Brasil tem passado, ao menos nos últimos dez anos (segundo nosso juízo ao menos desde 2008), que culminou na vitória do projeto conservador de extrema direita nas últimas eleições. Vale dizer que, embora estejamos preocupados com a (re)emergência do que convencionou-se chamar na teoria social de *personalidade autoritária*, nosso argumento percorre outras rotas e raízes. Trabalhamos aqui com as *tradições intelectuais negras radicais*. Por meio de autores como Frantz Fanon e tradições de pensamento como, por exemplo, *pós-colonialismo* e *black existentialism* almeja-se tornar inteligível o profundo recorte/linha racial que constitui nosso atual contexto e organiza a vida política nacional. O artigo não se conclui, está sob os desígnios do processo histórico. Sugere, entretanto, que, se por um lado, estamos enfrentando um (re)qualificado debate/disputa acerca da formação/regulação racial da Nação. Por outro lado, enfatizamos a necessidade de atribuímos uma indispensável atenção à cultura política negra (suas epistemologias) e as alternativas que produziu, tanto dentro quanto fora (além) da estética política moderna.

**Palavras chave:** Brancura; Cultura política negra; Nação; Personalidade autoritária; Tradições intelectuais negras radicais.

**Abstract:** The goal of this paper is to present some theoretical-political observations about the current historical process which Brazil has gone through at least the last ten years (since 2008), and which ultimately resulted in the victory of an extreme-right conservative project in the last

---

<sup>1</sup> É professor associado de Antropologia e Estudos da Diáspora Africana na Universidade Estadual Paulista (UNESP), campus de Marília. Doutor em Antropologia Social, desenvolve pesquisas nas áreas de pensamento social, diáspora africana, relações raciais, políticas culturais e história intelectual, com especial atenção à obra de Stuart Hall, ao Caribe e às articulações transnacionais da política da diferença. Coordena o Grupo de Enfoques Antropológicos (GEA) e integra redes internacionais de pesquisa vinculadas à UNESCO e a universidades no Brasil, no Reino Unido e nos Estados Unidos. Atua também em projetos de extensão e etnografias colaborativas voltadas à memória, às bibliotecas de intelectuais negros. E-mail: caue.flor@unesp.br ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6306-0612>





elections. It is important to note that, although we are concerned with the re-emergence of what social theory calls *authoritarian personality* our argument derives from other roots and takes other routes. Here we work with *radical black intellectual traditions*. By means of thinkers such as Frantz Fanon and scholarly traditions such as for example the postcolonialism and black existentia we want to make intelligible the deep racial divide which constitutes our current context and organizes national political life. The article does not conclude, it follows the designs of the historical process. However, we suggest that, if on one hand, we are facing a requalification and dispute about the racial formation/regulation of Nation, on the other hand, we must stress the need to attribute indispensable attention to black political culture (its epistemologies) and the alternatives which it produced both within and outside (beyond) of the aesthetics of political modernity.

2

**Keywords:** Whiteness; Black political culture; Nation; Authoritarian personality, Black radical intellectual traditions.

O racismo nunca é um elemento acrescentado descoberto ao sabor de uma investigação no seio dos dados culturais de um grupo. A constelação social, o conjunto cultural, são profundamente remodelados pela existência do racismo (Frantz Fanon, *Racismo e Cultura*, 1969[1956]).

Eu não Sou Seu Negro (James Baldwin, 2016).

## Introdução – Nação, Narração e Colonialidade

Entre as múltiplas figuras alegóricas que, ao longo do último quartel do século XX, foram mobilizadas para representar a brasilidade, Osvaldo Sargentelli e suas mulatas podem ser evocadas quase como arquétipos da identidade nacional. Os espetáculos conhecidos como *show das mulatas do Sargentelli* - apresentações de samba realizadas na casa de espetáculos Sambão - passaram a ser exibidos a partir de 1969, em Copacabana, na Zona Sul do Rio de Janeiro. No ano seguinte, por meio de uma parceria com o empresário Ricardo Amaral, Sargentelli inaugurou a casa de shows Sucata, espaço no qual as apresentações com as mulatas passaram a atrair grande número de turistas, mantendo a casa lotada quase diariamente ao longo de dois anos. No auge de sua notoriedade, Sargentelli, que se autodenominava *mulatólogo*, chegou a contar com mais de quarenta mulatas integrando seus espetáculos.

A relação entre o homem branco e a mulher negra constitui, segundo a narrativa de Gilberto Freyre, o fundamento mesmo da formação da nação brasileira, tal como formulado em *Casa-Grande & Senzala* (2005). Embora a importância das chamadas três raças ou culturas — indígenas, negras e brancas — seja tratada de maneira sistemática ao longo de toda a obra, é no





capítulo intitulado *O escravo na vida sexual de família do brasileiro* que a representação das relações que conformariam a Nação ganha maior densidade analítica. Interessado sobretudo na dinâmica estabelecida entre o patriarca branco e a mulher negra, o capítulo se inicia com aquele que talvez seja o trecho mais célebre do livro.

Todo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo (...) a influência direta, ou vaga e remota, do africano. (...). Da escrava sinhama que nos embalou. Que nos deu mamar. Que nos deu de comer, ela própria amolengando na mão o bolão de comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e mal-assombrado. Da *mulata* (grifo nosso) que nos tirou o primeiro bicho-de-pé de uma coceira tão boa. Da que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama-de-vento a primeira sensação completa de homem. Do *moleque* (grifo nosso) que foi nosso primeiro companheiro de brinquedo (FREYRE, 2005[1933], p. 367).

3

Escrito em 1933, *Casa Grande e Senzala*, insere-se no primeiro e segundo de três grandes eixos que organizam toda a obra do autor: o *patriarcalismo*, a *interpretação das raças/culturas* e o *tópico* (BASTOS, 2006). Essas três problemáticas principais possibilitariam Freyre haver-se com seu principal objetivo, a formação da nação brasileira, ao mesmo tempo que são articuladas de forma a compreender as transições pelas quais o Brasil passava naquele momento. Há, segundo Bastos (2006), um roteiro freyriano em que, na mudança, alteram-se as formas e o acessório, mas o substantivo permaneceu. (BASTOS, 2006, p. 14).

Encontraríamos, assim, na narrativa freiryana um dado estilo literário organizado, particularmente, a partir do modo como o autor trata o tempo. Haveria na sua narrativa um tempo romântico, um seu roteiro sentimental. Cruzam-se espaço e tempo, passado e presente, ausência e presença, o branco e o negro. O escravo negro, a mulher, o menino e o amarelinho (nordestino) são *personagens* da escritura freyriana, colocados como anti-heróis face ao patriarca, maior figura de autoridade e regulação do mundo colonial brasileiro, o grande herói civilizador (BASTOS, 2006). É no interior desse tempo mítico, desprovido de data, *tipicamente moderno* (BHABHA, 2013; ANDERSON, 2009) que as personagens acima inscritas foram, no processo de formação social, a garantia de uma harmonia resultante do hibridismo cultural as responsáveis pela adaptação não conflituosa dos diferentes aspectos das culturas portuguesas e africana (BASTOS, 2006, p. 14). Precisamente, o mito da Nação, o mito da democracia racial.



Dito de outro modo, *as mulatas* do Sargentelli, como anunciamos anteriormente, são fragmentos culturais, símbolos, monumentos que narram<sup>2</sup> pedagogicamente nação e a inscrevem como evento cotidiano e advento do memorável. Raça e gênero, o patriarcalismo de Freyre não só articula as duas principais formas de poder, regulação e vigilância do mundo moderno/colonial, como, também, é eficaz em mobiliza-los para produzir uma representação fascinada pela ideia de totalidade da nação. Recentemente presenciamos, não coincidentemente, outra alegoria que tem sido eficiente em dar acesso as fantasias (fetiche como cena do desejo) da representação homogênea do Estado-Nacional: *o Negão do presidente*. Alcinha que passou a ser utilizada para designar o homem Negro acompanhante do Homem branco, acusado recorrentemente de racismo, agora presidente democraticamente eleito do Brasil.

No Brasil, “nas mudanças alteram-se as formas e o acessório, mas o conteúdo deve permanecer” (BASTOS, 2006, p. 14). A observação de Bastos acerca da poética nacionalista freyriana talvez nunca tenha se mostrado tão atual. Ao observarmos o contexto político nacional contemporâneo, torna-se cada vez mais evidente que não estamos diante apenas de um giro conservador nacionalista à direita, mas também da reativação de um projeto colonial de caráter patriarcal. O subtítulo, por vezes negligenciado, de *Casa-Grande & Senzala — Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal* — não é fortuito; ao contrário, condensa de maneira sintética esse anseio. Tal projeto, em nosso entendimento, opera simultaneamente em ao menos duas direções. Por um lado, sugerimos que a retomada do discurso colonial freyriano busca (re)estabelecer — por meio do massacre objetivo e subjetivo que apenas a violência colonial é capaz de produzir — raça e gênero como os principais dispositivos de poder, regulação e vigilância da nação. Por outro, visa (re)aprofundar o racial-capitalismo que estrutura historicamente a sociedade brasileira.

O objetivo deste artigo é, nesse sentido, tornar inteligível o drama desse projeto colonialista que, revestido por um discurso neo-nacionalista, consolidou-se no cenário político

---

<sup>2</sup>Estamos trabalhando aqui com o conceito de nação de narração do crítico literário indiano Homi K. Bhabha e do sociólogo inglês Benedict Anderson. O conceito de *narrativa* enfatiza a dimensão temporal dessas entidades políticas, as Nações. É a ideia de uma temporalidade homogenia, vazia, atemporal, alegam Bhabha e Anderson, que possibilita aos historiadores da nacionalidade - transfixados no evento e nas origens, aos teóricos políticos possuídos pelas totalidades “modernas” da nação - se valerem de fragmentos culturais, símbolos e monumentos como expressões totais do caráter Nacional. Fixados nesse *espaço-tempo* homogêneo, tais monumentos, encontram sua imagem mais bem acabada nas linguagens diversas da crítica literária, os retratos de sua enorme força na vida cotidiana, detalhes reveladores que emergem como metáforas e metonímias da vida nacional. Esses historicistas fascinados pela nação se furtam da pergunta essencial da representação da nação como processo temporal. (BHABHA, 2013 [1998], p. 232).

recente, especialmente nas últimas eleições. Para tanto, analisamos a emergência de uma personalidade autoritária que tomou o país e que passou a autorizar a violência como instrumento legítimo de resolução da política. Nosso argumento, contudo, não se restringe à superfície desse fenômeno, percorrendo outras rotas e genealogias para pensar tal subjetividade. Mobilizamos, assim, tradições intelectuais negras radicais, em especial por meio de autores como Frantz Fanon, bem como vertentes do pensamento pós-colonial e do *black existentialism*.

O artigo está organizado em quatro partes. Após esta introdução, a primeira seção examina a metafísica da brancura e sua articulação com o patriarcado freyriano. Nela, investigamos — a partir das formulações de Frantz Fanon (2008 [1952]) e Lewis R. Gordon (1995; 2015) — as taras, as castrações e, sobretudo, a interdição colonial à qual somos implicitamente convidados a aderir por meio da alegoria *O Negão do Presidente*.

Na segunda parte, buscamos tornar inteligível a emergência de uma personalidade ou subjetividade autoritária no Brasil. Com base no conceito de sociogênese colonial, estabelecemos a relação entre a hipervisibilidade da negrura e a transparência da brancura como características centrais dos processos ideológicos de identificação e das formas de solidariedade política no país. Sustentamos, em última instância, que a subjetividade autoritária, cada vez mais disseminada no contexto nacional, é produto de uma condição ontológica precarizada, em crise — simultaneamente causa e efeito das relações coloniais.

A terceira seção dá continuidade à análise do que passamos a denominar crise. Nela, propomos uma correlação entre a natureza das solidariedades políticas engendradas por esse processo e o papel desempenhado pelas mídias sociais, entendidas como o principal dispositivo de sua capilarização. A partir de importantes pontos de inflexão, produzidos direta ou indiretamente pela cultura política negra, sugerimos que o caráter conservador e reativo das solidariedades políticas que ganharam centralidade no último pleito constitui, entre outros fatores, uma resposta de uma brancura que passou a se perceber ameaçada.

A quarta e última seção, de caráter conclusivo, dialoga com proposições centrais da teoria e da filosofia política negra. Por meio da crítica a *The Souls of White Folk*, de W.E.B. Du Bois, das reflexões de Frantz Fanon acerca da relação colonial e do reconhecimento, e das denúncias sistemáticas que Lewis R. Gordon dirige à má-fé do projeto humanista-iluminista, argumentamos que o Brasil se encontra diante de um dilema histórico.



## Patriarcalismo e a metafísica da brancura no Brasil

Se, é verdade que fetiche como cena do desejo é essencial para inscrição da mulher Negra na narrativa de Freyre, não é menos curioso o modo como autor descreve recorrentemente o homem Negro/*moleque* em suas narrativas antropológicas ou ficcionais<sup>3</sup>. Vítima do desejo sádico do branco, assim como a mulher indígena e negra, o *moleque*, “companheiro de brinquedo e expressivamente chamado *leva-pancadas*” (grifo do autor), também, segundo Freyre, haveria iniciado o menino/Homem branco sexualmente.

Quase que do moleque *leva-pancadas* se pode dizer que desempenhou entre as grandes famílias escravocratas do Brasil as mesmas funções de paciente do senhor moço que na organização patricia do Império Romano o escravo púbere escolhido para companheiro do menino aristocrata: espécie de vítima, ao mesmo tempo que camarada de brinquedos, em que se exerciam os “*premiers élans génésiques*” (primeiros impulsos reprodutivos – tradução nossa) do filho-família (Gilberto Freyre. Casa Grande e Senzala, 2005[1933], p. 113).

Mas, o que quer/deseja o homem Negro? (FANON, 2008, p. 26) Arriscando-se a receber o ressentimento de seus irmãos, Fanon<sup>4</sup> afirma, o Negro quer/deseja ser branco, não é sequer um Homem. O pequeno trecho acima descrito, ainda do início de *Pele negra mascaradas brancas*, nos convida a adentrar no coração da relação colonial, a *interdição* da possibilidade do recíproco reconhecimento. Somos convidados a ver o maior crime do colonialismo/racismo, a *interdição da humanidade*. Fanon continua, salientando agora os problemas ontológicos oriundos de tal *interdição*: “The black wants to be white. The white man slaves to reach a human level. In the curse of this essay we shall observe the development of an effort to understand the black white relationship. The white man is sealed in his whiteness. The black man is his blackness. As duas metafísicas são destrutivas, nesse artigo caminharemos lentamente, no entanto, sem hesitação, sobre o lado branco.

O branco não é. Embora essa afirmação possa parecer um contrassenso, a interdição colonial, na mesma medida em que destitui o Negro de sua humanidade, no mesmo jogo especular, o Branco também o foi. Aprisionado em sua brancura, a subjetividade do Homem

<sup>3</sup> Ver: FREYRE, G. Dona Sinhá e o Filho Padre. Rio de Janeiro: José Olympio, 1964

<sup>4</sup> FANON, P. (2008, p. 26)





Branco movimenta-se em torno de um pretenso senso de superioridade que assegura uma hierarquia absoluta ao mesmo tempo que vêm acompanhada de um sentimento de castração. Destituídas do Negro (este reduzido ao seu corpo, em última instância, ao seu falo e/ou a sua vagina), a ética, a política, a razão, a filosofia são todos atributos do Homem Branco, a expressão do *universal*<sup>5</sup>. Convencido de que o Negro é um animal (seja pela extensão de seu pênis e/ou potência sexual), o Branco tem a necessidade de se defender, isto é, caracterizar o Outro. O outro será suporte de suas preocupações e desejos. Aqui para Fanon se estabelece um paradoxo e é aqui também onde o movimento dessa subjetividade enclausurada em sua brancura/branquitude começa a tomar os contornos de uma personalidade autoritária.

7

Seduzido pelo desejo do poder, o Homem Branco passa nutrir pelo Negro taras e fetiches profundos. As representações do Negro reduzido ao seu corpo/falo não podem ser refutadas na medida em que se assentam em uma suposta supremacia branca oriunda da *interdição* colonial/racismo. A brancura que funda tal processo “cria mecanismos de compensação psíquica (Ersatz) que permitem ao Branco liberar simbolicamente com sua agressividade e, ao mesmo tempo, isentar-se da culpa ou das responsabilidades pelos seus privilégios (FAUSTINO, 2015, p. 67).

Se quisermos de fato compreender tal relação, somos obrigados, afirma Fanon, a lançar mão da noção de catharsis coletiva. “Em toda sociedade, em toda coletividade, existe, deve existir um canal, uma porta de saída, através do qual as energias acumuladas, sob forma de agressividade, possam ser liberadas” (FANON, 2008, p. 130). As pedagogias do fetiche, inscritas sobre a pele negra (epidermização) desempenham um papel essencial nesse processo. Veiculadas pelas pedagógicas e arrepiantes, quase fantásticas, histórias acerca daquilo que falta ao Branco, o Negro é representado por meio de um misto de medo e desejo (esquizofrenia) cujo o membro avantajado (hipersexualizado) é o signo de sua inescapável condição animal. “O problema para o Negro é que essas representações reciprocamente racializadas estão ligadas a uma hierarquia que confere ao Branco a posição de privilégio e comando” (FAUSTINO, 2015, p. 70).

Portanto, não são gratuitas as descrições de Gilberto Freyre acerca do Homem Negro tanto em *Casa Grande & Senzala* quanto em *Sobrados & Mucambos*. Isto significa dizer que, embora afirme que o seu trabalho se assente na fundamental distinção entre raça e cultura, as

---

<sup>5</sup> FANON, P. (2008, p. 27)





formulações de Freyre (2005 [1933], p. 32) não escapam a *interdição colonial*. Pelo o contrário, segundo a sugestão de Fanon no seu texto *Racismo e Cultura* (1980[1969]) acerca do valor normativo de certas culturas, decretado unilateralmente, merece que lhes prestemos atenção. “É precisamente essa história esquartejada e sangrenta que nos falta esboçar ao nível da antropologia cultural”<sup>6</sup>.

São, assim, recorrentes nos textos de Freyre descrições acerca do homem e da mulher Negra/o que vacilam entre, por um lado, o desejo, tais como: “foi em grande parte através da mulher branca e fina, sensível ao encanto físico e ao prestígio sexual do mulato – homem aparentemente mais forte, mais vivo” (FREYRE, 2013 [1936], p 153) que as distancias sociais no Brasil foram minimizadas. De outro lado, o medo, responsável por assegurar que, a despeito dos necessários processos de conciliação e acomodação característicos da brasilidade, somente, segundo Freyre, o homem Branco (o patriarca) seria capaz de regular e conduzir o processo civilizatório da Nação.

Elogia-se muito a reivindicação boasiana como fundamento da obra de Freyre, contudo, é também comum encontrar em seus textos noções como “raças superiores” e “raças inferiores”, ou ainda, “raças atrasadas”. Ao, por exemplo, diferenciar o Brasil do que haveria ocorrido nos Estados Unidos, Freyre afirma que a formação do povo brasileiro foi beneficiada *pelo melhor da cultura da África*. Esquecem-se de que para Freyre é o colonizador, o português, o patriarca, que julga quais são elementos da cultura negra relevantes ou não para construção da cultura brasileira. Tal autoridade está fundada e, ao mesmo, coincide com branquitude do patriarca.

O que quer/deseja o Homem Branco? O branco quer/deseja ser Branco. O Homem Branco quer/deseja *conservar* a sua posição supostamente superior no jogo especular e esquizofrênico do colonialismo. O mito da democracia racial, o mito da nação, têm, assim, a capacidade não apenas de perpetuar e reproduzir as desigualdades econômicas entre brancos e negros, como denuncia tão exitosamente nosso pensamento social (GUIMARÃES, 2002). Inscrito sob as taras, castrações e, sobretudo, *interdição* da relação colonial, o mito da democracia racial, reinscreve, reifica e reencena o drama e as cenas do colonialismo na vida cotidiana brasileira. É isso que homem Negro que acompanha o presidente eleito é, um Negro. Um corpo negro, racializados, objeto entre outros objetos, destituído da fala, cumpre a

---

<sup>6</sup> FANON, F. (1980[1969], p.35),





significado e a posição a ele atribuído pela semiótica colonial/neo-nacionalista – *Minha cor é o Brasil*<sup>7</sup>.

## A personalidade/subjetividade autoritária e a transparência da brancura

De modo semelhante — e, ao mesmo tempo, profundamente distinto — do que ocorreu na Europa no período que antecedeu a Segunda Guerra Mundial, a emergência de uma personalidade autoritária no Brasil também pode ser associada aos fenômenos investigados pela psicologia social das massas (CORENE, 2012). Evidentemente, os determinantes objetivos, históricos, políticos e econômicos são outros. Contudo, se o objetivo é compreender o que está em curso no contexto brasileiro, são sobretudo os elementos ideológicos e os regimes de identificação — suas *différences* — que se revelam decisivos.

Como temos procurado demonstrar, a dimensão racial-nacional desempenha papel central na constituição da personalidade autoritária no Brasil, assim como ocorreu no caso alemão. Se é verdade que a Alemanha contou com tradições filosóficas robustas — como as de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Immanuel Kant e, mais recentemente, Martin Heidegger — para a elaboração de uma narrativa poderosa que articulava raça, razão, cultura, estética e política na definição do *ethos* nacional germânico, não é menos verdadeiro que Gilberto Freyre (2005; 2013) exerceu papel análogo no contexto brasileiro. Ao articular elementos semelhantes, Freyre foi responsável por estabelecer aquilo que, durante longo período — ao menos até o marco da Constituição de 1988 —, constituiu a narrativa dominante do *ethos* nacional. A *différence*, contudo, reside precisamente no significado que a dimensão racial-nacional assume no contexto brasileiro — e, ousamos afirmar, nos países colonizados de modo mais amplo — para a constituição da personalidade autoritária e da psicologia de massas.

Diferentemente do que ocorreu na Europa, no mundo colonial a raça e o racismo constituíram — e continuam a constituir — os elementos mais crus de um amplo sistema de opressão historicamente organizado. O racismo que, em um primeiro momento, era “vulgar, grosseiro, simplista, e que pretendia encontrar no biológico a base material” (FANON, 1969 [1956], p. 36) de sua doutrina, foi obrigado a se renovar, a se sofisticar, a alterar sua fisionomia. Como observa Fanon, ele “teve de sofrer a sorte do conjunto cultural que o informava”. A

---

<sup>7</sup> Frase estampada em uma camita que o atual presidente passou a utilizar durante sua campanha após ser denunciado por racismo.



frenologia cedeu lugar a formas mais refinadas de argumentação; o racismo genotípico e fenotípico transformou-se em racismo cultural. A escravidão, a raia e o assassinato objetivo deram lugar não apenas à negação e à imposição de outros sistemas de referência a culturas antes vivas e abertas, mas também a processos de objetificação, encaixe e aprisionamento dessas culturas. Expressões como “eu os conheço”, “eles são assim” ou “o melhor da cultura da África” traduzem essa objetificação levada ao extremo: conhecer passa a significar antecipar gestos, pensamentos e comportamentos que supostamente definiriam esses sujeitos.

Nas sociedades coloniais e/ou pós-coloniais, portanto, “a constelação social, o conjunto cultural, são profundamente remodelados pela existência do racismo”. Nesse sentido, embora a literatura especializada sobre a personalidade autoritária trabalhe com a categoria analítica do preconceito (CORENE, 2012) — eficaz para tornar inteligíveis os movimentos afetivos de identificação e ideologia em torno dos quais essa personalidade gravita —, no mundo colonial e pós-colonial, contexto radicalmente distinto daquele no qual tais estudos foram produzidos, sugerimos que seja mais produtivo operar com o conceito de sociogênese.

Segundo o filósofo Lewis R. Gordon, em *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to His Life and Thought* (2015), o termo sociogênese (ou sociogenia) aparece explicitamente apenas duas vezes na obra de Fanon, em particular em seu primeiro livro. Todavia, apesar da escassa ocorrência do conceito, Gordon sustenta que há, em toda a obra fanoniana, uma fidelidade consistente a essa perspectiva. Como observa o autor: “In his analysis, Fanon raises the schism between individual and structure by making an important distinction. The study of the Black as a form of human study requires understanding what he calls ontogenic and phylogenic approaches” (GORDON, 1995, p. 22).

A dimensão ontogênica refere-se ao organismo individual, enquanto a filogênica diz respeito à espécie. A essa distinção — que tradicionalmente sustenta a oposição entre indivíduo e estrutura — Fanon acrescenta um terceiro fator, frequentemente negligenciado: o sociogênico. A sociogênese constitui, assim, um operador analítico capaz de articular, por um lado, o impacto do mundo social — cultural, histórico, linguístico e econômico — na constituição das identidades humanas e, por outro, a situação individual em sua relação com o desenvolvimento e a preservação política e social das instituições. No mundo colonial e pós-colonial, lembra-nos Fanon, “it is the human being who brings such forces into existence”.

Nesses termos, a preocupação central de Fanon com o conceito de sociogênese — cuja exegese minuciosa realizada por Gordon (2015) nos esclarece — consiste em oferecer uma compreensão da vida psíquica do Negro: o que deseja o Negro, o que quer o Negro, isto é, o que significa ser Negro na relação colonial. O diagnóstico fanoniano é contundente e perturbador: a ponte desumanizante entre indivíduo e estrutura, erigida pelo racismo antinegro, marca o Negro de modo perverso, tornando-o, ao fim, “anônimo”, o que permite que “o Negro” colapse em “Negros”. Trata-se de seres problematizados, aprisionados naquilo que Fanon denomina “zona do não-ser”. O prognóstico, contudo, permanece aberto — e, ao final, retornaremos a ele.

Interditado, existindo na zona do não-ser e uma vez que o Branco é a expressão do universal, o único caminho para vir a *ser*, o Negro vê a princípio diante de si as duas seguintes opções. A primeira, em reação as exigências externas, buscar organizar o seu esquema linguístico, simbólico e corporal a partir dos parâmetros da brancura. A perversidade dessa opção, alerta Fanon, reside na invisibilidade da brancura, “já que os privilégios que lhe deram origem necessitam manter a diferenciação (racializada) entre *Eu* e o *Outro*, de forma que as máscaras brancas utilizadas pelo outro servem para atestar o seu status de macaco, mas jamais para igualá-lo entre aqueles que estão no poder” (FAUSTINO, 2015, p. 70). A segunda, não menos perversa, na medida em que o seu *self* é produzido no interior de uma relação colonizada e, principalmente, em razão do colonizar deter os meios para representa-lo, o Negro “passa a ver o mundo e a si próprio com o olhar fornecido por seu algoz, e concordando, por isso, com todas as prerrogativas que conferem lhe o status de animal, assume a culpa por ser o “fardo do homem branco”<sup>8</sup>”

Como essa destrutiva metafísica colonialista sucedeu-se Brasil? De que modo ela atravessa o conjunto da cultura nacional, organizando nossa vida psíquica, nossa sociogênese? E, como ela tem contribuído para emergência/liberação de uma personalidade autoritária latente em nosso contexto? É fato que não responderemos satisfatoriamente essas questões nos limites de um artigo, no entanto, gostaríamos de apresentar algumas aproximações afim de cumprir com o objetivo de nossa reflexão.

Dinâmico, o racismo teve que se matizar e sofrer a sorte do conjunto cultural que o informava. *Différance*, ao menos, das outras duas (Estados Unidos e África do Sul) importantes

---

<sup>8</sup> FAUSTINO, D. M. (2015, p. 70)



formações raciais amplamente discutidas na literatura especializada, o *racismo a brasileira* (DEGLER, 1986; SHWARCZ, 1998, HOFBAUER, 2006) tem ocupado um lugar particular no debate internacional e despendido uma grande energia dos intelectuais brasileiros no esforço de compreendê-lo.

Organizado, por um lado, em torno da ideia de uma sociedade mestiça (cruzada no sangue) e miscigenada (sincrética na cultura), o racismo no Brasil articulava o engodo da convivência não segregada (supostamente não institucionalizada), como sinônimo harmonia e acomodação dos conflitos. Como a antropóloga Shwarcz (1998) relatou, o racismo no Brasil funcionaria na esfera da intimidade, na vida privada, escapa a lei, entre a violência e cordialidade.

De outro lado, ambas as ideias, mestiçagem e miscigenação, associadas a correlação entre status, cor e raça, teriam dado origem a um *racismo de marca*. Diferente do racismo nos E.U.A, marcado pela origem de sangue, estaque, no qual quem descende de família negra, a despeito de sua aparência, é negro. No Brasil, alegou o sociólogo Nogueira (1954), o racismo seria de marca. As misturas teriam dado origem a um sistema de classificação baseado na cor e na situação econômica e social, ocasionando uma dada indeterminação na classificação étnico-racial no Brasil. O exemplo mais famoso dessa indeterminação foi a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (PNAD) de 1976, conduzida pelo IBGE<sup>9</sup>. A pesquisa PNAD, como ficou conhecida, foi caracterizada pelo método de auto atribuição de cor/raça pelos brasileiros, o resultado foi mais 136 cores diferentes.

Essas formações raciais têm mudado nos últimos anos, embora, também apresentando importantes continuidades. Nos Estados Unidos, por exemplo, estudiosos como Tricia Rose tem investido analiticamente na compreensão do racismo estrutural na chamada *era pós-racial*. O Brasil também tem passado por profundas mudanças na sua formação racial (SILVÉRIO, 2013; COSTA, 2015), em última análise, o reconhecimento dessas mudanças motivou a elaboração desse artigo. Contudo, antes de avançarmos na semiótica dessas mudanças, gostaríamos de nos ater a essa constituição inicial. A noção de um *racismo a brasileira*, especialmente se levarmos em consideração a pesquisa PNAD, traz consigo importantes elementos para pensarmos a sociogênese colonial no Brasil.

---

<sup>9</sup> Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística



Duas proposições da teoria social brasileira são aqui importantes para nossa reflexão. Apesar de não ser, como esclarece Hofbauer (2006), uma prerrogativa exclusiva das relações brasileiras, a *Redenção de Cam*, o projeto de uma Nação mestiça e branqueada tornou-se uma ideal e um senso comum no país. A despeito da quantidade de variações presentes na PNAD, é clara a proeminência de auto atribuições que giram em torno da cor branca, demonstrando “de forma definitiva que, mais do que uma cor, essa é quase uma aspiração social” (SHWARCZ, 1998, p. 228). Avalia-se também, como apontou o antropólogo Munanga (1998), que a ideia de Nação mestiça tem sido um obstáculo ativo para a constituição de uma ampla identidade e solidariedade política negra necessária para a luta por direitos e contra o racismo.

Não desautorizando, nem, muito menos condenando, sugerimos suplementar essas duas proposições a partir do deslocamento da implícita normatividade presente em ambas. Se, o Negro não é, tão pouco o Branco. Interditadas, ambas as subjetividades emergem da relação colonial, movimentam-se restritas a zona do não-ser. Nesse sentido, não deveríamos reduzir tais subjetividade/identificações a positivas ou negativas, mas aos processos de subjetivação tornados possíveis ou plausíveis desde a zona do não-ser. Ao deslocarmos a nossa atenção para tais processos, não se trata mais de tão só, salientar o empecilho que mito da democracia racial representa para construção de uma identidade negra em detrimento uma identidade nacional, mas de tornar inteligível a natureza dessas subjetividades. Isto é, o que presenciamos na PNAD e nas 136 cores que a pesquisa revelou, foi também a eficácia da sociogênese colonial. Um repertório de posições de poder ambivalentes, que articulam dominação e dependência, construindo o sujeito da identificação colonial, tanto colonizado como colonizador.

A perversidade dessas subjetividades, reside, alerta Fanon, na invisibilidade da brancura. Ao reencenar o drama da sociogênese colonial, o mito da democracia racial, tem sido capaz de engendrar uma branquitude difusa, esquizofrênica, na vida psíquica do cotidiano brasileiro. As taras, castrações e as fantasias de medo e desejo característicos da metafísica destrutiva da brancura tornam-se elementos latentes, porém, não menos cativantes da psicologia das massas no Brasil. Em outras palavras, retornando a nossa alegoria inicial, *o Negão do presidente*, é um instrumento de catarse coletiva. A um só tempo, a hipervisibilidade de sua negrura assegura a proeminência da branquitude daquele que ele acompanha, sem, no entanto, pronuncia-la explicitamente como o principal elemento mobilizador ideológico em jogo na cena. Nesses termos, *o Negão do presidente*, também funcionaria como um instrumento

simbólico para a legitimação política-passional do “líder como um pequeno grande homem” (CARONE, 2012, p. 20), isto é, igual a sua audiência, no entanto, infinitamente superior a ela, capaz de fazer convergir para si a identificação dos membros de seu público. No caso do Brasil, um patriarca, Homem Branco, o único capaz de redimir a Nação.

Entre os intelectuais negros, particularmente, nos trabalhos correlacionados ao *black existentialism*, a crítica acerca transparência/invisibilidade da branca tem ocupado um lugar de destaque nas suas preocupações teóricas e políticas. Em meio a uma profunda reflexão ocasionada pela denúncia de Fanon (2008[1952], p. 104) de que na relação colonial “aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica”, intelectuais como Lewis R. Gordon (1995, 2015) e Paget Henry (2000), têm se disposto não apenas a dar mais densidade a crítica da ontologia europeia, como, também, oferecido outras alternativas, a *existência*.

Proveniente do pensamento de Jean Paul Sartre, o conceito de *má fé*, por exemplo, tem sido requalificado por Gordon (1995) no interesse, num sentido radical, de adentrar as raízes, à natureza da invisibilidade da branca. A questão, alega Gordon<sup>10</sup>, reside no problema da consciência (sujeito) como ponto partida legítimo da reflexão. Toda investigação envolveria uma forma de posicionamento self-reflective (eu-reflexivo) acerca de questões co-extensivas umas as outras tais como O que nós vemos? O que estamos fazendo? e O que nós somos? “What is involved in *our* not admitting what *we* see, or do not admitting where *we* are?”<sup>11</sup> “A resposta a tais questões constitui o conceito de *má fé*. Se, a própria investigação é possível apenas pela virtude de um *ser* que não pode questionar-se, que deve negar o seu envolvimento no questionamento, o conhecer, alega Gordon, envolveria um tipo de *ser* “(...) for whom *bad faith*, the effort to hide from oneself, to hide from one’s freedom and responsibility, is constantly a threat, a way of being that is ultimately no *being*”<sup>12</sup>.

O conceito de *má fé* é, nesse sentido, uma crítica da ontologia tradicional que procura teodiceia da metafísica, a primazia do ser, da presença “and regards all “leaks” in Being as problems to be sealed by virtue of having been shown to be nonexistent in the first place”<sup>13</sup>. Corrompida, a ontologia ocidental está em *crise*, o Homem europeu está em *crise*. Contudo, tal *crise*, não ocorreu em razão de uma suposta doença, desrazão, que precisava ser diagnosticada

<sup>10</sup> GORDON, L (1995, p. 16)

<sup>11</sup> GORDON, L (1995, p. 21)

<sup>12</sup> GORDON, L (1995, p. 16)

<sup>13</sup> GORDON, L (1995, p. 17)

no espírito do Homem europeu, como alegou Hurssel, nem tão pouco, tal *crise* reduz-se a um problema de legitimidade da vida social, como posteriormente alegou Habermans (GORDON, 1995).

A *crise*, argumenta Gordon, evocando a Fanon, está no *The fact of blackness*. A destrutiva metafísica da brancura (como temos ansiosamente repetido ao longo desse texto) é a sentença de morte, pois na medida em que negou a humanidade ao Negro, o Branco também se destituiu dela. “Humanity has died in Europe, the United States, and anywhere in the world in which Western Man-that is, White Man/White Culture- is Man and, therefore, reason<sup>14</sup>”. O irônico, se não fosse, trágico, é que mesmo em sua manifestação colorida/branca, o Homem acredita estar moral e racionalmente vivo. Gordon pergunta: onde ele está? Fanon responde: infelizmente em todo o lugar, interditando a possibilidade do Humano.

A tarefa que nos cabe é tornar inelegível como essa brancura transparente, em *crise*, tornou-se nas últimas eleições o principal elemento em torno do qual as solidariedades políticas de uma parcela significativa da população brasileira gravitaram e tomaram forma.

## A face Negra do ódio Branco

Enquanto a fotografia representava um papel especial na consolidação e popularização da antropologia física de raça, não seria exagero afirmar que pelo menos na Gra-Bretanha tomou-se impossível comprar uma caixa de chá, açúcar, sabonete ou biscoitos sem se deparar com manifestações pequenas, porém potentes, de um glorificado ideal imperial (Paul Gilroy, ENTRE CAMPOS: Nações, Culturas, e o Fascínio da Raça; 2007)

“Olhe, um preto!” Era um stimulus externo, me futucando quando eu passava. Eu esboçava um sorriso.

“Olhe, um preto!” É verdade, eu me divertia.

“Olhe, um preto!” O círculo fechava-se pouco a pouco. Eu me divertia abertamente.

“Mamãe, olhe o preto, estou com medo!” Medo! Medo! E começavam a me temer (Frantz Fanon, Pele negra mascaradas brancas; 2008[1952])

Abordar o conceito genérico de fascismo e/ou sociedades totalitárias nos parece ser cada vez mais uma exigência do mundo contemporâneo. É preocupante, se não, amedrontador, o amplo conjunto de fenômenos históricos e locais que podem ser correlacionados com o conceito de fascismo. Entretanto, nosso objetivo nesse tópico é sensivelmente mais modesto. Gostaríamos apenas de tornar inteligível uma dada correlação entre aquilo que entendemos ser

<sup>14</sup> GORDON, L (1995, p. 9)

a *diáspora da estética política nazista* e a constituição de solidariedades políticas no Brasil marcadas por uma profunda identificação racializada.

O ponto de início de tal correlação é o assassinato do Homem, o seu eventual embranquecimento e a *crise* que se estabeleceu. Imbuído, assim como Gordon (2015), de criticar a natureza dos problemas da ontologia ocidental, o sociólogo/filósofo caribenho Paget Henry no seu seminal texto *Caliban's reason : introducing Afro-Caribbean philosophy (2000)*, entre outras importantes teses, aponta, já se encaminhando para o final de sua reflexão, para o problema da ação política que emerge em meio ao *specular doubling*<sup>15</sup> moderno/colonial. A armadilha do *specular doubling* residiria sob certos pré-linguísticos e narcísicos padrões de identificação entre eu-outro que são, na realidade, *misidentifications* (identificações errôneas/distorções). Essa *misidentifications* afetam o *self*, cindindo, dividindo e o fragmentando. Em última análise, tais *misidentifications* deixaram o *self* seriamente incapacitado e condenará as suas ações práticas a um destino trágico<sup>16</sup>.

De acordo com Paget, tais *misidentifications* são incapazes de “recognize and handle the differences that remain in spite of the identity posited between self and other. If a child identifies with his or her father, then an absolute identity requires the elimination of all differences that are not consistent with the image of the father, or vice versa”. Esse modelo de autoidentificação, que se realiza por meio da internalização da alteridade, é ao mesmo tempo contraditório e profundamente autoalienante. O resultado é a constituição de um ego dividido, duplo e, ainda assim, narcísico — um impasse que tende a se converter no código da ação intersubjetiva. Em outras palavras, a implicação central dessas *misidentifications* é a mutilação política do *self*, na medida em que “the autonomy and integrity (limited as they are) of the ego's capacity for political action are eclipsed by a subpersonal view of its formative dynamics that is unable to adequately grasp the realities of the everyday level”.

Henry dá continuidade a essa reflexão, que culmina em uma formulação qualificada acerca da cultura política caribenha e da luta pela superação do *specular doubling*. Ao evocar Fanon — aquele que enfrentou de maneira direta o problema do *specular doubling* em sua

---

<sup>15</sup> A relação colonial, como aponta Fanon (2008), negar a possibilidade do recíproco reconhecimento, interditando a possibilidade do humano, emerge-se um duplo racializado: o Negro e Branco. Trata-se de um processo de fixação que garante que ambos (Negro e Branco) entrem ou sejam concebido como previamente/substantivamente dados a essa relação binária

<sup>16</sup> HENRY, P. (2000, p. 240)



análise das *misidentifications* na relação colonial — afirma: “today I will take in hand my narcissism and my psychoexistential complexes”. Trataremos mais detidamente do alcance teórico-político dessa proposição em nossa conclusão. Por ora, interessa-nos manter o foco no problema da construção de solidariedades políticas sob os efeitos do *specular doubling*. Em outros termos, como se deu — e como vem se dando — a construção de solidariedades políticas em um país em crise, cuja vida psíquica cotidiana é atravessada por uma branquitude difusa e transparente, como é o caso do Brasil?

Parte substantiva da resposta a essa questão, sugerimos, encontra-se em um conjunto de transformações relacionadas ao lugar historicamente atribuído aos povos, culturas e tradições de origem africana na formação da sociedade brasileira. Desde as primeiras publicações do Projeto UNESCO (MAIO, 1999), protagonizadas na década de 1950 por Florestan Fernandes, Roger Bastide e Virgínia Bicudo, o ideário de nação brasileira elaborado por Gilberto Freyre (2005) — difundido durante o Estado Novo (1937–1945) e vigente, com variações, até o final da ditadura militar (1964–1985) — passou a ser sistematicamente questionado.

Durante as décadas de 1980 e 1990, coube ao chamado “movimento negro”, com destaque para o Movimento Negro Unificado (GUIMARÃES, 2002), organizado em torno de uma solidariedade política fundada na consciência da racialização da experiência coletiva e na afirmação de uma identidade e de uma cultura comuns, denunciar a relação estrutural entre desigualdades sociais e adscrições raciais na sociedade brasileira. Esses movimentos não apenas lutaram por direitos, mas contribuíram decisivamente para a desconstrução da imagem de uma sociedade supostamente homogênea, harmônica e destituída de conflitos raciais (COSTA, 2006; HOFBAUER, 2006).

Todavia, as transformações do contexto social e das posturas políticas nas duas últimas décadas — incluindo a ascensão de novos paradigmas interpretativos sobre as diferenças humanas, como o multiculturalismo — tiveram impactos significativos na reformulação desse modelo de identidade e de cultura. Esse processo vem promovendo mudanças profundas no debate racial e no modo como os povos de origem africana são situados na sociedade brasileira contemporânea (TRINDADE; SILVÉRIO, 2012; SILVÉRIO, 2015).

Segundo autores como Stuart Hall (2006) e Thomas Hylland Eriksen (2004), o fenômeno da globalização — que opera simultaneamente como força fragmentadora e homogeneizadora — deve ser compreendido como um elemento central na emergência e na





redefinição de novos padrões de identidade, cultura e pertencimento. Desse modo, ainda que aparente paradoxal, a globalização tem contribuído não apenas para intensificar processos de hibridização e cosmopolitismo, mas também para criar e fortalecer vínculos entre grupos historicamente separados por processos de desagregação social.

Além disso, conforme assinalam Hall (2001) e Gilroy (2007), a identidade cultural tem sido cada vez mais mobilizada no interior dos Estados nacionais como um instrumento político para a formulação de direitos culturais e para o questionamento das narrativas hegemônicas de formação das sociedades nacionais — frequentemente descritas como cultural e racialmente homogêneas.

Segundo Costa (2006), foi durante a participação brasileira na “III Conferência Mundial das Nações Unidas Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata”, realizada pela ONU em Durban, África do Sul, em 2001, que os efeitos dessas novas formas de identidade, cultura e agenda política induzidas pela globalização ganharam força no debate sobre as relações raciais no Brasil contemporâneo. Os movimentos sociais negros, por meio de “uma compreensão da história nacional muito distinta daquela alardeada pelos nacionalistas mais contundentes” (COSTA, 2006, p. 145), produziram um solo fértil para o desenvolvimento e difusão de uma plataforma antirracista. Um dos maiores, se não o maior efeito dessa plataforma, foi a alteração da Lei de Diretrizes e Bases da educação brasileira (LDB), em decorrência da Lei nº 10.639/03 e seu desdobramento prático, presente nas Diretrizes Nacionais Curriculares para a Educação das Relações Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana (BRASIL, 2003, 2004; SILVÉRIO; TRINDAD, 2012).

Desde então, com a fundação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), sob o *status* de Ministério, e da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad), vinculada ao Ministério da Educação, observamos o aprofundamento do debate sobre o antirracismo na esfera pública nacional (COSTA, 2005). À demarcação de terras de comunidades remanescentes quilombolas (MATTOS, 2006), e ao comprometimento da política educacional no combate ao racismo, por meio das ações afirmativas direcionadas à população negra ao longo dos anos 2000 (MUNANGA, 2006; SEGATO, 2005), somam-se importantes mudanças no interior do movimento negro, tais como



a profissionalização acadêmica dos militantes<sup>17</sup> (HOFBAUER, 2016) e a construção de um amplo diálogo binacional (Brasil e Estados Unidos), envolvendo fundações voltadas para financiar projetos de estudos de estudantes, pesquisadores e ativistas norte-americanos e brasileiros (COSTA, 2005).

Para alguns estudiosos, como Costa (2006) e Silvério (2015), esse conjunto de fatores tem contribuído para a ascensão de novas formas de pertencimento/identificação, propagadas por meio de movimentos transnacionais de (re)construção de vínculos com a África. Tal contexto levou alguns autores, como Silvério (2014;2015), a defender a ideia de que estaríamos vivendo um momento de transição entre “um modelo de integração racial baseado na ideia fundacional de nação mestiça para um modelo no qual se busca reconhecer identidades étnicas e raciais distintas presentes na formação social brasileira e que passaram a questionar o seu “apagamento” (...)” (SILVÉRIO, 2015, p. 40).

O entusiasmo em torno dessas transformações não é só legítimo, como, também, necessário, contudo, a par e passo com esses deslocamentos observamos também o recrudescimento da ansiedade dos antigos e atuais beneficiários das hierarquias raciais que, aflitos, não querem abrir mão dos seus privilégios. É como se essas mudanças ameaçassem o narcisismo de suas *misidentifications*, deixando esses sujeitos e grupos cada vez mais angustiados sobre o possível lugar da hierarquia racial, colocando em questão a suposta autoridade auto-evidente, aparentemente, óbvia, de conhecidas manifestações racializadas do senso-comum. Num cenário constituído pela sociogênese colonial, no qual uma branquitude difusa e transparente atravessa a vida psíquica e institucional de todo o conjunto cultural da população, vemos a emergência ações reativas e a criação de novos ódios “não pela imposição cruel de categorias raciais estáveis, mas por uma inabilidade de mantê-las” (GILROY, 2007, p. 43). O que é assustador, no caso do Brasil, é que tanto a linguagem-nacionalista por meio da qual esses novos ódios têm sido veiculados quanto o mecanismo estético que tem animado a construção dessas solidariedades políticas na esperança de (re)estabelecer as antigas linhas raciais, carregam marcas significativas do fascismo do passado.

Entre outras oportunidades, o recodificado trabalho da estética política nazista descobriu na nova cultura visual proporcionada pelas mídias sociais um eficaz veículo para propagar em

---

<sup>17</sup> Exemplo candente desse processo, durante as décadas de 1990 e 2000, foram os Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB's), disseminados em todas as regiões do país.



larga escala não só as velhas imagens militaristas e patrióticas, mas, também, os signos que celebram o fetiche da identificação racial-nacional. Essa matização de elementos fascista em novas codificações políticas, processo que Gilroy denominou *silenciosa diáspora nazista*, encontrou na *self* embranquecido, narcisista e em *crise* que constitui a vida psíquica de massa no Brasil um fértil solo para empreender seu trabalho

O lugar pedagógico que as literaturas imaginativas da Nação, que receberam uma demasiada atenção em diversas tradições nacionais, foi deslocado para um novo tipo de material cultural. Efêmeras, rápidas, mas, não menos potentes, as mídias sociais e os seus empacotamentos visuais ricos em cores e desprovidos de custo, foram capazes de mobilizar a angustia narcisista e oferecer *misidentifications* absolutas, solidariedades políticas imediatas. Tais tipos de solidariedades políticas, no Brasil, têm extraído da metafísica da brancura, da sua constituição esquizofrênica de medo e desejo/prazer, os estímulos visuais que as cativam e as mobilizam. Na alegoria *o Negão do presidente*, sua presença na imagem cativa justamente, como já anunciamos, esses afetos ideológicos.

O apelo pela negrura é aqui fundamental para se compreender o que está em jogo na semiótica propagada pela visualidade das novas mídias sociais. “Preto sujo!” Ou simplesmente: “Mamãe, olhe o preto, estou com medo!” (FANON, 2008, p. 103). No início de *The fact of blackness* Fanon evoca essa interjeição acerca da sua radical experiência de ser/existir para o Branco nas ruas de Lyon e afirma: “Nenhuma chance me é oferecida. Sou sobredeterminado pelo exterior. Não sou escravo da “idéia” que os outros fazem de mim, mas da minha *aparição*<sup>18</sup> (grifo nosso). A negrura sofre de uma representação tatalizante, objetificadora indispensável ao jogo do *specular dubling* da relação colonial. O compartilhamento exagerado de imagens nas redes sociais não só se apoia nos requisitos pré-linguístico e narcísicos da brancura presente nesse jogo, como, também, aumentam a ansiedade de uma *self/subjetividade* incapaz de lidar com a diferença, favorecendo a identificações absolutas. Na prática, o exercício da política sucumbe ao triunfo da identificação absoluta da imagem racializada. O cálculo das solidariedades políticas, agora recializado, tornar-se o espaço para uma variedade de modos de pensar essencializantes e reducionistas que são tanto de ordem biológica quanto cultural, os quais têm sido eficientes em regular a nossa experiência social.

---

<sup>18</sup> FANON, F. (2008, p. 108)



Entre muitos dos oportunos exemplos que foram insistentemente compartilhados pelas mídias sociais nas últimas eleições brasileiras, um em especial, ilustra a relação entre os mecanismos e tecnologias da *silenciosa diáspora nazista* e a constituição de solidariedades políticas no Brasil marcadas por uma profunda identificação racializada, a saber, o *Bolsa Família*<sup>19</sup>. Aquilo que nos é essencial, embora, aparentemente despercebido nas análises acerca do programa, é que a face do *Bolsa Família* é Negra, mais especificamente, a face de uma *mulher negra*. Invisível, a mulher negra sofre de sua aparição. Cega aos olhos de quem a vê, uma vez que tem não tem resistência ontológica, o seu corpo cumpre o lugar a ele imposto na semiótica colonialista. As histórias arrepiantes e escatológicas de preguiça, crime e, sobretudo, de fertilidade excessiva e ameaçadora retornam para satisfazer o desejo de um *self/subjetividade* marcado por uma brancura perversamente transparente. Eventualmente, símbolos devem ser imolados para liberar o ódio e salvar brancura, Martin Luther King Jr, Marcon X e mais recente, no Brasil, Marielle Franco são exemplos dessa liberação

## O dilema do Brasil

É evidente que outros aspectos simbólicos associados a formas de governabilidade autoritária — como o encarceramento em massa, a espetacularização da morte e as tentativas progressivas de criminalização da oposição política e dos movimentos sociais — têm se tornado elementos cada vez mais recorrentes na experiência da jovem democracia brasileira. As conexões e continuidades com os fascismos do passado são visíveis e inquietantes; contudo, tais elementos não constituem o eixo central de nossa reflexão. Como indicado anteriormente, nosso objetivo é mais circunscrito. Sustentamos que a atenção aos padrões criativos das tecnologias comunicativas, bem como à centralidade crescente da imagem — agora disseminada em escala inédita pelas mídias sociais — é fundamental para compreender as iniciativas estético-políticas que estruturaram o discurso nacionalista e colonialista vencedor no último pleito eleitoral no Brasil.

---

<sup>19</sup> Constituído como a principal política pública dos governos do Partido dos Trabalhadores (PT), o *Bolsa Família*, iniciado em 2004, é um programa de transferência direta de renda, direcionado às famílias em situação de pobreza e de extrema pobreza em todo o País, de modo que consigam superar a situação de vulnerabilidade e pobreza.

O cerne de nossa preocupação, ao evocar a correlação entre a silenciosa diáspora nazista e a construção de solidariedades políticas no contexto brasileiro, consiste em tornar inteligível que o que está em jogo é uma disputa renovada em torno da formação e da regulação racial da Nação. O que não deve passar despercebido é que essa disputa se apoia sobre um sujeito — uma psique coletiva — que, enclausurada na zona do não-ser, converteu-se em terreno fértil para os prazeres, hierarquias e fantasias de ordenamento social que apenas a raça é capaz de oferecer. O aspecto mais perverso desse processo reside na relação de presença e ausência que articula a hipervisibilidade da negrura à transparência da brancura.

Em *The Souls of White Folk* (1920), Du Bois observa que “the discovery of a personal whiteness among the world’s peoples is a very modern thing — a nineteenth and twentieth century matter, indeed”. O autor prossegue afirmando que “wave on wave, each with increasing virulence, is dashing this new religion of whiteness on the shores of our time”. Essa forma de má-fé tem se mostrado eficaz em assegurar a proeminência simbólica da branquitude do presidente eleito e de seu projeto político, sem jamais enunciá-la explicitamente como o principal operador ideológico da disputa. A emergência e a disseminação de uma personalidade autoritária no Brasil devem ser compreendidas, nesse sentido, como o resultado perigoso da convergência entre a metafísica da brancura e a produção de solidariedades políticas racializadas.

Nos termos aqui propostos, o dilema brasileiro é, fundamentalmente, o dilema colonial/moderno. Situa-lo dessa maneira implica, em um primeiro nível - circunscrito ao processo político do último pleito — reconhecer a força da racialização como elemento que simultaneamente exalta a política e a nega como espaço legítimo de reconhecimento social. Em um sentido mais amplo, reconhecer o dilema colonial/moderno que atravessa o Brasil - ainda que não se restrinja a ele — permite-nos requalificar problemas políticos, sociais, culturais e ontológicos inscritos na própria narrativa de nossa formação social.

Parte decisiva desse deslocamento analítico consiste em conduzir a investigação a partir de uma posição na qual a racialização ocupe o centro, e não as margens, da reflexão - tampouco seja subsumida a categorias supostamente mais universais ou relevantes. Importa sublinhar que essa posição não busca reafirmar “raça” como categoria explicativa do desenvolvimento histórico humano, o que significaria reincidir nos mesmos engodos que ela historicamente patrocinou. Trabalhar com racialização nesses termos implica, antes, compreender com maior

precisão os deslocamentos da raça codificada no interior dos marcos normativos da modernidade, suas definições do humano e suas metáforas políticas de emancipação.

Apesar de o Brasil dispor de uma tradição consolidada de estudos sobre o Negro e ocupar posição central no Atlântico Negro, foi apenas recentemente - em função das transformações no lugar social e político dos povos de origem africana na Nação - que o debate sobre modernidade e colonialidade passou a ganhar maior centralidade na teoria social brasileira. Esse deslocamento demanda um olhar renovado e uma atenção incontornável às culturas políticas negras — às suas epistemologias e às alternativas que produziram tanto no interior quanto para além da estética política moderna. Como observa Paul Gilroy, “historiadores, sociólogos e teóricos da política nem sempre perceberam o significado dessas contraculturas modernas, por vezes ocultas, formadas em experiências longas e brutais de subordinação racializada através da escravidão e do colonialismo” (GILROY, 2007, p. 31).

Essas culturas vernaculares, entendidas como comunidades interpretativas da diáspora africana, constituíram — por meio de circuitos de trocas translocais, transnacionais e transculturais — uma rica cultura política transnacional. Esse transnacionalismo negro, embora historicamente subestimado, foi responsável por protagonizar algumas das mais decisivas batalhas políticas da modernidade em torno da justiça, da liberdade e da democracia. Além disso, é nas subjetividades dos intelectuais negros que encontramos as análises mais contundentes acerca das promessas não cumpridas da modernidade e do humanismo. Formados, nutridos e treinados no interior do Ocidente, esses sujeitos tiveram, contudo, sua experiência marcada por um profundo desencanto diante das promessas modernas. Como observa Gilroy, em resposta ao encontro entre conhecimento racializado, poder e ideologias de desumanização, “these people cultivated a distinct variety of dissident consciousness”.

É a partir desse lugar - marcado por uma dupla consciência, por estar na modernidade sem jamais pertencer-lhe plenamente - que gostaríamos de propor duas problemáticas correlatas ao dilema brasileiro. Trata-se de um lugar no qual o trabalho cotidiano de tradução atribui ao intelectual o papel de intérprete, possibilitando respostas criativas aos desafios da colonialidade e da modernidade.

A primeira problemática diz respeito ao reconhecimento da má-fé que atravessa a teoria social no Brasil. Embora tenhamos inicialmente mobilizado o conceito de má-fé para denunciar os limites das ontologias coniventes com a transparência da branquidão, a crítica de Lewis R.

Gordon não se encerra nesse ponto. Ao contrário, ela constitui apenas o ponto de partida de uma reflexão mais ampla, sintetizada no subtítulo de sua obra *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences* (1995). Como escreve Fanon, “você chegaram muito tarde, tarde demais. Sempre haverá um mundo — branco — entre vocês e nós” (FANON, 2008, p. 113). O Negro figura, assim, como o passado do qual o Branco se projeta como futuro — efeito de uma narrativa ontológica que, ao recusar interrogar a si mesma, corrompe-se e transforma a vida cotidiana em um espaço confortável para a má-fé.

Em sociedades dessa natureza — como a brasileira —, “reality is racialized and rationalized with racist categories so as to permeate the very core of explanation”. No plano da ciência e do conhecimento, isso implica reconhecer que nossa epistemologia é profundamente racializada. Seja por meio da tentativa de resolver o suposto “problema negro” via integração e direitos, seja pela produção de uma alteridade funcional ao projeto de *nation-building*, as ciências sociais brasileiras têm sido eficazes, apesar de suas intenções emancipatórias, em inscrever a experiência negra sob as narrativas mestras da modernidade e seu inconfesso dever-ser branco.

O dilema do Brasil é, assim, indissociável de sua condição colonial e pós-colonial. A luta que se trava no país — ainda que codificada nos marcos normativos do liberalismo moderno e pós-moderno — é, em última instância, uma luta por existência e libertação. Essa luta, travada na zona do não-ser e disseminada por toda a sociedade por meio da sociogênese colonial, exige-nos, como propõe Henry ao evocar Fanon, que “today I will take in hand my narcissism and my psychoexistential complexes”. Em outros termos, é imperativo libertar tanto o Homem Negro quanto o Homem Branco de seus próprios enclausuramentos e fantasias ontológicas, abrindo espaço para outro lugar e outra possibilidade de mundo: um mundo fundado no reconhecimento recíproco (FANON, 2008, p. 181).

## Referências

ANDERSON, A. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo, Companhia das Letras, 2008[1983].

BASTOS, E. R. **As criaturas de Prometeu**: Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira. São Paulo: GLOBAL, 2006.

BHABHA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013[1998].

COSTA, S. **Dois Atlânticos**: teoria social, anti-racismo e cosmopolitismo. 2006.

CORENE, Y. A Personalidade Autoritária: Estudos Frankfurtianos sobre o Fascismo; *In: Revista Sociologia em Rede*, vol. 2, num. 2, 2012

DEGLER, C. **Neither Black Nor Black**: Slavery and Race Relations in Brazil and the United State, University of Wisconsin Press, 1986.

DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Paz e Terra, 2018[1968].

DERRIDA, J. **A Escritura e a Diferença**. São Paulo: Perspectiva, 1971.

DU BOIS, W. E. B. The souls of White folk; *In: Darkwater*: voices from within the veil. New York, Harcourt – Brace and Howe, 1920.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008[1952].

FANON, F. Racismo e cultural. *In: FANON, F. Em defesa da revolução Africana*. Lisboa: Livraria Sá da Costa. 1969[1956]

FAUSTINO, D. M. “**Por que Fanon? Por que agora?**”: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil, Tese (Doutorado) – Universidade Federal de São Carlos, 2015

FREYRE, G. **Casa-Grande & Senzala**: formação família brasileira sobre o regime patriarcal. São Paulo: Global, 2003[1933]

FREYRE, G. **Sobrados e mocambos**: decadência do patriarcado e desenvolvimento do urbano. São Paulo: Global, 2013[1936].

FREYRE, G. **Dona Sinhá e o Filho Padre**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1964.

GILROY, P. **Entre campos**: Nações, Culturas e Fascínio da Raça. São Paulo: Anablume, 2007.

GORDON, L. R. **Fanon and the Crisis of European**. Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences, 1995.

GORDON, L. R. **What Fanon said**: a philosophical introduction to his life and thought, Fordham University Press New York, 2015.

GUIMARÃES, A. S. A. **Classes, raças e democracia**. São Paulo: Ed. 34, 2002.

HALL, S. Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance’, *In: Sociological Theories*: Race and Colonialism (Paris: UNESCO, 1980), pp. 305–45.

HALL, S. **A identidade Cultural na Pós-Modernidade**. DP&A editora. 2001

HENRY, P. **Caliban's reason**: introducing Afro-Caribbean philosophy. New York, Routledge, 2000.

HOFBAUER, A. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão**. Editora UNESP, 2006.

HOFBAUER, A. Entre olhares antropológicos e perspectiva dos estudos culturais e pós coloniais: consensos e dissenso no trato da diferença. *In: Antropolítica*. Niterói, n. 27, p. 99 – 130, 2. Sem. 2009.

SCHWARCZ, L, M. **Nem preto nem branco, muito pelo o contrário**: cor e raça na intimidade; *In: História da Vida Privada no Brasil*, volume 4, Companhia das Letras, 1998.

NOGUEIRA, O. Preconceito racial de marca e preconceito de origem: sugestões de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil; *In: Tempo Social, Revista de sociologia da USP*, v. 19, n. 1, 2006[1954]

MAIO, C, M. O projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil nos anos 40 e 50; *In: Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 14 nº 41, 1999.

MATTOS, H. Remanescentes das comunidades dos quilombos: memórias do cativo e políticas de reparação no Brasil; *In: Revista USP*, nº 68, dez/fev, 2005/2006, p.104-111.

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

MUNANGA, K. Algumas considerações sobre "raça", ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos; *In: Revista USP*, v. 68, 2006, p. 45-57.

TRINDAD, C, T; SILVÉRIO, V, R. Há algo novo a se dizer sobre as relações raciais no Brasil contemporâneo? *Educ. Soc.*, Campinas, v. 33, n. 120, jul.-set. 2012, p. 891-914.

SEGATO, R, L. Raça é signo. *In: Série Antropologia*, Brasília, 2005.

SILVÉRIO, V, R. Relações étnico-raciais e educação: Entre a política de satisfação de necessidades e a política de transfiguração. *Revista Eletrônica de Educação* (São Carlos), v. 9, p. 35-66, 2015.

## DOCUMENTOS OFICIAIS

BRASIL. Congresso Nacional. **Lei nº 10.639, de 9 de Janeiro de 2003**. Brasília, DF, 2003.



BRASIL. Ministério da Educação. **Parecer CNE/CP n. 3, de 10 de março de 2004.** Institui as diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino da história e cultura afro-brasileira e africana. Brasília, DF, 2004.

---

Recebido: 25 de dezembro de 2025

Aprovado: 29 de dezembro de 2025

27



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

